Ecole Pratique des Hautes Etudes

FORMATION DOCTORALE :

SCIENCES DES RELIGIONS ET SYSTEMES DE PENSEE

THESE

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'ECOLE PRATIQUE DES HAUTES ETUDES

Discipline : ethnologie

En miroir du pouvoir

Les Phounoy du Nord Laos : ethnogenèse et dynamiques d'intégration

Présentée et soutenue publiquement par

Vanina BOUTE

Le 12 décembre 2005

Directeur de thèse

Yves GOUDINEAU

Membres du jury

BRAC DE LA PERRIERE Bénédicte
CONDOMINAS George
HAMAYON Roberte
MOIZO Bernard
TAILLARD Christian

REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à remercier Yves Goudineau, dont le constant soutien m'a permis de réaliser cette thèse, depuis mon arrivée sur le terrain jusqu'à sa soutenance. Sans l'aide financière et institutionnelle de nombreuses institutions, la conduite de ce travail aurait également été difficile : j'exprime ainsi ma reconnaissance aux fondations (Cetelem, Fondation de France) et organismes de recherche (EFEO, IRD) qui, ont aidé au financement de mes recherches ainsi qu'à l'Ecole doctorale de Nanterre dont le directeur, M. Jamous, et la secrétaire, Mme Grin m'ont apporté leur soutien et ont mis à ma disposition les outils indispensables à mon travail.

Au Laos, c'est grâce à l'appui de l'Institut de Recherche sur la Culture et de son directeur, M. Rattanavong, et grâce à l'acharnement du secrétaire de l'Institut, Sisanphone, que les autorisations nécessaires à ma recherche ont pu être obtenues. Qu'ils trouvent ici l'expression de ma gratitude. A Phongsaly, les membres des différents départements du district et de la province ont bien voulu prêter une oreille attentive à mes différentes requêtes et m'ont permis de circuler, finalement assez librement, dans les villages ; qu'ils en soient remerciés et trouvent également mes excuses pour n'avoir pas su répondre à leur souhait : « prendre un mari phounoy, construire une petite maison et cultiver les champs ».

Je veux aussi remercier ceux qui, dans les différents villages où je me suis rendu, ont bien voulu m'accueillir et répondre à mes questions. J'ai cependant une pensée particulière pour le village de Thongpi et ses habitants, pour le moine Pakdi, pour le vieux Sangfa, pour Thitpan et sa famille, pour Khamsouk qui raconte si bien les histoires, pour Nangvan qui savait animer les fêtes de ses chansons, pour Mayseng, pour le vieux Si qui a appris à des générations d'enfants la chansonnette française « lundi matin, l'empereur, sa femme, etc. », pour tous ceux qui me la chantaient en l'écorchant horriblement, pour tous ceux qui m'ont donné un peu de leur temps. Aujourd'hui, demain, ils seront tous dispersés aux quatre coins du pays.

Mes remerciements vont également :

- à Bouangueun, qui, en plus de m'assister avec efficacité dans mes premières enquêtes, me repêcha dans la Nam Pê en crue où je faillis me noyer, et qui, lorsque mes premières crises de paludisme commencèrent, me porta quasiment durant les 7 heures de marche qui séparent Thongpi de Phongsaly ;

- à mes amis du projet EU qui m'ont soigné et nourri à cette occasion ;

- à Michel Ferlus qui m'a reçu avec une extrême gentillesse et m'a généreusement communiqué plusieurs des enregistrements sonores qu'il avait effectué ;

- à Michel Lorrillard de l'EFEO-Vientiane qui a patiemment bien voulu répondre à toutes mes questions ;

- à Bénédicte Brac de la Perrière, Guillaume Rozenberg, Bernard Schlemmer et Florence Strigler pour leurs précieuses relectures. Et, enfin, à Grégoire Schlemmer, pour ses milliers de corrections, tant de forme que de fond.

SOMMAIRE

INTRODUCTION p. 9

PREMIERE PARTIE – LA FORMATION DU GROUPE PHOUNOY DANS SA RELATION A L'ETAT — OU L'ANCRAGE DANS LE TERRITOIRE p. 33

Chapitre 1. Les groupes de langue phounoy aujourd'hui : un ensemble fragmenté p. 39
Chapitre 2. L'émergence d'un ensemble Phounoy p. 71
Chapitre 3. L'organisation de la société phounoy sur le modèle du *müang* taï : le temps des Panya p. 121
Chapitre 4. Rive gauche, rive droite : systèmes politiques, claniques et tenure fonciere p. 143

DEUXIEME PARTIE – LES TRANSFORMATIONS RELIGIEUSES FACE AUX RECONFIGURATIONS POLITIQUES ET TERRITORIALES p. 190

Chapitre 5. Les purges religieuses des années 1960 : l'incompatibilité des cultes aux esprits et du bouddhisme p. 195
Chapitre 6. L'évolution des cultes avant les années 1960 : des ancêtres aux esprits du territoire p. 228
Chapitre 7. Les reconfigurations religieuses 1. Bouddhisation des officiants, nouvelle importance des cultes d'infortune p. 264
Chapitre 8. Les reconfigurations religieuses 2. Le cycle des cérémonies bouddhiques et l'omnipresence des ancetres p. 324

TROISIEME PARTIE – DES GARDIENS DES CONFINS AUX BATISSEURS DES PLAINES : LE TEMPS DE LA DETERRITORIALISATION p. 405

Chapitre 9. De la migration gratifiante à la migration stigmatisante p. 410
Chapitre 10. Dernière clef de l'intégration : la migration p. 443

CONCLUSION p. 487

Glossaire p. 496

Bibliographie p. 505

Table des matières p. 524

PREAMBULE

SUR LA ROUTE, TOUJOURS PLUS AU NORD...

De Vientiane, la capitale située dans la plaine du Mekong, en face de la Thailande, on prend le bus pour le nord. La première destination est Luang Prabang, ancienne capitale du royaume du Lan Xang qui régna longtemps sur le nord Laos, à dix heures de route. De Luang Prabang, ce n'est plus un bus, mais un camion aménagé qui amène les voyageurs jusqu'à la capitale de la province d'Oudomxay. La route serpente dans la montagne et le climat se fait plus frais. Puis, les flancs de montagnes s'adoucissent, disparaissent tout à fait, et l'on arrive dans la plaine d'Oudomxay. L'atmosphère de la ville d'Oudomxay tranche avec celles de Vientiane et de Luang Prabang, villes anciennes, peuplées majoritairement de Lao. Oudomxay est une ville qui connait une expansion rapide. Ville moderne, c'est en quelque sorte une "ville-carrefour" : haut lieu du commerce dans le nord du pays, elle est sillonnée par les camions qui partent et viennent de Chine et des autres provinces du Nord (Bokeo, Luang Namtha, Phongsaly) dont elle est le passage obligé. Ses deux centres névralgiques sont la gare routière et le marché.

La population de la ville reflète ce croisement des routes. Une grande partie des hôtels et des commerces est tenue par des Chinois; certains d'entre eux, venus de Chine et vêtus à l'occidentale, arpentent la "grande rue" poussiéreuse pour y "faire des affaires". Près du marché, de nombreuses femmes hmong des villages avoisinants, viennent proposer leurs légumes aux vendeuses installées qui font la moue en attendant de marchander âprement le pauvre contenu des paniers des paysannes. Le dit marchandage se fait généralement à l'aide des mains, les villageoises hmong parlant peu le lao. En général, les vendeuses du marché, rodées aux mécanismes de la vente, arrivent à rafler les légumes pour des sommes toujours inférieures à ce qu'escomptaient les paysannes, et il n'est pas rare de voir ces dernières, immobiles et déçues, contempler d'un air incrédule la petite monnaie déposée dans le creux de leur main. Du haut d'une colline, la pagode surplombe la ville et rappelle au voyageur désorienté que l'on se trouve bien dans une ville du Laos. Un peu plus au Nord seulement...

Revenons à présent à la station des bus. C'est un lieu de passage extraordinaire. Tôt le matin, les camions, rangés les uns à côté des autres, font gronder leur moteur en attendant la fin de leur chargement. Les gens prennent d'assaut le guichet des tickets. Non pas que les places à l'intérieur des camions soient limitées, mais il s'agit de pouvoir promptement s'installer afin de gagner les "bonnes places" - celles près de la cabine où la poussière de la route est moindre - et d'éviter de se retrouver à l'arrière où, tout au long du trajet, des nouveaux arrivants s'entasseront, assis sur les pieds et les sacs des premiers occupants, voire debouts sur le marchepied. Quant aux places dans la cabine du chauffeur, il ne faut pas y compter. Elles sont toujours réservées aux parents et amis du chauffeur ou à quelques jolies filles. On s'entasse donc tant bien que mal au milieu des ballots qui débordent du toit et gagnent l'intérieur du camion. Sacs de riz, de thé, pans de tôle, sacs de vêtements, lots de couvertures achetées à la dizaine, poulets et canards dans des paniers en osier, cartons entiers de friandises chinoises bon marché, tout un attirail que les gens qui en ont les moyens

ramènent dans leur province, dans leur village, comme cadeaux pour leur famille ou pour reconstituer les stocks de leur épicerie. Grâce à la proximité de la Chine, tout s'achète moins cher à Oudomxay.

EN ROUTE POUR PHONGSALY

Et voici le camion qui part pour Phongsaly. Il n'y en a qu'un seul par jour car le trajet est long et les petites villes intermédiaires, peu peuplées, ne justifient pas à elles seules des déplacements supplémentaires. Il est 8 h passées, le camion ne part pas car le chauffeur a disparu prendre un verre avec des amis rencontrés entre deux véhicules. Les occupants du bus patientent tranquillement en grillant des cigarettes ou en mâchonnant des friandises. Une mère remet de l'ordre dans la tenue de ses enfants. Quelques hommes échangent des questions dans un lao hésitant : "D'où viens-tu? Où vas-tu?". L'un est un soldat en permission qui va rendre visite à ses parents à Phongsaly, l'autre rentre dans son village dans le district de Boun Neua après avoir fait quelques travaux comme maçon pour une entreprise de construction de Luang Namtha. Tous deux appartiennent au groupe phounoy. Ils s'identifient rapidement comme tels, rient de leur méprise et reprennent leur conversation, en phounoy cette fois-ci et avec plus d'entrain. Bientôt, les autres passagers mettent leur grain de sel ; la majeure partie des passagers sont finalement des Phounoy. Quelques fonctionnaires lao, de retour de formation dans la capitale, tentent de participer : "lao vau gnang?" (Que dit-il?) en s'adressant à un voisin complaisant qui veut bien traduire.

Enfin, le chauffeur revient et le camion s'ébranle doucement. Nous sommes partis. La route n'est pas goudronnée. Il s'agit d'une piste défoncée par endroits, ce qui rend pénible la circulation : il faut ainsi dix heures pour parcourir la centaine de kilomètres qui sépare Oudomxay de Phongsaly. A chaque sursaut un peu brusque, les voyageurs pestent contre l'état de la route. Certains me confient leur sentiment de vivre dans l'une des provinces les plus pauvres et isolées du Laos. Il est vrai que le contraste est grand entre Phongsaly et Oudomxay, et les gens ne manquent jamais de souligner ces différences. Comme il ferait bon vivre à Oudomxay où l'on a l'électricité toute la journée, des magasins "où l'on peut acheter ce qu'on veut", où y a des transports en permanence et même l'avion. Autant d'images de la ville, « la vraie », qu'ils transmettent à ceux qui n'ont jamais quitté leur village, là-bas, et qui se mettent à leur tour à rêver.

La route longe la Nam Ou, l'une des plus importantes rivières du Nord Laos, qui se jette en contrebas dans le Mékong. Le camion s'arrête à un premier carrefour. Si l'on continue de longer le fleuve, on se dirige vers Muang Khoa, l'un des districts de Phongsaly, ancien chef-lieu de province au bord de la rivière, peuplé majoritairement de Lao. Mais le camion pour Phongsaly prend l'autre branche de la route et s'engage dans la montagne pour une difficile ascension. A certains endroits, la piste est si mauvaise qu'il faut descendre et pousser le camion. Pourtant, la route est relativement récente (1996) mais les pluies fortes de la mousson ravagent chaque année une piste qu'il faudrait constamment entretenir, ce que ne permettent pas les moyens financiers de la province. Auparavant, il fallait, pour accéder à Phongsaly, se rendre à Muang Khoa et de là remonter la Nam Ou en pirogue jusqu'à Hatsa, gros village tai lü à 6 heures de là. Il n'existait qu'un tronçon de route qui faisait la jonction Hatsa-

Phongsaly-Boun Neua et le reste de la province n'était accessible que par des sentiers pédestres. Mais depuis peu, les autorités chinoises s'intéressent au développement du réseau routier afin de favoriser le commerce de part et d'autre de la frontière. Ainsi, des entrepreneurs chinois sont venus construire les axes reliant Boun Neua à Boun Tai qu'ils essaient actuellement de rénover. Egalement, les projets de développement étrangers (le CCL, le projet Ausaid, EU, Lao-american Project[1]) pour ne citer que ceux que je connais, se sont progressivement installés dans la province depuis 1995 et aménagent de nouveaux axes routiers.

Après le passage d'un col, une petite plaine se découvre au regard des passagers et le camion effectue son premier arrêt, après quelques six heures de route. Nous sommes dans le chef-lieu du district de Boun Taï, agglomérat de villages peuplé par quelques deux mille familles. La partie la plus ancienne de la bourgade est le gros village taï lü au nord de la ville ; l'arrêt du bus s'effectue dans la partie la plus récente où ont été construits les bâtiments administratifs, les locaux d'une ONG et le marché couvert que cette dernière a fait aménager. C'est également dans ce quartier que les fonctionnaires, lao et phounoy, ont fait construire leur maison. Peu de passagers descendent et seuls quelques marchands taï lü s'approchent pour récupérer leurs marchandises. Le camion redémarre et la route serpente entre des collines boisées et les rizières ; encore cinq ou six heures et nous arriverons au terme de notre voyage. Les deux prochaines étapes sont les villages lü de Yo et de Boun Neua. De nombreux villages sont installés au bord de la route,: « Tous sont phounoy, me dit fièrement mon voisin, cela fait bien trente ans qu'ils sont venus cultiver les rizières dans ce coin. Ce sont des villages riches ». Ban Bomang est l'un de ces villages phounoy qu'il est, à première vue, difficile de distinguer des villages lü : maisons sur pilotis impeccablement alignées, jardinets fleuris et, çà et là, rangées sous les maisons, mobylettes et motoculteurs chinois. Pourtant au passage, je distingue deux villages qui s'avèrent d'aspect fort différents : il s'agit de villages habités par des Akha, groupe de langue tibéto-birmane, et que ces derniers ont été récemment déplacés et installés autoritairement dans les plaines afin de cultiver la canne à sucre.

AU MILIEU DES MONTAGNES, PHONGSALY

Passés le petit bourg lü de Yo et le chef-lieu du district de Boun Neua, le camion entame péniblement une longue ascension à travers les montagnes. L'atmosphère se rafraîchit, la brume apparaît. En haut de la crête, des sommets pelés par les essarts apparaissent et quelques villages phounoy, situés en bord de route, sont loin d'avoir l'aspect plaisant des villages des plaines. La route étant construite sur une crête abrupte, il n'y a de place sur les côtés que pour une maison à la fois, ce qui donne au village l'aspect d'une longue galerie. Des panneaux en bois indiquent les noms de ces villages récemment installés : kilomètre (lak) 22,

---

[1] Ces projets travaillent essentiellement dans les districts de Phongsaly, Boun Neua, Boun tai, Samphan. Le nord de la province – le district de Gnot Ou – reste encore peu accessible (la route est souvent coupée et, en saison des pluies, elle est complètement impraticable).

18, 13[1]. Après le dernier virage, la ville de Phongsaly apparaît. Située à une altitude de 1500 mètres environ, elle est située un peu en contrebas du sommet du Phou Fa (la "Montagne du ciel") qui est l'un des sommets les plus hauts des environs. Certaines personnes aiment à raconter qu'il était autrefois le lieu d'importantes réunions chamaniques phounoy ; la population n'en garde pourtant aucun souvenir. En tous cas, c'est actuellement au sommet du Phou Fa que la population d'origine chinoise de Phongsaly, les Ho, fêtent leur nouvel an. C'est aussi le seul lieu de la ville (si l'on excepte un minuscule musée dit "d'ethnologie" toujours désert et rarement ouvert) qui a été aménagé à des fins touristiques. Après avoir acquitté un droit d'entrée de 2000 kips, on emprunte un grand escalier de béton flambant neuf qui mène au sommet. De là, le département local de la culture a dressé un grand panneau de pierre qui "explique" l'histoire du Phou Fa. Le panneau fait la part belle aux Phounoy qui sont présentés comme les fondateurs de la ville. Depuis les hauteurs du Phou Fa, on imagine à peine les villages tant les montagnes pelées forment un écran qui ne laisse pas deviner l'horizon. Il faut donc, si l'on excepte les villages installés en bord de route, s'engager sur l'une des trois pistes cavalières qui partent de la ville pour se rendre dans les villages, au cœur du « pays phounoy ».

[1] Il n'est pas rare que les villages récemment installés en bord de route soient, de la facon la plus impersonnelle qui soit, tout simplement baptisés "km tant ou tant" selon une distance qui est calculée à partir d'un point zéro dans le centre ville. Par exemple, le village de Baka Luang est appelé "kilomètre 18" et le village de Chicho "kilomètre 11".

INTRODUCTION

En 1999, j'arrivais à Phongsaly avec pour idée d'étudier les Phounoy, une population de langue tibéto-birmane de 35.635 personnes selon le recensement de 1995[1]. Je venais d'abandonner mon terrain bolivien auquel j'avais consacré trois ans[2]. Encore imprégnée de mes séjours et de mes lectures sur la question de l'ethnicité dans ce pays où les "Indiens" (*indios*) sont les laissés-pour-compte de la société et où fleurissent de nombreux mouvements de revendications ethniques et syndicaux, je comptais transposer mes problématiques "bolivianistes" dans ce Laos que je connaissais peu. Je supposais que l'importante diversité ethnique de ce pays — qui compte une timide majorité de population lao et se compose pour l'autre moitié d'une grande diversité de groupes ethniques[3] — et le fait que se mettait en place – après des années d'un gouvernement rigide et d'un fort repli sur soi – une timide ouverture sur le monde extérieur, devaient entraîner des mouvements de revendication ethnique importants. Dans un projet de recherche remis à l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD*), j'écrivais :

> « Si la littérature ethnographique relate tout au long du 19ème et du 20ème siècles la présence récurrente de "troubles" au sein des minorités, aujourd'hui, les différents observateurs relèvent tous une apparence de forte docilité et passivité de ces populations. Paradoxalement, les politiques gouvernementales n'ont peut-être jamais autant porté atteinte aux minorités du pays. Le modèle économique de développement repose sur un modèle d'agriculture "moderne" supposé pratiqué par l'ethnie dominante lao : la riziculture irriguée, qui ne

---

[1] Le choix de travailler sur les Phounoy résulte des circonstances. Fin 1999, au Laos, il était impossible de réaliser des séjours prolongés dans les villages sans être intégré à un projet de coopération. Un projet de développement travaillant dans le district de Phongsaly m'ayant assuré (avant de se rétracter ultérieurement) qu'il pouvait me faire bénéficier d'autorisations pour accéder aux villages en échange d'informations sur ceux-ci, je décidais de travailler dans le district de Phongsaly et sur les Phounoy.

[2] Bouté, 1998, 1999 et 2004.

[3] Selon le recensement officiel de 1995, le Laos comporte 47 groupes ethniques, répartis dans 4 familles ethnolinguistiques : Taï-Kadaï (66,2 % de la population totale du pays), Austroasiatiques (22,8 %), Miao-Yao (7,4 %) et Sino-Tibétains (2,9 %). Les Lao, dont la langue appartient à la famille linguistique taï-kadaï, représentent 52,5 % de la population du Laos.

* Pour l'UR 107 « Constructions identitaires et mondialisation » (resp. M.-J. Jolivet), programme de Y. Goudineau.

représente qu'une petite partie des terres cultivées. La pratique de l'essartage étant considérée – aussi bien par les développeurs que par les dirigeants – comme une pratique archaïque, les minorités ethniques montagnardes sont "invitées" à rejoindre le paysan lao dans les plaines. La riziculture présente notamment l'avantage de fixer les villages, ce qui permet au gouvernement autant de les faire bénéficier des infrastructures d'éducation et de santé, que de mieux contrôler ces populations auparavant éloignées des axes de communication. Les objectifs gouvernementaux sont ainsi en accord avec les injonctions de la Banque Mondiale et du PNUD, qui le pressent de procéder à une allocation des terres afin de faire émerger un marché de la terre susceptible d'attirer les investisseurs et de garantir un meilleur usage en matière de production agricole et de protection de l'environnement. Or, les populations, les Lao comme les ethnies minoritaires, semblent être "hors du débat". Ouverture récente du pays, réduction des surfaces cultivées, nouvelles politiques économiques, populations non concertées : on peut avancer l'hypothèse que les conditions seraient réunies pour une mobilisation autour de concepts identitaires ».

Telles étaient les pistes de recherche que j'avais en tête en arrivant à Phongsaly. Je ne disposais que d'informations éparses et vagues sur les Phounoy, réunies à partir des rares articles que j'avais pu trouver. Soldats de l'armée birmane en fuite puis alliés du royaume de Luang Prabang au 19ème siècle, les récits recueillis par M. Ferlus (1971, 1977*a*) les montraient combattant les Hô, bandits yunnanais déferlant de Chine ; dans le même temps, ils semblaient avoir eu d'étroites relations avec les Taï Lü, puissants habitants de la principauté taï des Sipsong Panna (dans l'actuelle province du Yunnan, Chine). H. Roux (1954), dont les observations dataient des années 1920, décrivait leur société comme très structurée ; ils possédaient un vaste territoire, sous-divisé en territoires de clans. Les Phounoy avaient des chefs prestigieux et, malgré leur allégeance au roi de Luang Prabang, faisaient montre d'une autonomie certaine. D'après H. Roux toujours, ils pratiquaient un bouddhisme proche de celui des Taï Lü et faisaient également des rituels destinés aux esprits de la maison, du village et du territoire.

Commençant mes enquêtes de terrain, je fus frappée par le décalage entre ce que j'avais pu lire et la réalité à laquelle j'étais confrontée : les jeunes gens ignoraient leur appartenance clanique, l'existence des esprits était farouchement niée et renvoyée à un tissu d'absurdités et, enfin, les villages offraient un aspect désolé : ils s'étaient vidés en quelques années de la moitié de leur population, les derniers habitants dénigrant leur mode de vie et rêvant de s'enfuir à leur tour vers des horizons plus riants, de vivre comme des Lao, ainsi qu'ils l'affirmaient. J'espérais trouver une population en lutte, fière de son identité et porteuse de revendications : je me

heurtais à des villageois désireux de quitter leur village et devançant les injonctions gouvernementales, avides de se fondre dans la grande masse des populations taï des plaines. Entre la société très structurée d'autrefois et la situation actuelle, que s'était-il donc passé ? Comment expliquer la rapidité de tels changements ? Par quels biais s'étaient opérées ces transformations ? Telles étaient les questions qui allaient structurer ma recherche de thèse, qui se veut donc une étude sur le changement social à partir de l'exemple Phounoy.

L'ethnologue face aux sociétés du changement

Les différences entre la société phounoy du début du siècle et celle que j'observais étaient donc importantes : passage d'une société clanique et patrilinéaire à une société lignagière à tendance indifférenciée, disparition de nombre de "cultes aux esprits", transformation des fonctions des officiants rituels, etc. Ces changements spectaculaires et rapides – ils s'étaient produits en moins d'une quarantaine d'années – je les ai tout d'abord imputés à une pression extérieure, massive et conjoncturelle : leur seule origine plausible, me semblait-il, était la prise de pouvoir par les communistes, survenue dès les années 1960 dans la province de Phongsaly. Cependant, il m'apparut que cette explication était loin d'offrir des réponses à toutes les questions que suscitait le "cas" phounoy : par exemple, si la conduite par les communistes de purges religieuses dans les années 1960 pouvait, en apparence, expliquer le rejet des cultes aux esprits par les Phounoy, elle ne permettait pas de comprendre pourquoi ceux-ci avaient été la seule population de la province à avoir accepté si volontiers ce rejet ; de même, l'élimination des anciennes institutions politiques par le nouveau régime n'expliquait pas, à mon sens, la disparition des clans. L'avènement de la République populaire du Laos, qui succédait au protectorat français qui s'était lui-même substitué à un royaume indépendant, avait sans doute joué un rôle dans ce processus ; il m'apparaissait cependant que, des différents groupes de la région, c'était chez les Phounoy qu'il avait eu le plus d'impacts, tout comme c'était chez ceux-ci que l'on pouvait observer le plus vif désir d'intégrer le monde taï des plaines.

Appréhender le changement, ou plutôt prendre la mesure des changements actuels, en chercher les racines ou en découvrir les mécanismes, nécessitait de s'intéresser à l'histoire du groupe. Le recours à l'histoire m'apparaissait d'autant plus évident que j'avais été baignée dans la littérature ethnologique américaniste. En 1978, était publié un numéro spécial de la revue *Annales de l'ESC* consacré à l'anthropologie historique des sociétés andines, dans lequel de nombreux anthropologues français mettaient l'accent sur la nécessité d'opérer un retour sur le passé pour comprendre les sociétés contemporaines dans lesquelles ils travaillaient[1]. En 1990, N. Wachtel, dans son ouvrage sur les Indiens Chipaya de Bolivie, *Le retour des ancêtres*, se proposait dans une même perspective de suivre la méthode d'histoire régressive dessinée par M. Bloch (1968 : XIV) « afin de définir, sur la base d'un matériau à composante historique et anthropologique, le modèle auquel se conforme la société chipaya, d'en étudier la genèse et de suivre son évolution à travers les temps de l'histoire » (1990 : 41)[2]. Déroulant ainsi le fil de l'histoire de la société phounoy, depuis l'époque à laquelle mes sources me permettaient de remonter (soit vers la moitié du 19ème siècle) jusqu'à la période contemporaine, je réalisais que le changement (ou les changements) n'était pas dû aux aléas de l'histoire, qu'il ne consistait pas en ruptures d'ordre événementiel, mais qu'il était progressif et continu. Les descriptions de la société phounoy faites au début du 20ème siècle, instantanés figés qui pouvaient donner au lecteur l'impression qu'il s'agissait là d'une société "traditionnelle", prirent alors une autre dimension. Replacée dans un "avant" et dans un "après", la société "traditionnelle" phounoy de 1924 s'avérait avoir été une société en pleine mutation. Cette compréhension du passé me permit, en retour, une tout autre interprétation des changements contemporains : la société phounoy n'avait pas subi de plein fouet un changement important qui serait survenu avec la prise de pouvoir par les

---

[1] Comme le résumera plus tard A.-C. Taylor, « depuis le transformisme des Lumières jusqu'à l'histoire structurale, en passant par l'évolutionnisme, le diffusionnisme ou le culturalisme historique, la visée fondamentale de l'ethnologie a toujours été d'expliquer « le singe par l'homme », de remonter le cours du temps à partir d'un présent donné pour séparer le vrai « dur » historique du « mou » événementiel » (1988 : 187).

[2] Parmi les ethnologues travaillant en Asie du sud-est, R. Rosaldo, dont les recherches portent sur les Ilongots (Philippines), est l'un des premiers à avoir proposé une approche ethnohistorique, reprochant aux monographies consacrées aux Nuers, aux Ashanti, ou aux Kachin « to deduce the features of long-term social structure from empirical observations made within a narrow slice in time » (1980 : 10).

communistes ; elle était depuis presque un siècle prise dans un processus de changement continu dont les transformations des années 1960 n'avaient été qu'un point d'orgue. Les Phounoy, en bref, étaient et sont une *société du changement*, qu'il convient d'aborder avec un autre regard que celui ordinairement porté sur les sociétés montagnardes d'Asie du Sud-Est, perçues comme sociétés de la tradition.

Les changements qui m'apparaissaient tout d'abord brutaux entre la société du début du siècle et celle que je découvrais en 1999 ne sont finalement – et c'est ce que j'essaierai de montrer – que le résultat d'un même processus dont seules les modalités ont changé. Et cCe qui est au fondement du changement – c'est là mon hypothèse – c'est la relation à l'Autre. Souhaitant éviter d'appréhender les changements en terme de simple "acculturation" ou de tenter d'isoler les éléments de la société qui auraient "résisté" à ce phénomène[1], j'essaierai de montrer, tout au long de cette thèse, que les Phounoy se perpétuent dans leur relation aux populations dominantes, auxquelles ils s'ingénient à emprunter leurs caractéristiques. Ces "Autres" n'étant pas les mêmes selon les époques (aux principautés taï lü ont succédé le royaume de Luang Prabang, le protectorat des Français puis le régime communiste du Pathet Lao), ainsi en est-il des Phounoy ; c'est en changeant que les Phounoy restent eux-mêmes. Cette étude illustre autrement dit comment une société peut perdurer dans "l'inconstance" (selon l'expression de Viveiros de Castro, 1993), l'adoption par les Phounoy de normes et de valeurs de la société lü puis de la société lao étant la condition même d'une ethnogenèse continue.

---

[1] Je m'inscrivais de ce fait dans l'approche préconisée par J. Clifford (1988: 344) : « Stories of cultural contact and change have been structured by a pervasive dichotomy : absorption by the other or resistance to the other (...) How do stories of contact, resistance, and assimilation appear from the standpoint of groups in which exchange rather than identity is the fundamental value to be sustained? ». Les écrits relatifs à l'étude des populations minoritaires de la Péninsule ne me satisfaisaient pas de ce point de vue. Soit les sociétés étaient approchées comme des corps isolés fermés sur eux-mêmes (on en trouvera l'illustration dans certains ouvrages monographiques, notamment ceux de Izikowitz [1951], de Lemoine [1972], de Wall [1975], de Kammerer [1986] et de Durrenberger [1989]) ; soit, lorsque les phénomènes de changements avaient été pris en compte, ils avaient souvent été traités comme des phénomènes ponctuels passés dont les effets étaient conjoncturels, ou alors ils étaient inversement traités comme des phénomènes récents et nouveaux, nés de l'action unilatérale des politiques d'Etat, des actions de développement ou du tourisme, dont les groupes ethniques seraient les victimes passives (on peut en trouver l'illustration dans plusieurs articles publiés dans des ouvrages collectifs comme ceux édités par McKinnon & Bhruksasri [1983], McKinnon & Vienne [1989] ; Evans & al. [2000] ; Michaud [2000], Kammerer & Tannenbaum, [1996, 2003]).

Ce type de société vouée au changement n'a généralement pas retenu l'attention des ethnologues. Sans doute, les membres de ces sociétés apparaissent-ils aujourd'hui trop "semblables" aux populations majoritaires des Etats dans lesquels ils se trouvent intégrées et de ce fait peu dignes d'intérêt. Pour E. Viveiros de Castro (1993 : 372), trop d'ethnologues pensent que « une fois converties en d'autres qu'elles-mêmes, les sociétés qui ont perdu leurs traditions les ont perdues sans retour ; qu'il n'y a pas de revirement, que la forme antérieure a été mortellement atteinte ; le mieux qui puisse advenir est l'émergence d'un simulacre inauthentique de la mémoire, dans lequel l'"ethnicité" et la mauvaise conscience se disputent l'espace de la culture perdue ». Et ainsi, Au début de mes recherches, je pouvais entendre touristes, chercheurs ou membres d'ONG s'étonner de mon intérêt pour les Phounoy. Que pouvais-je donc bien étudier ? Les Phounoy n'étaient-ils pas complètement "laocisés" ? Même si elles n'ont au premier abord rien d'attirant pour le chercheur, l'étude de ces sociétés permet d'échapper au schéma classique opposant populations "ethniques" des montagnes et populations taï des plaines, ou minorités opprimées et dominants assimilateurs. Il ne s'agit en effet pas de ces sociétés données pour traditionnelles car ayant supposément su conserver mémoire et coutumes ; il ne s'agit pas non plus de ces sociétés "en résistance" où se constitue (ou tente de se constituer) un « nous » revendicatif afin de repousser la menace de disparition face à une société globale, sociétés si prisées par les chercheurs s'intéressant aux phénomènes de constructions identitaires. Non, les Phounoy font partie de ces sociétés qui n'attirent pas l'attention de prime abord ; loin de résister à certaine forme d'acculturation que l'on pourrait percevoir comme une dissolution de l'identité du groupe, ils semblent au contraire appeler cette transformation de leurs vœux. Mais ce que l'étude de telles sociétés dont le fondement est la relation à l'autre et non la "coïncidence à soi", nous apporte justement de précieux, c'est, à partir d'une approche à la fois historique et synchronique, la possibilité de dépasser la simple compréhension des relations entre population majoritaire et minorités comme étant nécessairement des rapports d'exploitation de celles-ci par celle-là et, partant, de résistance de celles-ci contre celle-là. Montrer comment la société phounoy s'inscrit dans une temporalité singulière c'est mettre au jour les mécanismes de changement et de continuité et donc accéder aux ressorts de pensée et d'action de cette société.

Une thèse en trois pans

J'ai choisi de traiter du changement social chez les Phounoy en distinguant trois grands thèmes, qui correspondront chacun à une partie de la thèse. Ces thèmes sont : l'organisation socio-politique, l'organisation religieuse et l'organisation territoriale. Ils sont bien sûr liés les uns avec les autres, chaque partie ne faisant que mettre plus particulièrement l'accent sur l'un d'entre eux. On verra, en général, que les changements (socio-politiques, religieux, territoriaux) se comprennent par la prise en compte de trois éléments étroitement imbriqués : une action ponctuelle du pouvoir (l'octroi du statut de garde-frontières et les privilèges politiques et territoriaux qui s'ensuivirent à la fin du 19ème siècle, le démantèlement de l'organisation politico-territoriale des Phounoy et les purges religieuses dans les années 1960, la politique de déplacements des populations depuis cette même époque) ; la volonté des Phounoy d'aller dans le sens du pouvoir et de correspondre au modèle dominant (volonté d'obtenir des postes dans l'administration, volonté de se dire aussi bouddhiste que les Lao, volonté de pratiquer la rizière en plaine comme les lao) ; l'état de la société au moment où ces actions surviennent, état qui est en partie déterminé par l'effet d'actions antérieures des pouvoirs de la région et qui conditionne les modalités d'adaptation des Phounoy aux décisions étatiques. La dialectique de la relation entre les Phounoy et le pouvoir n'est pas non plus univoque : si la société phounoy évolue au gré des changements de pouvoir, je tâcherai de montrer que les transformations induites par cette relation entraînent à leur tour une modification de la structure de la société phounoy.

Au traitement de ces différents thèmes correspondront trois grandes périodes de l'histoire phounoy : de la constitution de l'entité phounoy aux années 1950, des années 1950 à la fin du 20e siècle, et la période actuelle. Mais la nécessité de toujours se référer à la situation antérieure pour comprendre pourquoi la société phounoy répond de telle ou telle manière, ou évolue dans tel ou tel sens, impliquera de constants retours en arrière. Ainsi, dans cette thèse, je n'ai pas procédé à une analyse du changement en établissant une chronologie de la société phounoy – en partant du présent pour aller à rebours jusqu'au plus lointain passé – ou en retraçant une histoire linéaire du groupe. Dans chacune des trois parties analytiques que j'ai choisi de distinguer j'ai opté pour une double approche – historique et synchronique – et pour un point de vue à la fois local et global, impliquant que la société phounoy est toujours mise en perspective avec la société dans laquelle elle se trouve intégrée à l'époque considérée.

Le groupe phounoy n'apparaît en tant que tel que vers la fin du 19e siècle. M'interrogeant sur ce qui a pu être à l'origine de la constitution du groupe, j'ai tâché de suivre dans une première partie le fil des changements survenus dans la région à cette époque. Il s'est agi de rendre compte et de l'histoire politique et des implications de cette histoire pour les différentes populations. On verra que c'est dans le jeu d'une relation spécifique avec les pouvoirs dominants de la région qu'apparaît et se constitue l'entité phounoy. C'est l'histoire de cette construction que j'analyse, en montrant qu'une logique de la relation entre les Phounoy et les populations politiquement dominantes se met en place dès la naissance du groupe et en fait de par les conditions même de cette naissance. Cette logique se fonde sur une conception qui pose le pouvoir comme une puissance nécessairement extérieure qu'il faut faire sienne. Ceci implique de participer autant que faire se peut à ce modèle de pouvoir de sorte à en accaparer les outils et les moyens.

Dans une deuxième partie, je m'interroge sur les effets, sur les pratiques religieuses phounoy, de la disparition de l'espace politique et territorial qui avait vu la naissance du groupe. Pouvoirs politiques et rituels ayant été étroitement imbriqués, on peut se demander ce que deviennent officiants, rites et esprits lorsque la configuration politico-territoriale dans laquelle ils s'inscrivaient disparaît ? Les Phounoy, à l'instar des révolutionnaires du Pathet Lao, considéraient qui plus est que leur intégration à l'ensemble national passait par une pratique du bouddhisme exclusive de toute autre pratique religieuse. Répondre aux attentes du nouveau régime tout en cherchant à maintenir, en les transformant, des rites qui permettent l'obtention de la prospérité (c'est-à-dire continuer certaines pratiques rituelles jugées non orthodoxes) : telle semble avoir été l'attitude des Phounoy. On cherchera donc à décrire les mécanismes ayant présidé à la refonte de leur système religieux et qui ont permis que ses éléments s'articulent sur les nouvelles conditions politico-territoriales. Ceci a notamment impliqué une nouvelle manière de concevoir les forces spirituelles pensées comme maîtres du territoire.

Espace politique, territorial et rituel : ce que l'ancien pouvoir avait mis en place, le nouveau régime s'est donc attaché à le défaire et, aujourd'hui, ce qui avait été au fondement de l'émergence et de la constitution du groupe phounoy a disparu. Dans une troisième et dernière partie, il s'agira de montrer les formes contemporaines que prend cette problématique de la relation des Phounoy au pouvoir en montrant que

paradoxalement, être au service du pouvoir aujourd'hui les conduit à quitter massivement leur territoire traditionnel et à redéfinir leurs représentations d'eux-mêmes et des autres.

Le terrain : la méfiance face au chercheur

La recherche en ethnologie n'est pas vue d'un bon oeil au Laos, et presque aucun chercheur n'avait fait, depuis 1975, de longs terrains avec le statut d'ethnologue. Arrivée au Laos en juillet 1999, je n'ai pu commencé mes recherches de terrain qu'en décembre, cherchant dans ce laps de temps à intégrer différents projets (un projet de recherche IRD mené à Houaphan, un projet de développement mené a Phongsaly). Dans l'attente des réponses, qui s'avérèrent être négatives,[1] je patientais à Vientiane en apprenant le lao et en épluchant la littérature sur le pays. Finalement, grâce au soutien de H. Rattanavong, je réussis à obtenir une autorisation de recherche de l'Institut de Recherche sur la Culture à Vientiane. Si, depuis les années 1990, le pays s'était un peu ouvert aux projets de recherche menés par des chercheurs occidentaux, l'Etat n'en renonçait pas pour autant à surveiller étroitement ces activités. On tâcha de me faire accompagner par un des membres de l'Institut de Recherche sur la Culture. Fort heureusement, aucun d'entre eux ne tenait à se rendre dans une province aussi éloignée de la capitale que celle de Phongsaly, surtout pour les maigres *per diem* que je pouvais offrir en compensation[2]. Arrivée à Phongsaly, le département provincial de la culture tint également à me faire accompagner systématiquement par un de ses membres durant toute la durée de mon séjour. Les premières enquêtes furent catastrophiques : mon accompagnateur ne me laissait pas parler directement aux villageois, notait toutes mes questions sur un calepin, choisissait de traduire celles qui semblaient lui convenir, donnait des réponses qui n'avaient pas grand chose à voir avec celles des paysans, etc. Je modifiais mon itinéraire et choisis de me rendre dans les villages les plus éloignés des routes, espérant fatiguer mon accompagnateur par de longues marches sur des versants escarpés. En effet, de retour dans la ville de Phongsaly, celui-ci estima que je pouvais désormais mener seule mes enquêtes… J'ai donc conduit mon travail de terrain sans représentant de l'Etat mais accompagnée

[1] La seule réponse positive que j'obtins était de mener une enquête sur la réaction des spectateurs laotiens face à un spectacle mettant en scène des préservatifs géants. J'étais loin de mes thèmes de recherche...

[2] Il fallait en effet deux journées de bus pour rejoindre la ville d'Oudomxay et une journée de camion pour atteindre la ville de Phongsaly. De Phongsaly, 7 heures de marche pour atteindre le village où j'avais choisi de me fixer, et en moyenne 4 à 5 heures de marche pour atteindre d'autres villages. Soit, en tout 4 jours de trajet entre Vientiane et Phongsaly. Durant la saison des pluies, ces délais s'allongent considérablement et il m'a parfois été impossible de me rendre dans les villages (ou d'en partir) à cause des rivières en crues.

d'un interprète, Bouangueun, durant les cinq premiers mois. Ce n'est qu'une fois familiarisée avec la zone et ses habitants que j'ai mené seule mes enquêtes, en lao[1].

Etais-je un hôte indésirable ou pas, rien ne me permit tout d'abord de le deviner. Je fis mes premières entrées dans les villages, bardée de papiers officiels, de tampons rouges de l'administration[2]. Mais bientôt lasse de m'imposer ainsi, je crus possible d'assister à la célébration du Nouvel An dans le village de X en omettant volontairement de montrer mes papiers officiels. A la nuit tombée, je fus dûment expulsée du village par une poignée de représentants zélés du Parti et trouvai refuge dans une ancienne cahute dans des friches. Je m'en tirais relativement bien : j'appris plus tard du Directeur du Département de la Culture de la province, hilare, qu'un touriste égaré dans un village hô avait été saisi par les villageois, puis, les bras et les pieds accrochés à une perche, ramené triomphalement comme un gibier de choix au centre de police de la province. C'est que, régulièrement, les autorités provinciales lançaient des messages radiophoniques invitant les villageois à se méfier des Occidentaux, représentants de l'impérialisme et potentiels fauteurs de trouble[3]. En fait, tout le monde soupçonnait tout le monde. On me prenait pour une espionne au service des Français (« désireux de reconquérir Phongsaly ») ou du gouvernement lao ; « méfie-toi des espions dans le village », me répétait la famille chez laquelle je vivais ; « le gibier, il faut le cacher à cause des espions dans le village », me disait le vieux Sangfa qui habitait la maison d'à côté ; « Mayseng te dit qu'il a tout oublié du passé ? C'est faux ! m'expliquait Thitpan. Il a juste peur que tu répètes cela au gouvernement et que celui-ci sévisse ». Opium, surface des champs et nombre de buffles qu'on dissimule pour payer moins de taxes, passé, pratiques religieuses non « conformes » : tout était à cacher, tout était susceptible d'être rapporté aux autorités. Et le soupçon d'espionnage semblait jouer le rôle traditionnellement dévolu à l'accusation de sorcellerie.

---

[1] La plupart des Phounoy comprennent et parlent le lao. Pour certains entretiens, menés auprès de personnes âgées ne maîtrisant pas cette langue, j'ai travaillé avec un interprète phounoy.

[2] Munie d'une autorisation de recherche du Ministère de l'Information et de la Culture, il me fallut faire viser ce papier et demander de nouveau une autorisation des services de la culture de la province, puis du district de Phongsaly.

[3] Cette défiance n'est pas particulière, il faut le souligner, à la province de Phongsaly. Un an plus tard, ce fut deux autres doctorants français qui étaient tout bonnement expulsés de la province voisine d'Oudomxay, sous le fallacieux prétexte de prosélytisme.

La conduite des enquêtes relatives à mes différents thèmes de recherche ne fut donc pas sans poser plusieurs problèmes. Tout ce qui concernait le passé s'avéra être le plus délicat à aborder. Décrits comme étant autrefois les garde-frontières du royaume de Luang Prabang, puis comme le groupe favori des Français qui s'installèrent dans la région, les Phounoy d'aujourd'hui affirmaient avoir été les plus ardents partisans du Pathet Lao et ce, depuis son arrivée dans la province, l'une des premières à être « libérées » par les forces communistes. Ils avaient décidé de changer et n'entendaient nullement revenir sur un passé ou des pratiques que l'Etat leur avait décrites comme archaïques ou profondément anti-révolutionnaires. Tout ce qui était relatif au passé pré-révolutionnaire était tu. Il est vrai que certains aspects de leur histoire sont méconnus de la plupart des Phounoy de moins de quarante ans. Mais pour les autres, comment décrire les silences lourds d'embarras, les tentatives maladroites pour bondir sur n'importe quel autre sujet, le repli immédiat dans un mutisme glacial des personnes que j'interrogeais, au début assez innocemment ? Bondissant sur des indices qui s'échappaient au détour d'une conversation je me rappellerais alors plus d'une fois le constat amer de Michel Leiris : « Pourquoi l'enquête ethnographique fait-elle si souvent songer à une enquête policière ? » [31 mars 1932].

En raison des politiques foncières menées ces dernières années, les paysans se montraient aussi évasifs sur d'autres sujets tels que la chasse (réduite en raison de la confiscation – plus ou moins réussie – des fusils des paysans par l'administration), la pratique de certaines cultures (l'opium, que tous cultivaient jusqu'en 2002) et le paiement des taxes (qui faisait l'objet de dissimulations de la part des paysans qui ne comptaient nullement me révéler leurs manœuvres).

Les choses se passaient tout autrement dans le domaine religieux, mais aboutissaient à une même conclusion. A chaque cérémonie bouddhique, comme à chaque petit rituel, mes interlocuteurs déversaient sur moi un flot de paroles continues avant même que j'ai pu poser la moindre question. Ces torrents de paroles se réduisaient souvent au même discours : on tâchait de me convaincre qu'il y avait peu de lieux au Laos où les règles bouddhiques était aussi pures et aussi scrupuleusement observées que chez les Phounoy et qu'à l'inverse les cultes aux esprits y étaient totalement bannis. Pourtant, mes interlocuteurs commettaient des "gaffes " qui éveillaient mon intérêt. Pour prendre un exemple, lors du Nouvel an,

assise patiemment près de deux anciens du village de Xay, je les aidais à confectionner un petit autel en découpant les feuilles de bananier. Enchantés de mon intérêt, les deux vieillards se montraient volubiles ; ils en vinrent à m'expliquer que l'autel était pour l'esprit de la forêt (*hiasong dat*), que ce dernier apparaissait sous la forme d'un oiseau blanc au bec dégoulinant de sang, etc. C'était la première fois qu'on prononçait le mot « esprit » (*dat*) en ma présence, et je relançais avec curiosité les anciens. Le moine qui présidait à d'autres préparatifs bondit soudainement et se mit à hurler que chez les Phounoy, on était bouddhiste, que les esprits n'existaient pas et que si, en France, on célébrait les esprits à longueur de temps (déduction faite d'après mon intérêt pour ces questions), ici, grâce au Bouddha, c'était différent ! Les anciens se recroquevillèrent près de l'autel et je n'osais plus poser de questions ce jour-là. Un bouddhisme qu'on brandissait comme un paravent et des esprits dont on n'osait parler voilà qui ne manquait pas d'attirer mon attention.

Il n'était que de l'avenir dont les Phounoy ne refusaient pas de parler. Lors des pauses aux champs ou assis devant le foyer, les gens aiment à évoquer les projets de la famille. De mon côté, j'évitais de lancer trop souvent des discussions sur le passé, la politique ou les esprits, car je n'aurais pas manqué, à terme, d'être dénoncée aux autorités provinciales par ceux qui estimaient ces questions subversives. J'écoutais donc ceux qui le voulaient évoquer leurs fils, leurs filles, frères et sœurs, leurs parents : tous partis, tous absents du village. « Je suis seul, je n'ai plus de cousins ici, personne pour m'aider pour les champs, je voudrais partir » ; « Avec qui me marier ici, tous les jeunes sont partis ? ». En Bolivie, on me disait : « Quand tu reviendras, nous serons tous morts » ; ici, on me disait : « Quand tu reviendras, nous serons tous partis ». Et il est vrai qu'en cinq ans, j'ai vu plusieurs villages disparaître. Les rituels auxquels j'ai le plus souvent assisté étaient les cérémonies de départ de ceux qui quittaient leur village pour toujours.

Malgré ces difficultés, malgré les peurs et les suspicions des villageois, c'est tant aux sujets dont les Phounoy parlaient ouvertement qu'à ceux qu'ils refusaient d'aborder que je m'intéressais. Ce me semblait en effet que ce qui motive les discours autant que ce que les gens s'obstinent à cacher devait être révélateur des éléments cruciaux d'une société.

En raison de mes thématiques, j'avais choisi d'avoir à la fois un terrain d'étude restreint – l'espace d'un village et ses habitants – et un terrain d'étude élargi au

district et à la province. Après avoir effectué une première mission exploratoire dans une vingtaine de villages phounoy dans le district de Phongsaly et réalisé des entretiens avec les autorités de ces villages, je me suis fixée plus longuement dans le village de Thongpi, qui avait pour avantage d'être encore sur son emplacement originel et d'avoir été le lieu de résidence d'un des plus importants dignitaires phounoy du début du siècle, le Panya Soulinya. J'y ai effectué six séjours pour une durée totale d'un an.

Il m'a fallu beaucoup de temps et d'efforts pour vaincre la méfiance des paysans à mon égard et apaiser leurs craintes. J'étais logée, comme il se doit, chez le chef du village, Thitpan. Il s'avéra que ce dernier était également le responsable laïc de la pagode en même temps que le descendant d'un officiant rituel dont la fonction avait disparu. J'observais les va-et-vient de ceux qui venaient solliciter les compétences rituelles de mon hôte. Pendant la journée, je "misais" sur la valeur travail pour mon intégration : je mettais un point d'honneur à partir aux champs avec les villageois au petit matin et ce, chaque jour. J'eus ainsi l'occasion de participer à un cycle agricole complet, depuis la défriche de la forêt jusqu'à la récolte. Cela n'allait pas sans quelques inconvénients : dans les premiers temps, j'étais trop épuisée en rentrant des champs pour avoir le courage de mener le moindre entretien[1]. Cette politique de travail aux champs porta cependant ses fruits. Ma famille d'adoption, puis de nombreux habitants du village, se montrèrent peu à peu fiers d'avoir su attirer chez eux un étranger qui pouvait se rendre utile ; je travaillais chez les uns et les autres et, le soir venu, conduisais mes "entretiens"[2]. J'étais invitée aux fêtes et aux rites qui ne manquaient pas de survenir. Je fus bientôt connue dans les villages voisins comme « la *falang* [étrangère] qui sait faire les champs » ; auréolée ainsi d'un certain prestige, je

---

[1] Durant les mois de juin et de juillet, ainsi qu'au début d'août, mon rythme de travail se relâcha également. Les champs ne donnent pas encore leurs fruits et les réserves de l'année précédente sont épuisées ; comme tout un chacun, j'avais faim. J'imitais les paysans qui sur le chemin des champs partaient chacun de leur côté à la recherche d'un petit "extra" (fruits en forêt, champignons, miel), et se cachaient pour manger, seuls et à leur aise, le produit de leur collecte. Le temps consacré aux entretiens diminua sensiblement.

[2] En raison du climat de méfiance que j'ai précédemment décrit, je jugeais plus prudent de procéder à des discussions informelles. Je notais tout ensuite dans les fourrés qui servaient de "w.c." aux villageois. Quelques tentatives, plus tard, pour utiliser, avec les personnes que je connaissais le mieux, un magnétophone, se révélèrent des échecs. Mes interlocuteurs se figeaient et débitaient alors les discours du Parti. C'est aussi en raison des craintes et hésitations de mes interlocuteurs que je cherchais à vérifier systématiquement chaque information auprès d'un maximum d'autres personnes.

n'y rencontrais plus cette hostilité sourde si prégnante au début de mon terrain. Une fois qu'il fut établi que je ne représentais plus un danger potentiel, les langues se délièrent et le moine du village en vint même à devenir un des mes informateurs principaux pour tout ce qui concernait les rites aux esprits !

Par la suite, j'ai effectué cinq à six courts séjours (d'une semaine à quinze jours) dans d'autres villages phounoy du district de Phongsaly[1], souhaitant vérifier si certaines informations n'étaient pas le fait de particularités de Thongpi et aussi étendre le champ de l'enquête. Les récits qui m'étaient contés à propos du passé, recueillis au cours d'entretiens individuels dans les villages, étaient, par exemple, systématiquement comparés afin de dégager certains éléments factuels et de relever des particularités locales.

Lors de mes allers et retours, je résidais dans la ville de Phongsaly où je commençais à connaître plusieurs familles. Des séjours ponctuels ont également été effectués dans les districts des plaines de Boun Neua et de Boun Taï, tant dans les villages phounoy installés depuis les années 1960 que dans les gros villages lü (Boun Neua, Boun Taï, Yo et Xiengpi). Dans le cadre d'une mission d'évaluation conduite pour un projet de développement de l'Union Européenne, j'ai pu également mené durant deux mois plusieurs enquêtes dans neuf villages (taï lü, phounoy, laopan et akha) de ces deux districts (Bouté, 2001). En 2002, grâce à une bourse de l'Ecole française d'Extrême-Orient, j'ai effectué un nouveau séjour de deux mois dans le district de Phongsaly afin de compléter certaines données. Enfin, en 2005, lors d'une mission réalisée pour l'UQAM (Université du Québec à Montréal) et le CNRS, destinée à évaluer le couvert forestier et l'évolution des pratiques agricoles dans le district de Phongsaly, j'ai conduit de nouvelles enquêtes dans plusieurs villages phounoy et ai pu prendre la mesure des derniers changements, notamment agricoles et migratoires.

Enfin, lors de mes différents déplacements dans le pays, j'ai procédé à des entretiens auprès de Phounoy vivant dans les villes d'Oudomxay, de Vientiane et de Luang Prabang.

---

[1] Dans les villages de la rive droite : Chapou, Xay, Kioupôt, Panya Si, Kounoum Noy. Dans les villages de la rive gauche : Kiou, Namhoung et Houaylou.

Les (rares) sources bibliographiques

Un deuxième type de problème auquel j'ai été confrontée, après les difficultés de recherche sur le terrain, a été le petit nombre de documents relatifs au groupe Phounoy.

Les écrits relatifs aux Phounoy concernent essentiellement le domaine linguistique, et ces travaux sont relativement récents. Jusqu'au début des années 1960, la langue phounoy est encore mal connue ; dans les travaux de Lebar et Al. (1964 : 126-128), les Phounoy sont classés parmi les groupes de langue austroasiatique, même si les auteurs reconnaissent que cette affiliation demeure incertaine en l'absence d'études approfondies sur la question. Pour sa part, R. Shafer (1966 : 16) classe la langue phounoy dans la famille tibéto-birmane, plus précisément dans la branche "Sud Lolo" de la section "Burmish". Le linguiste M. Ferlus entreprend à partir de 1967 des recherches sur la syntaxe et la phonologie du phounoy et publie plusieurs articles (1975, 1977*a*, 1977*b*, 1980) ; le linguiste D. Bradley consacre également un article à la langue phounoy en 1977. En 1972, J. Matisoff réopère un classement des langues "phunoi" au sein de la branche Sud Lolo, en les regroupant sous le terme "Bisoïd", en raison de l'intégration du Bisu, une langue proche de celle du Phounoy, parlée par quelques centaines de locuteurs en Thaïlande du nord (*cf.* Annexe 1). Les autres langues que J. Matisoff classe dans cette section "Bisoïd" sont le Mpi (province de Nan, Thaïlande), le Côông, parlé au Nord Vietnam, et le Pyen, parlé dans l'Etat shan de Birmanie. J. Matisoff aurait choisi le terme "Bisoïd" pour nommer cette sous-branche linguistique en raison du fait que seul le nom de ce groupe serait en langue bisoïde[1] – les noms des autres groupes apparaissant comme étant des emprunts (au shan pour les Pyen, au vietnamien pour les Côông, au lao pour les Phounoy). Aucune des populations parlant ces langues n'a fait l'objet de recherches ethnographiques approfondies.

Il n'existe donc aucun ouvrage ethnographique sur les Phounoy. En dépouillant les ouvrages écrits par des militaires, explorateurs et médecins français ayant voyagé au nord du Laos à la fin du 19ème siècle et dans la première moitié du 20ème siècle, on trouve toutefois des indications – parfois très précieuses – sur cette population ainsi

[1] *Bi*, signifiant "personne" (Beaudouin, 1991 : 20).

que sur le fonctionnement administratif du Vème Territoire militaire (actuelle province de Phongsaly) ou, plus largement, du Nord Laos. Quelques pages sont notamment consacrées aux Phounoy par P. Néis (1885) et surtout par P. Lefèvre-Pontalis (1898) qui, à partir de son voyage d'exploration, livre de plus une carte de la région et plusieurs indications sur les frontières coutumières avant l'implantation de l'administration coloniale française.

Pour la période allant du début du 20ème siècle jusqu'aux années 1950, les documents relatifs aux Phounoy ou à ce qui allait devenir le Ve Territoire militaire sont plus nombreux, notamment en raison de l'implantation de postes militaires dans la région. Les notes publiées de E. Guillemet et K. O'Kelly (1916-1917), qui traitent des opérations militaires au moment du pillage par les Hô de plusieurs postes français, font ponctuellement apparaître les Phounoy et leurs chefs, censés prêter main-forte aux Français ; le récit du médecin H. Cheyrou-Lagreze (1921), qui porte sur ses interventions dans la ville de Phongsaly, offre également quelques informations sur la population phounoy. Mais c'est l'article que leur consacre H. Roux (publié pour la première fois dans le BEFEO de 1924 et réédité en 1954 dans la revue France-Asie) qui livre les informations les plus approfondies sur les Phounoy : une histoire de la population, leur organisation politique, les pratiques religieuses, des descriptions des pratiques agricoles, de l'outillage, des maisons, etc., ainsi que plusieurs croquis et un glossaire de plusieurs centaines de mots. Ceci fait de cet article une source unique sur les Phounoy. Ces derniers sont aussi mentionnés dans les monographies consacrées au Ve Territoire militaire du Ct. Mordant (1934) et de G. Aymé (1930), deux publications qui ont pour avantage de décrire le contexte général de la province de Phongsaly, de donner une idée de la diversité des populations qui l'occupaient, ainsi que de l'organisation politique et administrative, tant coloniale qu'indigène, qui prévalait à cette époque[1].

Deux décennies plus tard, H. Deydier (1954), publiant un récit de voyage fait dans le Nord Laos au cours duquel il passa par la province de Phongsaly, livre quelques impressions sur les Phounoy ; un an plus tard, est publié un article d'un autre militaire, M. Doze (1955), qui relate en quelques pages une histoire d'amour

[1] Le Ct. Aymé a notamment réalisé de très intéressantes cartes qui donnent la localisation des groupes sur le territoire, les pistes caravanières, les routes coloniales, le découpage administratif, etc.

impossible dans un contexte phounoy. En 1971, M. Ferlus écrit une note, malheureusement non publiée, à partir de données ethnographiques recueillies auprès d'anciens militaires phounoy[1], relatives à l'histoire ainsi qu'à l'organisation politique et religieuse des Phounoy dans les années 1950.

Si la plupart de ces écrits, qui portent rarement sur les Phounoy directement, sont relativement pauvres en informations, le recoupement de toutes ces données, croisées et éclairées à la lumière des faits historiques relatifs aux royaumes voisins, m'a permis de retracer les grandes lignes de l'histoire phounoy. Afin de reconstituer quel pouvait être l'environnement social et historique dans lequel les populations de langue phounoy étaient intégrées avant la formation du protectorat français du Laos, j'ai parallèlement travaillé à partir d'ouvrages d'histoire relatifs au royaume de Luang Prabang[2] (au sein duquel le territoire peuplé par les Phounoy était intégré à la fin du 19ème siècle), à d'autres royaumes (le Siam) et à des principautés taï voisines (taï lü, taï phouan)[3].

Les événements politiques font que la province de Phongsaly est, à partir de 1954, coupée du reste du pays, lui-même fermé à toute recherche à partir de 1975, date de la conquête de pouvoir au niveau national par le Pathet Lao. Quelques ouvrages généraux, mentionnant les combats menés dans la province dans les années 1950, sont publiés (tels Deuve, 1984, 1992), mais aucune recherche n'est menée entre cette période et les années 1990, qui marquent une réouverture du pays aux étrangers, notamment aux projets de développement. En 1996, un projet de développement

---

[1] Ces derniers, après que la province de Phongsaly eut été coupée du reste du Laos dans les années 1960, ne purent rentrer chez eux et s'installèrent à Luang Prabang et à Vientiane, lieux où M. Ferlus mena ses enquêtes sur la langue phounoy. Il s'agit donc d'un des rares témoignages relatifs aux Phounoy dont les informations datent d'avant la prise de pouvoir par les communistes dans la province de Phongsaly.

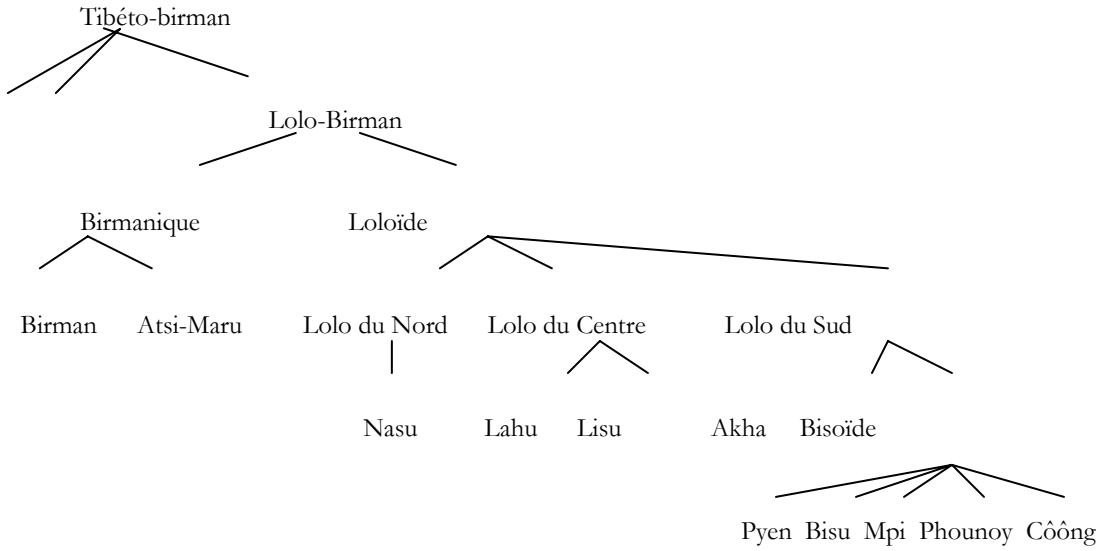
[2] Les ouvrages de M. Stuart-Fox (1997, 1998) ont été consultés pour un aperçu général de l'évolution des royaumes lao ; les Chroniques royales du royaume de Luang Prabang, à partir des versions données par P. Le Boulanger (1931), S. Phinith (1987) et surtout M. Lorrillard (1992), nous ont également fourni des sources d'informations intéressantes sur la gestion des conflits dans les zones aux marges du royaume.

[3] L'ouvrage général de G. Coedes (1949) donne un aperçu sur la formation des principautés taï de la Péninsule indochinoise, le livre de D. Wyatt (1984) sur l'histoire de la Thaïlande, celui de S. Smuckarn & K. Breazeale (1988) sur la principauté taï phouan de Xieng Khouang, et l'article de J. Lemoine sur les principautés taï lü des Sipsong Panna, et taï blanc, rouge et noir des Sipsong Chaû Taï (1997*c*).

français s'implante dans le district de Phongsaly et met en place plusieurs expertises agronomiques et économiques auprès des habitants, Phounoy pour la plupart (Jouanneau, R. et Laffort, J. –R., 1994, Evrard, O. 1998*a*, Alexandre, J. et Eberhardt, N., 1998, Ducourtieux et *al.*, 2004, Ducourtieux, 2004). C'est à l'issue de l'une d'entre elles qu'O. Evrard, un spécialiste des populations khmou', publie un article (1998*b*) qui est le troisième écrit – après ceux de H. Roux et de M. Ferlus – à caractère ethnographique sur les Phounoy. Cet article à caractère exploratoire me fut utile en début d'enquête, mais en dehors des données provenant des quelques écrits antérieurs, la plupart de ses données se sont avérées, après enquêtes plus approfondies, mal fondées. En 1999, je commence mes premières recherches auprès des Phounoy de ce même district.

ANNEXE 1. LE PHOUNOY ET LES LANGUES BISOÏDES

Schéma 1. *Les Phounoy parmi les langues tibéto-birmanes (d'après J. Matisoff, 1983 : 72, et P. Beaudouin, 1991 : 17)*



Le Phounoy comporte six tons (Ferlus, 1975 : 118) ; en 1972, il est classé 1972, J. Matisoff réopère un classement des langues "phunoi" au sein de la branche Sud Lolo, en les regroupant sous le terme « Bisoïd », en raison de l'intégration du Bisu, une langue proche de celle du Phounoy, parlée par quelques centaines de locuteurs en Thaïlande du nord. Les autres langues que J. Matisoff classe alors dans cette section "Bisoïd" sont le Bisu, le Mpi, le Côông et le Pyen. La langue bisu, parlée par une population localisée vers Chiang Mai en Thaïlande, est découverte en 1964 par un chercheur japonais, Yasuyuki Mitani, en quelque sorte par hasard. C'est l'année suivante, en 1965, qu'un autre linguiste, Tatsuo Nishida, spécialiste des langues tibéto-birmanes, mènera une étude plus approfondie sur cette langue. Celle-ci a fait l'objet de plusieurs articles (Nishida, 1966*a*, 1966*b* ; Bradley, 1978 ; Xu Shixuan, 1999) et de deux thèses de linguistique (Beaudouin, 1991 ; Person, 2000).

La langue Mpi (province de Nan, Thaïlande) n'est plus parlée que dans un seul village de la province de Nan (Thaïlande), et fut découverte en 1967 par un coopérant américain, Richard Davis ; un natif mpi (Duanghom, 1976) rédigea par la

suite un dictionnaire de sa langue maternelle.

Le Côông est parlé au Nord Vietnam. P. Lefèvre-Pontalis (1892) a effectué un recensement de quelques dizaines de termes côông ; quelques courtes pages furent, presque un siècle après, consacrées à cette population (Vuong, 1973) ; le linguiste D. Bradley (1977) consacre également quelques développements à cette population. Récemment, un linguiste américain a mené une enquête sur trois langues tibéto-birmanes du Vietnam et, dans un article encore non publié (en ligne), il propose une comparaison des langues phounoy et côong (Edmondson, 2003).

Le Pyen dans l'Etat shan de Kentung en Birmanie est connu depuis la liste de 241 mots qu'en ont dressé Scott et Hardiman (1900 : 717-719). Aucune autre étude n'a par la suite été menée sur cette langue.

On peut enfin ajouter à cette branche linguistique, le Sangkong, découvert dans les années 1980, en Chine (Yunnan) par des linguistes chinois. Un premier ouvrage, consacré à cette langue a été publié en 2002 (Li, 2002) ; l'auteur arrive finalement à la conclusion, après comparaisons avec d'autres langues tibéto-birmanes, que le Sangkong, proche des langues Bisu et Phounoy, appartiendrait ainsi à la branche "bisoïd"définie par J. Matisoff.

NOTE SUR LA TRANSCRIPTION

Les termes en langue étrangère sont mis en italique. Lorsque l'origine du mot n'est pas précisée, il s'agit d'un mot phounoy ; les mots lao sont indiqués par un "L".

Il n'existe pas de système de transcription officiel du lao. J'ai donc choisi d'adopter le mode de transcription proposé par L. Inthamone, professeur au département de lao de l'Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO), qui est reproduit dans le tableau ci-dessous. Comme il n'existe pas non plus de système officiel de retranscription de la langue phounoy, j'ai choisi, pour cette dernière, le même système d'équivalence libre que pour le lao. Il existe cependant quelques phonèmes qui n'existent pas en lao, tels que le son [g], le son [c] qui se prononce "tch" et que j'ai retranscrit de la sorte. Mon oreille n'étant par contre pas habituée à la différence entre les voyelles longues ou courtes, et la prononciation (voire certains mots) variant d'un village à l'autre, je n'ai pas noté ces différences de voyelles. La transcription des termes phounoy en caractères latins est donc à prendre de manière indicative. Enfin, pour simplifier la lecture des termes dans les texte, les tons (5 en lao, 6 en phounoy) ainsi que les différences entre consonnes n'ont pas été retranscrits.

Pour les noms de lieux et de groupes, j'ai adopté les transcriptions les plus courantes, éventuellement francisées (Phounoy, plutôt que Phunoy ; Xieng Khouang, plutôt que Xieng Khuang ; Poutin, plutôt que Putin, etc.), ainsi que pour certains termes comme *müang*, *boun*, etc.

Tableau de retranscription des voyelles

Voyelles		API		Equivalence libre	
brèves	longues	brèves	longues	brèves	longues
*a	*A	[aC]	[a:]	a	a:
*i	*I	[i]	[i:]	i	i
*ù	*%	[UC]	[U:]	ù	ù:
*u	*U	[uC]	[u:]	u	u:
e*a	e*	[eC]	[e:]	e	e:
E*a	E*	[EC]	[E:]	ê	ê:
o*a	o*	[oC]	[o:]	o (fermé)	o: (fermé)
e*Aa	*O	[OC]	[O:]	o (ouvert)	o: (ouvert)
e*i	e*I	[œC]	[œ:]	eu	eu:
e*àj	e*I	[jaC]	[ja:]	ìa	ìa:
e*%C	e*%C	[UaC]	[Ua:]	ùa	ùa:
*zva	*zv	[waC]	[wa]	ua (oua)	ua:
w*		[aj]		ay	
q*		[aj]		aï	
e*zA		[ao]		ao	
*Z		[am]		am	

Tableau de retranscription des consonnes

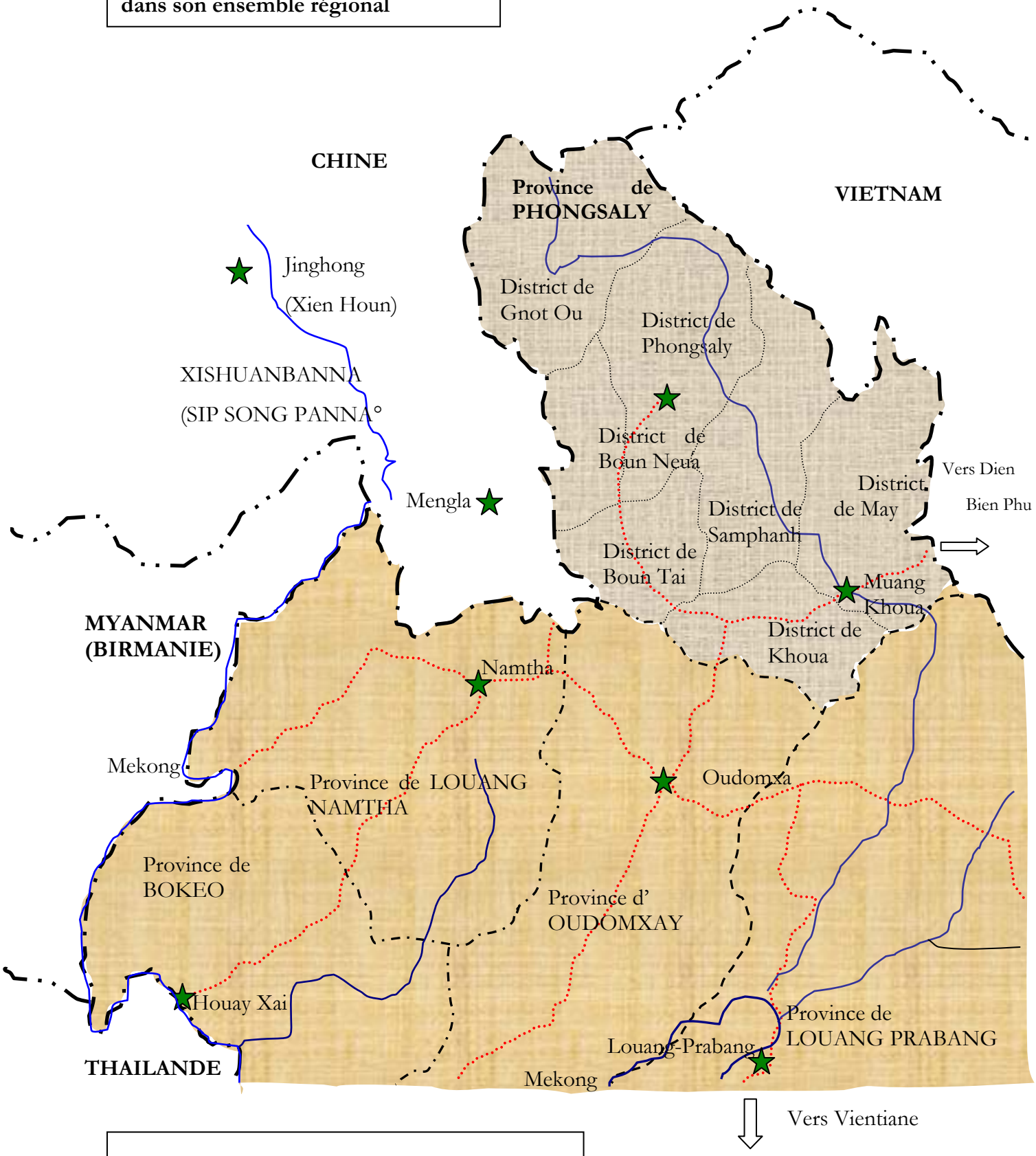
Consonnes	API	Equivalence libre
k	[k]	k
x	[kH]	Kh (k aspiré)
K		
g	[G]	ng (comme dans *camping*)
G		
c	[tj]	tj (comme dans *tiare)*
s	[s]	s
S		
j	[J]	gn (comme dans *igname*)
d	[d]	d
t	[t]	t
D	[tH]	th (t aspiré)
T		
n	[n]	n
N		
b	[b]	b
p	[p]	p
P	[pH]	ph (p aspiré)
B		
f	[f]	f
F		
m	[m]	m
M		
y	[j]	y (comme dans *yoyo*)
l	[l]	l
L		
v	[v]	v
V		
H	[h]	h (h aspiré)
h		
r	[R]	r
C	[C]	h (h muet)

Carte 1. Le Laos et la province de Phongsaly au sein de la péninsule indochinoise

Map No. 4112 UNITED NATIONS
July 1999

Department of Public Information
Cartographic Section

Carte 2. La province de Phongsaly dans son ensemble régional



Frontière internationale

Frontière de province

Frontière de district

Route

Principaux cours d'eau

Carte 3. Le district de Phongsaly

Première Partie

Cérémonie d'hommage aux livres kong din *et aux maîtres*

Première Partie
La formation du groupe Phounoy dans sa relation a l'Etat
— ou l'ancrage dans le territoire

En 1954, une rumeur courait dans les villages phounoy : les membres du Pathet Lao allaient prendre le pouvoir dans la province. On disait qu'ils massacreraient ceux qui avaient collaboré avec les Français et le gouvernement royal. Le dignitaire Ounkham – fils de Soulinya, l'un des premiers chefs phounoy anoblis par le roi de Luang Prabang – fut pris de panique ; il avait en effet prêté son assistance aux adversaires du Pathet Lao à plusieurs reprises. Les troupes se rapprochaient du village et l'effroi d'Ounkham grandissait. Un matin, les villageois découvrirent qu'il s'était pendu dans une cahute. « Ce fut pour nous la fin des cinq Panya phounoy », conclut le vieillard phounoy qui me conta le suicide d'Ounkham.

Lorsque les révolutionnaires du Pathet Lao prirent, à la fin des années 1950, le contrôle de la province de Phongsaly et voulurent balayer l'ordre ancien, le démantèlement de l'organisation politico-territoriale des Phounoy ne fut pas aussi brutal que le redoutait Ounkham. Les changements furent progressifs et des "vestiges" de l'ancienne société perdurèrent jusque dans les années 1990. Cependant, à partir de 1956, les territoires qu'administraient les Panya — des chefs autrefois nommés par le roi de Luang Prabang — furent rebaptisés "tasseng". A leur tête, furent nommés des chefs, nommés aux aussi "tasseng". Ces territoires, jusque là nommés du nom propre des Panya qui les administraient, furent affublés de noms très neutres : le territoire administré par le Panya Soulinya fut désormais appelé *Tasseng Mak Neng* (cardamome), celui du Panya Si, *Tasseng Kok Saa* (feuille de thé), celui du Panya Katthya, *Tasseng Phongsaly*, etc. Cette politique de changement des noms avait sans doute pour objectif d'effacer toute trace de « l'ancien régime ». Toutefois, les fonctions de chef de *tassen*g demeurèrent aux mains des anciens notables : dans certaines zones (*tasseng* des Panya Si et Katthya), ce furent les anciens Panya qui prirent la fonction de chef de *tasseng* ; dans le *tasseng* Tapat, le Panya In, aux dires de son petit-fils, aurait continué à se faire appeler par son ancien titre de Panya jusqu'à sa mort (en 1973) et ce n'est que son successeur (son petit-fils) qui aurait pris

le titre de Tasseng. Dans le *tasseng* Senpong, ce fut le fils de l'ancien Panya qui fut désigné ; dans le *tasseng* Cardamome, le Panya Ounkham s'étant suicidé sans avoir ni frère vivant, ni descendant mâle, la fonction de chef de *tasseng* revint au fils de son frère cadet. Dans les années 1960, tout comme l'avaient été les territoires des Panya, ce fut au tour des villages d'être rebaptisés : les anciens noms, qui étaient le plus souvent les noms des chefs fondateurs (précédés du titre lao de "sen"), étaient considérés comme les traces de l'ancien régime royal qu'il fallait s'appliquer à faire disparaître.

Si certains éléments du système des Panya semblaient donc, malgré les apparences, se maintenir sous le nouveau régime, lentement, ils finirent par s'effriter bel et bien. Les cérémonies par lesquelles les chefs de village prêtaient autrefois allégeance aux Panya furent proscrites, et les rites effectués par les Panya disparurent : « à quoi bon – expliquent aujourd'hui les anciens – on savait que les descendants des Panya n'avaient plus les mêmes pouvoirs ». Les objets que, sous l'ancien régime, les Panya avaient reçus du roi de Luang Prabang et qui étaient considérés par les Phounoy comme les réceptacles de leurs pouvoirs magiques, étaient désormais dissimulés. Les cérémonies régulières conduites par certains notables, considérés comme les "Maîtres de la terre", devenaient exceptionnelles. Les Phounoy m'expliquèrent ces changements comme étant lié à une perte de "croyance" (*khuam sùa thù*, L) : « avant, on croyait dans les Panya, mais plus maintenant ». Et c'est également en termes de "croyance" que, dans les premiers temps de mon séjour, les villageois justifiaient leur refus de me raconter le passé : « Cela ne sert à rien de raconter ; on n'y croit plus ».

Des déplacements importants de villages phounoy vers les plaines furent organisés par le nouveau pouvoir, atteignant ainsi profondément la structure sociale de la société phounoy : en une vingtaine d'années, une vingtaine de villages phounoy disparurent, et plus de 300 familles quittèrent définitivement le district de Phongsaly. Parachevant ces restructurations territoriales, les frontières même des *tasseng* furent modifiées. En 1975, les villages de Phongsek et d'Hatko, qui n'avaient jamais été rattachés au Müang Phounoy, furent intégrés au *tasseng* du Panya Si. Si l'on comptait treize *tasseng* en 1959 (Harvard-Duclos, 1959 : 2), ce nombre passa à six en 1986, puis à quinze en 1988 et ce, jusqu'en 1993, date de la suppression de ces unités administratives. Les villages, qui étaient organisés autour du chef-lieu de leur *tasseng*, dépendirent, après cette date, directement du chef-lieu du district : la ville de Phongsaly. Dans les années 1980, le mode de recrutement des chefs de village fut aussi modifié, afin que cette fonction ne puisse plus être héréditaire. Enfin, le

système religieux phounoy subit également de considérables changements. Dans les années 1960, des moines venus de la capitale, accompagnés de soldats, avaient fait irruption dans les villages, brûlant les autels aux ancêtres, dépouillant les officiants religieux de leurs costumes, et exhortant les villageois à n'adhérer qu'au bouddhisme et à « rejeter les esprits dans la forêt ». L'espace de l'ancien *müang* phounoy subit donc, au moment de l'arrivé du pouvoir communiste dans la région, de fortes restructurations et l'organisation sociale qui prévalait alors disparaissait progressivement. Lorsque j'arrivais pour la première fois dans la région, en 1999, je ne retrouvais rien de ce que certains ouvrages français avaient décrit au début du siècle ou dans les années 1950.

***

Les déplacements de population et leur impact sur les villages phounoy seront plus précisément étudiés dans la troisième partie de la thèse ; les campagnes d'extirpation d'idolâtries menées par les moines ainsi que les transformations du système religieux seront, quant à elles, examinées dans la seconde. L'objet plus particulier de cette première partie est de s'intéresser aux changements politiques et territoriaux que connut l'ensemble phounoy. On essayera tout d'abord de montrer l'émergence du groupe phounoy, émergence liée à son implantation sur un territoire et à ses relations aux pouvoirs dominants depuis la fin du 19ème siècle jusque dans les années 1950. Le premier chapitre part d'un double constat : il existe aujourd'hui, dans la province de Phongsaly, aux marges d'un territoire clairement identifié comme étant habité par les Phounoy, plusieurs villages dont les habitants parlent des langues très proches du phounoy mais qui ne se reconnaissent pas sous cette appellation et se disent former des groupes différents. Au sein même de ceux qui se disent être "Phounoy", il existe par ailleurs de nombreuses différences, qui permettent d'isoler deux ensembles : d'une part, une quarantaine de villages situés sur la rive droite de la rivière Ou (qui traverse le district de Phongsaly du Nord au Sud) ; d'autre part, une petite dizaine de villages situés sur la rive gauche. En tentant de reconstituer le processus d'émergence, au sein de petits groupes parlant une langue proche, d'un ensemble phounoy constitué (chapitre deux) et l'émergence, au sein de cet ensemble "Phounoy", d'une différenciation entre les villages de la rive gauche et ceux de la rive droite (chapitres trois et quatre), on essayera de montrer que seule une lecture diachronique des processus politiques de la région permet de comprendre l'existence de différences entre ces groupes.

Dans le deuxième chapitre, on retracera l'histoire politique de la région correspondant à l'actuelle province de Phongsaly, et ce, depuis la deuxième moitié du 19ème siècle jusqu'à l'arrivée des forces révolutionnaires du Pathet Lao, en 1954. On insistera particulièrement sur les rapports entre les populations dominantes, les Taï Lü et les Lao, et des petits groupes disparates de langue phounoy. On verra alors qu'en délimitant un ensemble de villages et en leur offrant des prérogatives foncières en échange du contrôle des frontières, le roi de Luang Prabang entraîna une différenciation entre les villageois qui reçurent ces privilèges et les autres groupes de langue phounoy. Au sein des groupes nommés garde-frontières, émerge ensuite, sous l'action coloniale, un ensemble de populations, circonscrites sur un territoire appelé le "Müang Phounoy".

Les troisième et quatrième chapitres proposent une approche plus précisément axée sur les populations nommées "garde-frontières", en montrant cette fois-ci comment cet ensemble se divisa en deux types de sociétés – celles situées sur la rive droite de la rivière Ou qui furent intégrées dans le Müang Phounoy et celles, situées sur la rive gauche, qui ne le furent pas, sociétés qui diffèrent alors sur de nombreux points, notamment dans leur rapport au pouvoir.

On décrira dans le *chapitre trois* certaines caractéristiques de l'organisation de la société phounoy de la rive droite dans les années cinquante, notamment l'organisation clanique et lignagère et son inscription dans des unités territoriales emboîtées. Cette description me permettra de rappeler le contraste entre cette société et la société phounoy contemporaine, telle que je l'ai décrite dans le premier chapitre.

C'est pour dégager les processus ayant conduit à la différenciation entre les Phounoy de la rive droite et ceux rive gauche, et pour comprendre les raisons des changements opérés à partir des années 1960 dans les villages rive droite que, dans le *chapitre quatre*, nous reviendrons sur cette période qui s'étend de la fin du 19ème siècle (au moment où le roi de Luang Prabang distingue et nomme garde-frontières un ensemble de populations), à la fin des Panya dans les années 1950. L'étude du processus de changement se resserrera autour de points particuliers – tenure foncière, système politique, organisation clanique – qui feront l'objet d'une comparaison entre les villages de la rive droite, et ceux de la rive gauche. On montrera ainsi que la société phounoy rive droite des années 1950 est le produit d'une action directe des pouvoirs dominants de la région, mais que sa structure même, ainsi transformée, est à son tour porteuse de changements dont le

développement trouvera son point d'orgue après les bouleversements induits par le Pathet Lao.

CHAPITRE 1. LES GROUPES DE LANGUE PHOUNOY : UN ENSEMBLE FRAGMENTE

Qui part aujourd'hui à la recherche des Phounoy se trouve tout d'abord confronté à une déconcertante pluralité de dénominations, à une diversité importante des pratiques sociales, à des transformations radicales entre le passé que relatent les anciens et la situation présente.

Les différents travaux sur la région ont cherché à rendre compte de cette diversité socio-culturelle en la ramenant à la diversité des appellations usitées : chaque nom correspondant à un groupe ethnique, cette diversité prenait alors tout son sens. C'est tout d'abord à ce problème de dénomination entre les différents groupes de langue phounoy, puis aux divers travaux de classification effectués tant par l'administration lao que par les scientifiques occidentaux, que je m'intéresserai. On en verra les limites et les insuffisances, notamment à rendre compte de la diversité socio-culturelle qui peut exister au sein d'un même groupe, tel que les Phounoy.

I. L'HETEROGENEITE DES GROUPES DE LANGUE PHOUNOY

En arrivant à Phongsaly, je pensais pouvoir circonscrire facilement la population objet de mon étude à travers une carte, des villages, des recensements, et surtout un nom. La tâche semblait aisée : je possédais quelques documents – des écrits français du début du siècle, un article du linguiste Michel Ferlus, qui s'était intéressé à l'organisation sociale du groupe, et l'article récent d'un ethnologue qui avait brièvement séjourné dans la région[1]. Tous laissaient penser que les Phounoy formaient une population aux frontières clairement délimitées. A travers ces écrits, le terme Phounoy apparaissait en effet comme désignant une population d'essarteurs de langue tibéto-birmane, d'environ 40.000 personnes, dont les villages étaient localisés dans les montagnes du district de Phongsaly. De plus, les Phounoy semblaient être

[1] P. Néis (1885) ; P. Lefèvre-Pontalis (1898) ; H. Roux (1924) ; G. Aymé (1930) ; M. Doze (1955) ; M. Ferlus (1971) ; O. Evrard (1998*a*).

regroupés sur un territoire circonscrit – le sud du district de Phongsaly – où ils étaient les seuls habitants, à l'exception d'un ou deux villages akha récemment installés. Entre la carte établie par le commandant Roux en 1924 et les derniers relevés effectués par le Projet de Développement du District de Phongsaly[1], la situation n'avait, semblait-il, pas changé : les noms des villages et leur localisation étaient, à peu de chose près, identiques. Pour le Nord Laos, où les membres d'un même groupe ethnique vivent dans des villages non contigus et sont dispersés dans plusieurs provinces, le caractère ramassé et mono ethnique de cet habitat phounoy est un fait remarquable.

Apparaissaient pourtant çà et là, dans la littérature mentionnant les populations de la région, quelques noms de groupes singuliers. P. Neis (1885 : 61) et P. Lefèvre-Pontalis (1898 : 226, 230-233) parlaient d'une population « Paille-Phounoy ». H. Roux ([1924] 1954 : 235) et G. Aymé (1930 : 34) distinguaient ces deux groupes, les Phay étant, selon eux, une population semblable aux Phounoy, mais établie à l'est, vers la plaine de Boun Taï. Ces Phay étaient également mentionnés par O. Evrard (1998b : 24) qui les localisait au sud-ouest du territoire occupé par les Phounoy ; M. Ferlus (1971 : 2) évoquait des Ong Hyao, chassés par les Phounoy vers la plaine de Boun Neua. G. Aymé (1930 : 66) et L. Chazée (1995 : 104) mentionnaient aussi l'existence des Laoseng, une population de langue phounoy pour le premier, austro-asiatique pour le second. D'autres noms de groupes, enfin, apparaissaient dans les divers recensements effectués par l'Etat laotien, nous y reviendrons. Mais dans un pays connu pour sa grande diversité ethnique, cette pluralité de groupes pouvait ne pas surprendre ; chacun de ces noms devait correspondre à un groupe ethnique spécifique. La situation me semblait donc claire : le district de Phongsaly était peuplé d'un groupe important, les Phounoy, à proximité duquel vivaient différents petits groupes ethniques parlant une langue proche : les Phay, les Ong Hyao, les Laoseng, les Poumon, etc.

Cependant, les résultats de mes premières enquêtes témoignèrent d'une situation passablement plus confuse : certaines populations vivant à l'extrême est du district, de l'autre côté de la rivière Ou, affirmaient être phounoy et ce, malgré les allégations de leurs voisins qui les nomment tantôt « Laoseng », tantôt « Poumon », etc. Je ne trouvais nulle part trace ni des Ong Hyao ni des Phay mais je découvrais de

[1] PDDP ; projet français de développement, présent dans le district depuis 1996.

nombreux autres ethnonymes : Tang, Phongsek, Phongkou, Laopan, Tchaho, etc. Si certains de ces groupes se disent différents des Phounoy – mettant en avant leurs spécificités linguistiques et culturelles – mes enquêtes révélèrent qu'il n'existe pas beaucoup plus de différences entre ces groupes et les Phounoy, qu'au sein même de l'ensemble phounoy (où il existe d'importantes variations selon les villages) : tous parlent une langue qui est intelligible par les autres, ont des pratiques agricoles semblables et possèdent une organisation sociale, parentale et cultuelle similaire. Je constatais de plus que certains des noms de clans de ces groupes sont identiques à ceux des Phounoy.

Tous ces "groupes", Phounoy compris, utilisent pour s'autodésigner l'expression *gubaya*, "notre groupe", "notre population", ou encore *guba khong*, "notre village". Pour se distinguer des groupes voisins, ils peuvent aussi se définir par le nom de leur village – Phongsek, Poumon, Tchaho, Laopan, Phongkou et Tang – sachant que généralement, la taille d'un groupe n'excède pas un, voire deux ou trois villages[1]. Par contre, on observe une réelle confusion dans la manière qu'a chacun de ces groupes de se nommer et de définir ses voisins. Ainsi, les Phongkou affirment qu'ils sont proches des Laopan. Ces derniers, rejetant cette opinion, disent être proches des Tchaho et avoir vécu sur ce territoire, bien avant l'arrivée des autres populations. Les Poumon disent des Phongsek qu'ils sont des Phounoy à part entière tandis que les Phongsek disent que les Poumon seraient des Laoseng.

Les habitants des villages phounoy ne semblent pas davantage s'entendre sur la façon d'identifier ces "groupes", et il est possible d'obtenir quasiment autant de réponses différentes qu'il y a d'interlocuteurs : « les Phongkou et les Ban Tang sont des Laopan », « les Tchaho sont des Laoseng », « les Phongsek et les Poumon sont un même groupe même s'ils ne le savent pas » etc. Enfin, sur la rive gauche de la rivière Ou, cours d'eau important situé à l'est du district, se trouvent plusieurs villages dont les habitants sont identifiés, par les autres petits groupes de langue phounoy et par les Phounoy, comme étant des Laoseng ou des Poumon. Pourtant, les habitants de ces villages affirment tous être phounoy et ne se reconnaissent pas d'autres noms. Au

[1] Si un groupe est dispersé dans plusieurs villages, le nom du groupe est alors celui du village fondé le premier, et à partir duquel, par essaimage, les autres villages sont nés.

final, le seul groupe qui est identifié par ses voisins de la même manière qu'il se définit lui-même, c'est le groupe des Phounoy de la rive droite de la rivière Ou[1].

1. La diversité des classifications ethnolinguistiques

Cette diversité des "appellations ethniques" dans la région de Phongsaly – mais aussi dans de très nombreuses autres parties du Laos, au point qu'elle semble être plutôt la norme que l'exception – n'allait pas sans poser problème aux autorités locales désireuses d'établir, dans le cadre des recensements, une liste précise des groupes ethniques du pays, mais aussi aux chercheurs étrangers qui voulaient parvenir aux mêmes fins dans un but scientifique. Le décalage qui ressortit entre les résultats proposés dans ces travaux et la réalité à laquelle j'étais confrontée m'a conduit à m'interroger sur la pertinence de ces classifications ethniques et à essayer de comprendre les raisons de cette confusion.

Les classifications nationales et provinciales

A son arrivée au pouvoir, en 1975, l'une des principales préoccupations du nouveau régime communiste fut de consolider le pays, ébranlé par les luttes fratricides entre factions rivales. A cet effet, il semblait indispensable de forger un sentiment national unitaire, susceptible de rassembler l'ensemble de la population du pays. En tâchant d'élaborer une image de la nation au travers de laquelle les populations pourraient se reconnaître, le gouvernement se heurta à la diversité des populations du pays, composé pour moitié de minorités ethniques isolées dans des zones enclavées et peu connues. Au nom de la stabilité de l'image nationale, le régime laotien s'employa alors à établir une classification fixe du nombre d'ethnies recensées dans le pays (Goudineau 2000 : 22 ; Pholsena, 2001 : 105). Ce travail n'alla pas sans difficultés. Le recensement de 1985 laissant à ceux qui ne se retrouvaient pas dans la liste des 68 ethnonymes officiels précédemment établie la possibilité de spécifier le terme d'appartenance sous lequel ils se pensaient, plusieurs centaines de nouvelles appellations apparurent. Désemparé face à une telle profusion, le gouvernement fit

[1] J'appellerai désormais "groupes périphériques" l'ensemble des populations qui, tout en parlant une langue proche du phounoy, ne sont pas identifiées comme Phounoy par leurs voisins et je réserverai l'appellation de "petits groupes de langue phounoy" pour désigner l'ensemble des locuteurs de ces langues (groupe Phounoy compris).

appel à des experts étrangers (vietnamiens, russes et occidentaux) pour que ces derniers établissent, selon leurs critères présumés rigoureux, une classification des populations comprenant un nombre raisonnable de groupes (Goudineau, 2000 : 22). De soixante-huit, le nombre d'ethnies recensées fut ramené à 38, puis 55, 49, pour enfin se stabiliser à 47 en 1995. Pour conserver un nombre stable, fixé à 47 d'après le Parti, et enrayer le processus de fluctuation des chiffres, les autorités en vinrent, par la suite, à évacuer purement et simplement certains noms de populations indiqués par les recensements provinciaux (Pholsena, 2001 : 106). De plus, s'inspirant des recensements du "grand frère" vietnamien, les autorités laotiennes décidèrent de rebaptiser les groupes portant un nom jugé péjoratif ou qui n'apparaissait pas comme leur véritable ethnonyme (Pholsena, 2001 : 107). C'est ce qu'illustre le recensement de 2000 dans lequel le terme "Phounoy" fut évacué au profit de celui de "Singsili", que les autorités présentèrent comme étant le véritable ethnonyme de la population. On notera toutefois qu'aucun Phounoy n'emploie ce terme pour s'auto-désigner, "Singsili" étant le terme phounoy qui désigne la ville et le district de Phongsaly.

Cette volonté d'atteindre un nombre fixe d'ethnies qui puisse représenter la diversité nationale explique en partie l'évolution des différents recensements. Mais si l'on entre dans le détail des catégories successives de populations qu'ils proposent, on voit apparaître des évolutions qui ne semblent répondre à aucune logique. A titre d'exemple, détaillons les différentes catégories ethniques utilisées pour décrire quelques groupes de la région de Phongsaly. Dans le recensement de 1995, le groupe Phounoy est subdivisé en "branches" qui sont ainsi déclinées : « les Xeng, les Fay (Phau Saly), les Lao Pane, les Phong Xet, les Phong Kou, les Phou Nhot et les Ban Tang ». Or, deux de ces groupes n'étaient pas présents dans les recensements précédents : les Phou Nhot (nom d'un village en amont de la rivière Ou) et les Fay (terme complètement inconnu dans le district, tant par les populations que par les autorités provinciales) alors que les Tchaho et les Poumon, qui étaient indiqués comme « sous-groupe phounoy » dans les recensements provinciaux, n'apparaissent pas. On peut donc s'interroger sur les critères ayant présidé aux dénominations retenues, tant les noms attribués aux groupes s'avèrent différents de ceux que leurs habitants s'attribuent eux-mêmes. L'exemple des villages situés sur la rive gauche de la rivière Ou est à ce propos révélateur. Les statistiques provinciales de 1992 classèrent ces villages comme « phounoy », à l'exception d'un seul, recensé comme « laoseng ». Pourtant, d'après ses habitants, ce village, fondé il y a une cinquantaine d'années, est issu d'un village voisin, qui est lui classé comme « phounoy ». En 1996,

l'ensemble de ces villages ont été recensés comme « laoseng », pour finalement, en 2001, être définis comme « phounoy » ! La variabilité du nombre d'ethnies recensées apparaît donc être une conséquence non seulement de la diversité des appellations que les groupes en question se reconnaissent, mais aussi des méthodes de collecte employées dont les critères ne reposent parfois sur aucun fondement scientifique.

Les recherches occidentales : la profusion des noms et la variabilité des critères

Plusieurs Occidentaux ont également proposé une classification des groupes ethniques du Laos ; leurs méthodes, ainsi que leurs résultats, diffèrent sensiblement les uns des autres. Dans certains cas, et en l'absence d'études linguistiques approfondies, ce furent les « traits culturels » (ou considérés tels, comme l'habitat, le costume, etc.) des populations qui furent utilisés pour les répartir en différentes familles linguistiques. Les militaires français au début du siècle classèrent ainsi les Phounoy comme appartenant aux groupes de langue austroasiatique même si, étrangement, ils classaient les Laoseng (qu'ils identifiaient pourtant aux Phounoy) dans la catégorie des groupes « chinoisants » (Aymé, 1930 : 66 ; Bonifacy, 1920 : 34). Cette classification des Phounoy comme groupe austroasiatique (en vertu d'un type d'habitat, de coutumes supposées représentatives de cet ensemble), sera notamment reprise par Lebar et al. (1964 : 126).

Pour certains linguistes — tels J. Chamberlain (1995) et S. Wright (2003) — les identités ethniques se révèlent avant tout par des spécificités linguistiques. Ainsi, J. Chamberlain écrit : « Our experience in Laos has been that wherever a group identifies itself as having a distinct ethnonym, there are always explicit linguistic features that accompany and mark that distinction » (1995 : 10). Ce postulat – un nom correspond à une langue et une langue correspond à un groupe ethnique – l'amène à recenser plus d'une centaine de groupes ethniques (profusion qui, pour cet auteur, est synonyme de rigueur scientifique) sur la base des noms supposés des populations du Laos. Ce type de recherche, fondé essentiellement sur des références bibliographiques, ne peut éviter l'écueil de certaines confusions. L'orthographe des noms de populations variant parfois d'une source à l'autre, il arrive qu'un même groupe soit présenté comme formant deux ethnies distinctes : J. Chamberlain recense ainsi l'existence d'un groupe nommé Tchaho et d'un autre nommé Chalo, tous deux localisés dans la province de Phongsaly. Selon les sources indiquées dans les fiches

établies par J. Chamberlain, c'est sous cette première orthographe que ce groupe fut recensé comme austroasiatique par L. Chazée, et sous la seconde qu'il fut répertorié comme tibéto-birman par Khamdeng[1] ; un autre exemple de cette confusion des fiches est celui des Laoseng, que l'on retrouve quelques pages plus loin sous le nom de Xeng[2]. En se basant, elle aussi, sur une correspondance supposée entre la langue et l'identité ethnique, une linguiste américaine, S. Wright, après un bref séjour dans la province de Phongsaly, isola au sein des Phounoy huit variétés de langages, concluant qu'ils correspondaient chacun à un sous-groupe différent[3]. Elle leur attribua alors un nom, correspondant en l'occurrence à celui du village dans lequel la langue avait été collectée, créant ainsi de nouvelles sous-catégories à la population phounoy. Dans une démarche inverse, D. Bradley (1983 : 48) proposa de penser l'ensemble des populations appartenant à la branche linguistique des Lolo du sud (soit les Pyen en Birmanie, les Bisu en Thaïlande, les Phounoy au Laos et les Côong au Vietnam) comme formant un seul et même groupe ethnique et ce, en vertu du fait que leurs langues étaient proches.

Selon le choix des critères opéré par chacun de ces linguistes pour définir ce qu'ils entendent par "groupe ethnique", ces auteurs obtiennent donc des résultats différents dont le résultat est d'opérer des découpages ethniques extrêmement variés. Dans le cas des Phounoy et des groupes périphériques, on voit que les critères qui ont été proposés – la langue, l'ethnonyme – ne peuvent suffire à établir des frontières entre ces populations. Si l'identité se définit par rapport aux modes d'identification, qu'il s'agisse d'une identification mutuelle (Poutignat, 1995 : 157), ou celle du plus grand nombre (Lenclud[4]), force est de constater que l'identité de ces groupes de la région de Phongsaly pose problème, car il n'y a pas d'adéquation entre les noms que

---

[1] J. Chamberlain (1995 : 24, 201).

[2] Dans les fiches de Chamberlain (1995 : 96, 218), le premier groupe est identifié d'après L. Chazée (1995), le second, d'après le recensement national de 1995.

[3] S. Wright (2003) a relevé ces variations dialectales à partir de l'étude d'une zone comprenant un nombre relativement restreint de villages. Les habitants de chaque village de la région de Phongsaly affirmant tous posséder un parler légèrement distinct de leurs voisins, une enquête extensive aurait probablement conduit à l'identification d'un nombre de « langues » bien supérieur aux huit recensées.

[4] G. Lenclud, séminaire sur l'identité, 2003, Ecole doctorale "Milieux, cultures et sociétés du passé et du présent", Université Paris-X Nanterre.

les groupes se donnent et ceux qui leur sont attribués par des personnes étrangères à leurs communautés.

2. L'origine taï des ethnonymes

La principale explication des nombreuses erreurs et confusions qui jalonnent les différentes tentatives de classifications basées sur les ethnonymes est, à mon avis, à chercher dans la signification même des noms que portent ces groupes. En dépit de cette grande diversité, tous les noms utilisés pour désigner les populations de langue phounoy partagent une même caractéristique : ils sont tous d'origine taï. C'est clairement le cas du nom « Phounoy » qui peut, selon le ton et la prononciation, prendre plusieurs sens. Les administrateurs coloniaux[1] privilégiaient la traduction de « personnes de petite taille » (phou noy), arguant que cette population était d'une taille plus petite que les autres. Les Phounoy préfèrent généralement d'autres traductions. Certains avancent la traduction de "petits crabes" (pnécjU, pou noy), expliquant que les Lao, les voyant s'ingénier à ramasser de petits crabes, les auraient nommés de cette façon. Pour d'autres, le terme "Phounoy" doit se traduire par "petites montagnes" (phou noy, Bunécj) en référence aux montagnes (pourtant les plus hautes de la région) qui sont au cœur de leur zone d'habitat. Pour d'autres encore, le terme signifierait "population peu nombreuse" (phou noy, Punécj), car ils n'auraient été qu'une poignée d'hommes à venir peupler la région. Il est une dernière signification possible à ce terme, la seule que les Phounoy omettent de donner mais que leurs voisins, Hô et Taï Lü, aiment à fournir. Selon ces derniers, le terme signifierait "petite personne", petit ne renvoyant pas à la taille mais au statut social. On montrera plus loin pourquoi cette traduction est probablement la plus pertinente.

Les noms des autres populations de langue phounoy sont également d'origine taï. Les Poumon disent que leur nom dérive du lao "phou mong" (hommes du bois *mong*) ; les Lao leur auraient attribué ce nom car, autrefois, les gens de ce village se rendaient fréquemment à Luang Prabang pour vendre une espèce de bois appelée "*mong*". Les noms Phongsek et Phongkou sont, quant à eux, composés du mot taï,

---

[1] Aymé, 1930 : 36 ; Roux, [1924] 1954 : 236.

"Phong", qui désigne les villages de taille importante peuplés par des populations non-taï. Les Phongsek disent que le "sek" accolé au "Phong" serait l'onomatopée du cri d'un éléphant royal égaré dans la région ; il faut cependant noter que *sek* serait aussi un terme taï désignant les captifs de guerre (Doré, 1998 : 487). "Ban Tang" signifie en taï "village différent", traduction que les habitants de ce village reconnaissent volontiers, affirmant que, étant différents des autres groupes, les Lao les ont nommés ainsi. Le terme "Phay" a une histoire complexe sur laquelle il nous faudra revenir, mais précisons d'ores et déjà que ce terme signifie "sujet non taï". Les plus vieux habitants des villages situés sur la rive gauche de la rivière Ou, qui se disent phounoy, se souvenaient que les Lao de *Müang* Houn (un village en aval de la rivière), pour lesquels ils devaient accomplir des corvées et autres services, les désignaient par ce terme.

Le fait que certains observateurs aient pris ces termes taï pour des endonymes des groupes (alors que certains sont des termes génériques appliqués à plusieurs populations) explique notamment la confusion présente dans les différentes classifications des populations de la région. Ainsi, M. Ferlus note que les T'in de la province de Sayabury étaient – comme les populations de la rive gauche de la rivière Ou – désignés par le terme Phay. C'est peut-être ce qui explique que L. Chazée, dans *l'Atlas des ethnies et des sous-ethnies du Laos* (1995 : 104) présente une carte de localisation des « Phay » et les situe – comme s'il s'agissait d'un seul et même groupe – dans les provinces de Phongsaly et de Sayabury. Or, les premiers parlent une langue tibéto-birmane tandis que les seconds parlent une langue austroasiatique. Pareillement, A. Spangemächer (1997 : 118) note que les Bulang, ou Plang, population de langue austroasiatique habitant les Sipsong Panna (actuel sud Yunnan), auraient été appelés "Pouman" par les Taï Lü. Ayant eu connaissance de l'existence d'un groupe appelé "Poumon" dans la région de Phongsaly, elle supposa donc qu'il s'agissait d'un groupe Plang (Spangemächer, 1999 : 37). L'auteur affirme pourtant que ce terme vient du taï[1], puisqu'elle écrit qu'il provient du lü "phou *man*", sauvages des montagnes, mais semble évincer l'idée que, de ce fait, il a pu désigner n'importe quel autre groupe montagnard de la région [2].

---

[1] Il semblerait plutôt que ce terme provienne du chinois *man* "barbare", appellation que les Chinois donnèrent aux habitants du Yunnan lorsqu'ils intégrèrent la portion ouest à l'empire. Selon D. K. Wyatt (1984 : 13), "Wu-man" (les barbares noirs) désignait plus spécifiquement les populations de langue tibéto-birmane qui dominaient la région et auraient constitué, au 7ème siècle, le royaume de Nan-chao.

[2] Ainsi, dans les Etats shan, les Kachin auraient aussi été appelés P'u man (Leach, 1972 : 276).

L'identité des groupes de langue phounoy et leurs liens aux Phounoy ne semblent pas pouvoir être déterminés en fonction d'une langue ou de l'attribution d'un nom ; c'est ce qu'illustre, du moins, l'hétérogénéité des appellations que ces groupes se donnent ou attribuent aux autres, ainsi que les difficultés qu'ont les observateurs pour les classer. Cependant, les noms qu'ils portent partagent une caractéristique, celle d'avoir été attribué par des populations taï. Cette attribution est relativement ancienne puisque ces noms apparaissent souvent dans les écrits des premiers militaires français qui eurent à décrire la région et ses habitants. On peut alors se demander selon quels mécanismes ces noms furent attribués, puis endossés par les groupes qui les portent aujourd'hui, et c'est ce à quoi nous nous intéresserons dans le chapitre suivant. Je voudrais, avant cela, me pencher sur cet ensemble de populations qui sont appelées Phounoy, et sur les subdivisions qui semblent le traverser.

II. ORGANISATION SOCIALE ET ECONOMIQUE ET DIFFERENCIATION RIVE DROITE/RIVE GAUCHE

Au sein des populations se disant être des Phounoy, j'ai distingué deux ensembles. Le premier est composé de ceux qui étaient unanimement désignés comme "Phounoy" par leurs voisins ; c'est également le groupe sur lequel l'ensemble des écrits linguistiques, ethnographiques, militaires ont porté. Il s'agit d'une trentaine de villages, situés sur la rive droite de la rivière Ou. Le deuxième ensemble est constitué des villages situés sur la rive gauche de la rivière Ou dont les habitants se disent Phounoy mais qui, nous l'avons vu, ne sont pas forcément identifiés comme tels par leurs voisins. Il s'agit là d'un groupement d'une petite dizaine de villages, moins importants donc numériquement que leurs voisins de la rive droite mais plus conséquents que les autres groupes périphériques[1]. En quoi ces deux ensembles de populations se disant phounoy se ressemblent et diffèrent-ils ? Telle est la question qui sous-tend cette deuxième section de chapitre. Je partirai d'une présentation un peu générale de la société phounoy rive droite et je comparerai celle-ci avec celle de la rive gauche sur différents points. L'examen des groupes de filiation et la répartition des terres entre ces unités d'une part, l'observation du fonctionnement de la

[1] Les autres groupes de langue phounoy (Laopan, Phongsek, Poumon, Tchaho, etc.) ne sont pas localisés dans plus de deux ou trois villages.

communauté villageoise ainsi que l'exercice de l'autorité d'autre part, seront les deux principaux thèmes abordés. On verra que, si d'importantes différences apparaissent entre ces deux ensembles de villages, ces différences semblent prendre leurs racines dans des systèmes d'organisation antérieurs aux bouleversements des années 1960.

1. Le territoire phounoy : une organisation villageoise en essartage

Les modes d'organisation des travaux agricoles, ainsi que les modes de tenure foncière diffèrent sensiblement selon les villages phounoy, mais aussi selon les époques. J'en donnerai un aperçu dans les développements qui suivent, en montrant tout d'abord leur imbrication avec les systèmes de parenté. Je montrerai ensuite comment la transformation des règles de parenté a pu induire ainsi une évolution du foncier. Mais commençons par présenter quelques généralités sur les villages et la vie économique des Phounoy.

Les villages phounoy du district de Phongsaly comportent en moyenne une quarantaine de maisons (soit entre deux cents et trois cents habitants). Si les villages les plus importants peuvent dépasser la centaine de maisons, il est très rare, en revanche, qu'un village en comporte moins de vingt, nombre minimum imposé par l'administration pour la constitution d'une unité villageoise[1]. Chaque village est divisé en quartiers selon une organisation de l'espace chère aux autorités lao[2]. Ils comportent tous une cahute servant aux réunions villageoises, située au centre du village ; elle est dotée d'une cymbale qui sert à appeler les habitants pour les réunions. A l'intérieur des villages (sauf dans le cas de villages extrêmement peuplés, comme ceux de la rive gauche ou ceux de Phongsek et Komen), chaque maisonnée dispose d'un petit jardin, généralement attenant à la maison, où poussent des arbres fruitiers.

---

[1] En 1999, trois villages comportaient moins de vingt maisons car ils s'étaient vu rapidement vidés d'une partie de leur population. Nous verrons plus en détail cette question dans la partie sur la migration.

[2] Les autorités administratives des districts ou de provinces tentent de promouvoir le modèle du village lao dans tous les villages des minorités ethniques. Ce modèle consiste en un quadrillage du village en quartiers (avec des chefs de quartiers), les maisons étant alignées dans des rues se coupant à angle droit. Le découpage du village lao en quartiers n'est pas une innovation du gouvernement actuel : elle existait déjà sous le royaume de Luang Prabang (Barber, 1974*a* : 22). Lors des recensements annuels, les délégués du district se rendent dans les villages et concluent toujours leur réunion par l'exposé d'un schéma présentant le village idéal, c'est-à-dire lao.

Les villages phounoy sont souvent entourés par une clôture en bois destinée à empêcher le vagabondage des buffles (et, quelquefois, des cochons) à l'intérieur du village. De l'autre côté de l'enceinte, se trouvent les greniers à riz (ainsi protégés des incendies qui pourraient survenir dans le village) et les enclos à cochons. L'école se trouve également à quelque distance de l'enceinte[1]. Tout autour du village, se trouvent les essarts. L'essartage est en effet la principale activité des paysans du district de Phongsaly, comme elle est celle de l'immense majorité des habitants des zones montagneuses du Laos. Toutefois, depuis quelques années, les tentatives répétées du gouvernement pour endiguer l'essartage, ainsi que l'ouverture de la région aux commerçants chinois, ont conduit les autorités provinciales à fortement inciter les villages les plus proches des axes routiers à développer certaines cultures commercialisables comme le thé, la canne à sucre, les arbres fruitiers.

Principales caractéristiques des systèmes de parenté des villageois de la rive droite

Hormis le semis du riz, les travaux des champs restent avant tout l'affaire des membres d'une maisonnée[2] (c'est-à-dire une famille nucléaire, incluant quelquefois, le fils, la bru et les petits-enfants), parfois d'une lignée (*ayalan*, un homme et ses fils mariés) qui peuvent s'entraider pour la défriche ou le débardage. Lorsqu'un jeune couple – théoriquement, le fils aîné et son épouse – réside avec un couple âgé, ce dernier se charge généralement de travaux moins pénibles et s'occupe donc des champs de légumes et d'opium, de l'alimentation des animaux, de la préparation de l'alcool (*takha*) de maïs ou de riz, et de la confection des repas. Les femmes s'occupent plus exclusivement du coton planté dans les champs de maïs, de la coupe du bois, de la cueillette et de la basse-cour ; les hommes ont en charge la vannerie, la chasse ou la pêche, l'entretien des bâtiments. Il est cependant certaines activités – telles que la construction de greniers ou de palissades, la stérilisation des animaux, la

---

[1] Tous les villages ont une école. L'enseignement au niveau du primaire comporte cinq niveaux. Les plus gros villages (de plus d'une quarantaine de maisons) ont en général cinq classes ; les écoles des plus petits villages comprennent seulement les deux premiers niveaux.

[2] Du nombre de personnes capables de travailler dans les champs dépendra la richesse d'une maisonnée ; les enquêtes montrent que les maisonnées manquant le plus de riz sont celles où le nombre d'inactifs (jeunes enfants, personnes très âgées) est beaucoup plus important que le nombre d'actifs.

réfection d'un toit, le prêt sans intérêts (de riz, d'argent) ainsi que l'assistance lors des principaux événements de la vie (la naissance, le mariage, les décès, les rituels de guérison, etc.) – qui mobilisent des individus n'appartenant pas seulement à la même famille ou à la même lignée, mais au même lignage, *ayapong*. Ces groupes sont les unités maximales d'entraide.

Un lignage se définit comme étant l'ensemble des personnes qui partagent le même autel aux ancêtres, soit : un homme, ses frères, et leurs épouses respectives, leurs fils et leurs brus et leurs petits-enfants. En effet, si chaque maisonnée possède un petit autel aux ancêtres, c'est le doyen du lignage qui conserve chez lui l'autel principal des ancêtres du lignage (*dat tu*). A sa mort, l'autel est transmis à son frère cadet puis, à la mort de ce dernier, au puîné. La mort de tous les frères correspond à la fin de l'autel et des esprits qui y résident[1]. A ce moment-là, les patrilignages se segmentent et, à la génération suivante, l'autel de chaque fils aîné devient l'autel principal d'un nouveau lignage. On dit alors que l'ancien lignage est divisé ; aussi, les descendants des frères décédés peuvent désormais se marier entre eux.

En théorie, ces lignages sont patrilinéaires et une fille, après son mariage, appartient au lignage de son mari[2]. Cela rend donc possible le mariage d'un homme avec les membres du lignage d'origine de sa mère (fille du frère de mère dans le cas de tel type de mariage, qui ne sont ni prescriptifs, ni même préférentiels). Si certains des Phounoy les plus âgés ont pu trouver leur conjoint au sein des membres du lignage maternel, cette possibilité a progressivement disparu et, actuellement, pour une fille comme pour un garçon, le mariage est proscrit avec les membres du lignage paternel et maternel et ce, sur trois générations. Il est par ailleurs strictement interdit pour deux frères d'épouser deux sœurs, et pour un frère et une sœur d'épouser le frère et la sœur d'une autre famille. Ce qui se dégage de ces règles est donc l'interdiction pour un individu de prendre un conjoint dans un lignage donneur ou preneur de femmes et ce, sur trois générations. L'unité exogamique maximum n'est pas composée du seul patrilignage mais du lignage d'ego et des lignages preneurs et

---

[1] Il y a, chez les Akha, un phénomène similaire : après trois générations, les ancêtres résidant dans l'autel familial disparaissent et le lignage se segmente (Tooker, 1988 : 86).

[2] Si une veuve veut se remarier, elle doit demander l'autorisation au père ou, à défaut, au doyen du lignage de son défunt mari. Dans ce cas, la compensation matrimoniale versé par le futur époux n'est pas remise aux parents de son épouse, mais aux beaux-parents de cette dernière.

donneurs de femmes. Les relations d'entraide, qui font, en théorie, intervenir les membres d'un patrilignage (*ayapong*) intègrent de ce fait de plus en plus les membres du lignage maternel.

La transmission des biens d'un couple au fils aîné est une règle qui tend à disparaître, notamment en raison des importants mouvements migratoires qui touchent les villages phounoy depuis une quarantaine d'années ; au sein d'un village, un lignage se réduit bien souvent à quelques maisonnées, et la lignée, à une seule maison, occupée par un couple et son seul fils – pas forcément l'aîné – demeuré au village auprès de lui. Le mode de filiation, autrefois strictement patrilinéaire, s'est également transformé depuis une vingtaine d'années. Actuellement, lorsque les héritiers mâles font défaut, il est permis à une fille mariée de demeurer, avec son époux[1], sous le toit de ses parents. A leur mort, le couple hérite alors de leurs terres et, consécutivement, de l'autel aux ancêtres, ce qui était impossible autrefois (à défaut de fils, on adoptait un garçon dans une autre famille). Le gendre est dans ce cas complètement intégré au lignage de son épouse, *via* un rituel effectué devant l'autel aux ancêtres.

Principales caractéristiques des systèmes de parenté de la rive gauche

Ces règles de parenté diffèrent de celles que l'on peut observer dans les villages phounoy situés sur la rive gauche de la rivière Ou. Le terme *ayapong* y désigne aussi un groupe de parenté et d'entraide exogame mais, à la différence des villages de la rive droite, les membres du lignage maternel n'y sont jamais intégrés. Il est par ailleurs impensable que les filles héritent de l'autel aux ancêtres (les terres ne s'héritent pas) et le mode de résidence demeure strictement virilocal. A la mort d'un individu sans héritier mâle, ce seront ses neveux agnatiques qui l'intégreront à leur propre autel des ancêtres. Un autre élément important qui différencie les villages de la rive gauche de ceux de la rive droite est l'existence d'unités patrilinéaires plus grandes, *angtchu-angtcheu*, qui sont les unités exogames maximales et que je traduirai désormais par "clans", ou "patriclans". Les membres de chaque clan sont unis par

[1] Les anciens racontent qu'autrefois la coutume était de « faire gendre » chez ses beaux-parents durant trois ans ou huit ans après le mariage (comme cela était d'ailleurs la règle chez les Taï Lü). Cependant, G. Aymé notait déjà en 1930 que cette coutume semblait être tombée en désuétude chez les Phounoy (1930 : 39).

leur filiation à un ancêtre commun, supposé être l'un des fondateurs du village, et auquel un culte est rendu à plusieurs moments de l'année (sur lequel nous reviendrons dans le chapitre 6). Alors que rive droite, certains travaux, comme les semailles ou la construction d'une maison, font intervenir l'ensemble des membres de la communauté villageoise, dans les villages de la rive gauche, ces activités collectives ne seront réalisées que par les membres d'un même clan. En comparaison avec les villages de la rive droite, l'organisation sociale des villages de la rive gauche se caractérise donc par l'existence d'un système de patriclans, divisés en unités exogames – les lignages (*ayapong*) – qui comportent une plus forte inflexion patrilinéaire.

Au terme de cette brève comparaison entre les unités sociales des villages de la rive droite et celles de la rive gauche, deux points retiennent mon attention. Le premier point concerne les transformations qui se sont opérées au sein des systèmes de parenté dans les villages de la rive droite. J'ai évoqué le fait que les patrilignages avaient tendance à être plus "perméables" : comme groupes exogamiques, ils intègrent désormais les lignages preneurs et donneurs de femme ; comme groupes d'entraide, ils intègrent les membres du lignage maternel ; comme groupes de filiation, ils peuvent intégrer les gendres et permettre l'héritage pour les filles. Cette évolution se double du fait que ces patrilignages n'étaient pas, il y a une cinquantaine d'années, les groupes de parenté maximaux. Un ensemble de patrilignages formait au sein d'un village, un clan (*angtchu*), qui était l'unité exogamique et d'entraide maximale. Deux, trois ou quatre clans composaient la population d'un village. Il y avait donc autrefois un système de parenté composé de plusieurs unités englobantes (des clans divisés en lignages, eux-mêmes divisés en lignées), similaire à celui que l'on observe aujourd'hui dans les villages de la rive gauche. Je reviendrai longuement sur le problème de savoir pourquoi les systèmes de parenté des villages de la rive droite se sont transformés, et pas ceux de la rive gauche, dans le chapitre quatre. Pour le moment, je m'intéresserai aux transformations du système foncier qui ont accompagné le passage des clans aux lignages dans les villages de la rive droite.

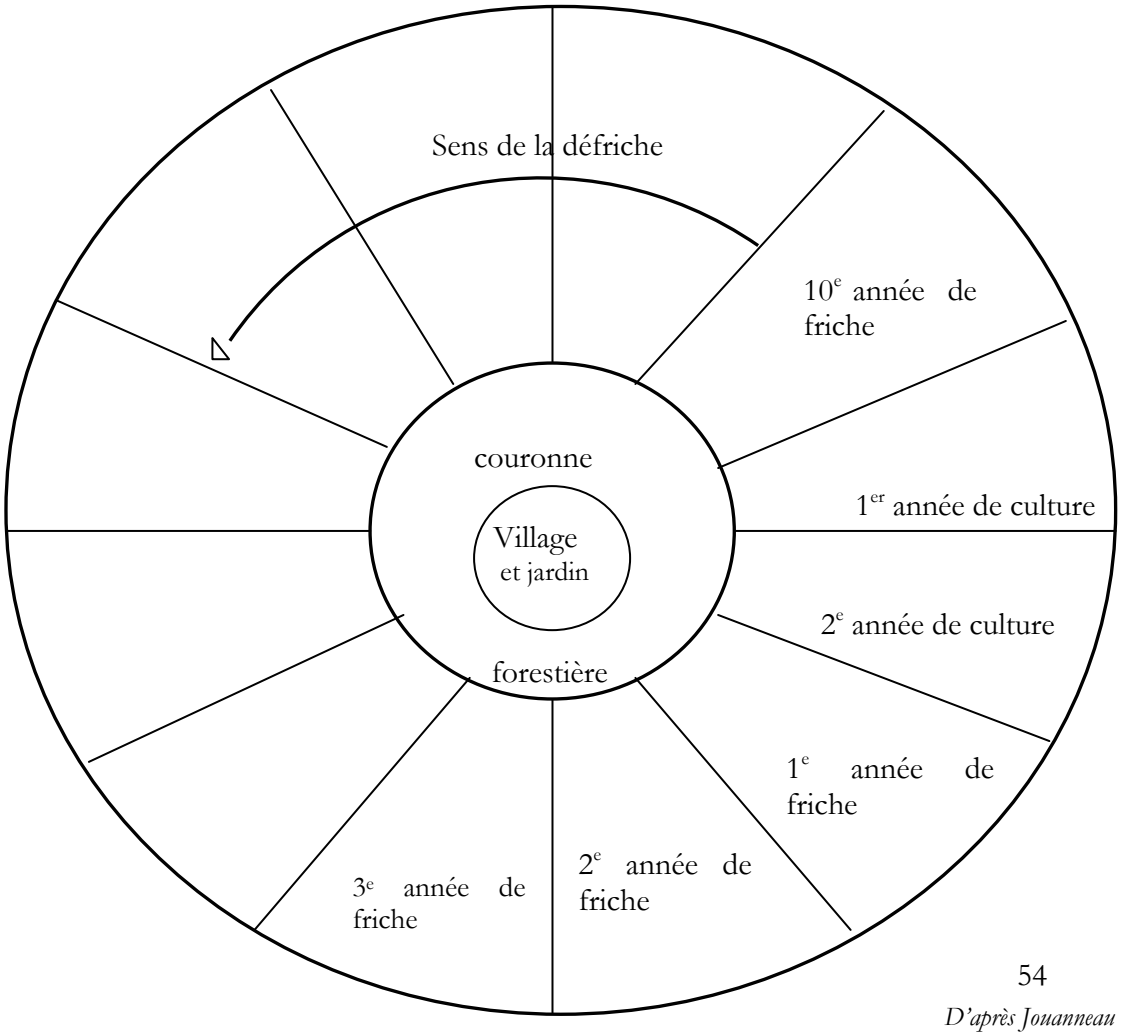
Tableau 1. Calendrier des travaux d'essartage

Activités	Janv	Fév	Mars	Avril	Mai	Juin	Juil	Août	Sept	Oct	Nov	Dec
Défriche												
Brulis												
Débardage												
Travail du sol												
Clôturage												
Semis												
Sarclage												
Récolte								Riz				Riz

D'après Jouanneau et Laffort 1994

Pour un essart de première année (trait continu) et un essart de deuxième année (traits en pointillé) de 0,7 hectare (soit environs la surface cultivée par deux personnes actives).

Schéma 2. Organisation foncière des villages phounoy de la rive droite



D'après Jouanneau et Laffort 1994

Mode d'attribution de la terre et différenciation villageoise, rive droite

Si autrefois, au sein de chaque finage villageois rive droite, chaque clan possédait un certain nombre de parcelles, que ses membres cultivaient par un système de rotation (chaque année, une de ces parcelles était défrichée et cultivée par l'ensemble des membres de ce clan, qui se partageaient ensuite les récoltes), aujourd'hui, l'emplacement des parcelles fait l'objet d'une appropriation par les membres d'une maisonnée, qui correspond à une famille nucléaire. L'essartage est organisé selon un système de rotation des parcelles de champs de riz de montagne[1] (*cf.* schéma 1.1.). Toutes les parcelles que défrichent les familles d'un même village sont situées sur un même pan de montagne et se jouxtent[2]. Le mode d'attribution des parcelles varie grandement selon les localités. Dans le village de Thongpi, par exemple, où la durée de la rotation des friches est de douze ans (la durée des friches, dans le district, varie entre 5 ans et 13 ans), chaque maisonnée retrouve chaque année les parcelles qu'elle avait mises en valeur douze années auparavant (ce qui implique l'existence de douze sites de culture) et les maisonnées ne peuvent pas échanger leurs terrains. Il s'agit donc ici d'une forme d'appropriation privée des parcelles cultivables.

D'après les habitants des villages de la rive droite, les parcelles de terre doivent être transmises en ligne patrilinéaire au fils aîné mais, dans la pratique, elles reviennent souvent au fils – voire à la fille – demeuré(e) sous le toit de ses parents. Les autres enfants mâles ont la possibilité de défricher de nouvelles parcelles[3] ou d'acquérir auprès de tiers de nouvelles terres (il ne peut s'agir dans ce cas que d'un don, la terre ne peut être monnayée ; les gens offrent en contrepartie de l'alcool de maïs, des cochons, voire un buffle). Le plus souvent, c'est le frère aîné qui accepte de concéder une parcelle à son cadet[4]. Les habitants des villages pratiquant ce type de

---

[1] Des champs de maïs sont aussi cultivées, ainsi que de petites parcelles où sont alternativement plantés légumes et opium (l'opium, jusqu'en 2001/2002 approximativement). Sur les différentes cultures agricoles, voir le chapitre 9.

[2] Certaines années, des familles possèdent deux ou trois emplacements à des endroits différents. Diversifier les endroits permet de minimiser les risques dus aux mauvaises expositions ou à une qualité médiocre du sol.

[3] Ces parcelles sont plus éloignées du village que les autres, ou sont des terrains dont personne ne veut, généralement du fait qu'une personne y est morte de mauvaise mort.

[4] Au vu de l'importance des phénomènes migratoires, il est en effet rare aujourd'hui qu'il y ait plus de deux frères qui s'établissent dans le village de leurs parents (voir les chapitres 9 et 10

répartition des terres affirmaient qu'auparavant « la répartition était beaucoup plus stricte. Il y avait des gens qui avaient beaucoup de terres et d'autres qui n'en avaient presque pas. Maintenant, si quelqu'un manque de terres, celui qui en possède beaucoup doit en donner ». De fait, dans d'autres villages, ces règles strictes de transmission des parcelles sont assouplies par une répartition qui peut être périodiquement effectuée par les autorités villageoises. Il arrive en effet qu'une famille se retrouve avec plus de terres qu'elle ne peut en cultiver (en raison notamment de la diminution des membres actifs de la maisonnée) et que, dans le même temps, un jeune couple désire fonder son propre foyer et cultiver ses propres parcelles alors que les parents du garçon ne sont pas en mesure de lui céder des terrains. On cherchera alors à réorganiser les parcelles entre ces deux maisonnées – celles excédentaires et celles du jeune couple – à la condition qu'ils appartiennent au même lignage. Les négociations sont faites entre les membres du lignage, sous l'égide des doyens et des chefs de maison. Seul un réseau de parentèle conséquent peut donc permettre à un jeune couple d'acquérir des terres suffisantes à la subsistance du foyer. Lorsqu'aucune solution ne peut être trouvée ou qu'aucun parent ne peut céder une parcelle à une nouvelle maisonnée, l'affaire est portée devant le chef de village et l'assemblée des anciens, qui pourront alors décider de la réorganisation de certaines parcelles. Ils essaieront alors de trouver un "donneur" parmi les membres de la lignée maternelle ou parmi les affins de l'homme du jeune couple. Cette situation ne génère normalement pas de conflits et les anciens tâchent d'accorder tout le monde afin que la décision finale soit consensuelle. Ce type de négociation entre parents peut aussi avoir lieu si un couple est désireux de cultiver une parcelle sur le finage d'un village voisin. Il devra alors demander l'autorisation aux propriétaires de la parcelle mais il ne le fera qu'avec des gens avec lesquels il peut avoir un lien de parenté, et il ne pourra s'agir que d'un prêt temporaire. Il faut enfin noter que les terres qui se retrouvent sans héritiers (à cause de l'émigration importante, ou si un couple meurt sans enfants), reviennent à la communauté villageoise ; la maisonnée qui désire obtenir le droit de cultiver ces parcelles doit tuer un cochon et offrir un bon repas à l'assemblée de anciens, pour les remercier de ce don. Dans quelques autres villages, moins nombreux, ce sont les autorités villageoises qui, chaque année, décident de l'emplacement et de la taille des essarts de chaque famille. Les terres ne se transmettent donc pas et ne font pas l'objet de négociations.

---

consacrés aux phénomènes migratoires chez les Phounoy).

Malgré ces différents arrangements, des conflits peuvent subvenir entre certaines familles, notamment entre celles qui descendent de clans autrefois prestigieux, et les autorités du village. Au nom de cette ascendance, ces familles s'estiment aujourd'hui lésées par le partage des terres et tendent à considérer certaines parcelles, exploitées par d'autres, comme étant leur propriété.

Mode d'attribution des terres et organisation villageoise de la rive gauche

Dans les villages phounoy situés sur la rive gauche de la rivière Ou, le système d'attribution des terres est très différent. En théorie, les terres du finage villageois sont divisées entre les clans du village. Cependant, il n'y a pas, comme sur la rive droite, de système de rotation, et les parcelles sont disséminées sur l'ensemble du finage villageois. Par ailleurs, les villageois affirment que les terres n'ont jamais fait l'objet d'une appropriation par famille et, de fait, chaque famille est libre de défricher où bon lui semble. On notera aussi qu'il est impossible, pour une famille, d'aller cultiver les terres situées dans le finage d'un village voisin. En effet, comme dans les villages de la rive droite, des prêts de terre ne sont possibles qu'entre parents. Or, dans les villages de la rive gauche, le mode de résidence est, rappelons-le, strictement patrilinéaire. Un homme ne va qu'exceptionnellement s'installer dans le village de son épouse et, après son mariage, une femme est complètement rattachée au lignage de son époux. Si les habitants des villages voisins peuvent parfois être considérés comme des affins, ils ne le sont donc jamais comme des parents. Notons enfin que les habitants des villages de la rive gauche disent que ce type de tenure foncière n'a, aux dires des anciens, jamais été différent.

Les deux modes de tenure foncière, rive droite et rive gauche, sont donc bien distincts aujourd'hui et cette différence semble être l'héritage de systèmes sociaux plus anciens. En effet, dans les villages de la rive droite, les clans étaient hiérarchisés entre eux : au sein de chaque village, on distinguait le clan du fondateur et les autres, et il existait, au niveau d'un ensemble de deux à trois villages, un clan qui était considéré comme "maître de la terre" (*tjaothidin*, L) de ces villages. Le prix de la fiancée qu'un homme devait verser pour obtenir une femme appartenant à ces clans fondateurs et/ou maîtres de la terre était plus élevé que pour une fille appartenant à un autre clan. Et surtout, les membres de ces clans importants possédaient les meilleures terres. Si, avant les années 1950, c'était des clans, hiérarchisés entre eux, qui se partageaient l'ensemble des terres du finage villageois selon un système de

rotation et d'appropriation des parcelles, aujourd'hui, les clans ont disparu et le système d'appropriation se fait par des familles. Dans les villages de la rive gauche, l'organisation clanique n'a pas disparu : d'après les habitants, il n'y a, tout comme autrefois, pas de hiérarchie entre les clans, ni au sein d'un village, ni entre un ensemble de villages ; les compensations matrimoniales sont peu élevées et identiques pour tous les clans. C'est en vertu de ce principe d'égalité entre les clans que les habitants de ces villages expliquent que les terres n'ont jamais fait l'objet d'appropriation par des clans ou des familles.

Les deux ensembles, rive droite et rive gauche, avaient donc autrefois comme caractéristique commune le fait que leurs villages étaient composés de plusieurs clans. Cependant, la répartition des clans dans les villages ainsi que les relations claniques intra-villageoises étaient fort différentes d'une rive à l'autre. Comment comprendre que ceux de la rive droite aient été hiérarchisés et pas ceux de la rive gauche ? Par ailleurs, si l'organisation sociale d'autrefois imprègne encore largement le mode de tenure foncière contemporain, on peut se demander ce qu'il en est à d'autres niveaux de l'organisation villageoise ; ce sont ces questions que nous allons maintenant aborder.

2. L'exercice de l'autorité au sein du village

En dépit de fortes différences relatives à la tenure foncière et aux systèmes de parenté entre les villages situés sur la rive droite et ceux situés sur la rive gauche de la rivière Ou, les postes administratifs sont identiques dans tous les villages[1]. L'autorité est théoriquement aux mains du chef de village (*nayba:n*, L) qui choisit, selon la taille du village, un ou deux adjoints (*hong*, L) ; il représente le village auprès des autorités du district et, inversement, transmet les directives émanant de ces autorités. Le chef du village supervise les différents comités qui encadrent les villageois et nomme les responsables de ces comités : comités de la jeunesse (*saonum*), des femmes (*sahaphan mê:ni:ng*), des anciens (*neohom*), et comités des quartiers (*khum*). Existent aussi des responsables de la collecte des taxes (*sé:ta:kit*), de l'éducation (*seuksa:*) et de la culture (*vathnatam*), ainsi qu'un chargé de la sécurité (*konglon*), qui, en cas de guerre ou de

[1] Pour une présentation détaillée des fonctions administratives villageoises au Laos, voir Evrard, 2001 : 365-368.

conflit, est chargé de mobiliser les villageois ; seul le *konglon* et ses adjoints sont censés pouvoir posséder une arme.

Telles sont donc les principales fonctions administratives de ces villages. Mais il reste que beaucoup d'autres activités collectives sont organisées de façon informelle entre les membres de la communauté villageoise. Dans un premier temps, nous verrons que chaque communauté villageoise, de la rive droite comme de la rive gauche, répartit identiquement les tâches entre ses membres selon une distinction opérée en fonction du sexe et de l'âge. L'organisation consensuelle de certaines activités n'empêche cependant pas, rive droite, que des conflits relatifs à la gestion de l'autorité soient plus nombreux et plus marqués. De plus, malgré le fait que les différentes fonctions administratives soient définies par l'Etat, leur rôle et leur autorité, au sein de leur communauté, sont souvent redéfinis par les populations. Il existe donc certaines différences dans l'exercice du pouvoir entre les villages de la rive droite et ceux de la rive gauche. C'est ce que nous verrons dans un deuxième temps.

L'entraide villageoise

On peut distinguer deux formes de travaux collectifs : ceux effectués pour l'ensemble de la communauté et ceux effectués pour des particuliers. Les premiers concernent la réfection des bâtiments publics (l'école, la maison des réunions, la pagode) et, depuis quelques années, les travaux initiés par une ONG dans le district (aménagement de sentiers, adductions d'eau). C'est le chef de village qui rassemble les villageois et organise les travaux. Chaque maisonnée doit envoyer au moins une personne pour y participer, sous peine d'une amende. Ce sont surtout les femmes et les jeunes garçons qui s'y rendent. En revanche, seuls les hommes – et souvent les hommes âgés – participent aux travaux pour la pagode car, on le verra dans la deuxième partie de cette thèse, tout ce qui a trait au bouddhisme est doté d'un grand prestige.

Les travaux collectifs concernant les particuliers sont relatifs à la construction des maisons et/ou à la pose des toits, et aux semailles. Si la préparation des matériaux (planches, liens, etc.) est effectuée par les membres de la maisonnée et leur parentèle, le montage de la maison est effectué par tous les villageois ; du moins, chaque maisonnée tâche d'envoyer un de ses membres y participer. De nos jours, il est rare

de construire de nouvelles maisons car des familles quittent régulièrement le village pour s'installer en ville, dans un autre district, voire une autre province. Les jeunes couples préfèrent alors racheter la maison d'une famille quittant le village, plutôt que d'en construire une nouvelle[1]. Les changements de toiture sont par contre plus fréquents. La plupart des toits étant faits en herbe à paillote, ils ont donc une durée de vie limitée, et il faut périodiquement les refaire ; la tôle ondulée fait donc des adeptes dans les villages et nombreux sont ceux qui, quand leurs moyens le leur permettent, abandonnent la couverture en herbes à paillote pour le zinc. Le changement d'une toiture est considéré comme équivalent à une construction de maison et concerne toutes les maisonnées. En effet, la construction ou la pose du toit de la maison sont des moments importants, car ils marquent le rattachement des membres d'une maisonnée à l'ensemble de la communauté villageoise, et un rituel est fait pour les esprits du village[2]. La maisonnée pour le compte de laquelle les travaux sont effectués se doit alors d'offrir un repas aux travailleurs. Les femmes qui auront participé à ces travaux s'occupent de la préparation du repas et du service, tandis que les hommes se consacrent aux travaux de construction proprement dits. Lors du repas, les hommes s'installeront dans la maison, alors que les femmes mangeront sur la terrasse ou, sur le sol devant les pilotis de la maison.

Les semailles du riz sont les seuls travaux agricoles requérant la participation de tous les villageois. Chaque famille décide du jour où elle va planter le riz, selon un calendrier de quinze jours, qui portent tous un nom en phounoy (*cf.* annexe 8.2). Les familles doivent choisir un jour où aucun des défunts résidant dans leur autel lignager aux ancêtres n'est mort. Le jour le plus favorable est généralement celui qui suit le jour où le père – ou le grand-père – du maître de maison est mort. La date choisie par les familles dépendant de leurs défunts, la manière dont elles se répartissent sur ces quinze jours n'est donc pas homogène, et il peut arriver qu'un jour, huit familles plantent en même temps, tandis qu'une seule le fera le lendemain. Chaque famille

---

[1] Le prix d'une maison varie entre 600 000 et 1 million de kip (soit entre 75 et 125 euros, en 1999, ce qui équivaut au prix d'un jeune buffle). Si une famille ne trouve pas d'acquéreur pour sa maison, celle-ci est alors entièrement démontée et les matériaux sont distribués aux parents.

[2] La fondation d'une maison (et la construction du toit, conçu comme une petite fondation) fait en effet partie des événements dont l'esprit tutélaire du village (*dat tu*) doit être averti, afin qu'il puisse étendre sa protection sur la nouvelle maison. On verra dans le chapitre 8 que le fait de ne pas protéger une nouvelle maison équivaut à laisser un désordre généralisé s'introduire dans le village tout entier.

essaie de répartir ses membres dans des champs appartenant à des maisonnées différentes ; ainsi, elle peut s'assurer d'un nombre important de travailleurs pour les semailles de son propre champ, car les personnes qu'elle aura aidées lui doivent, en quelque sorte, une prestation identique. Cette répartition du travail n'est jamais établie bien à l'avance et, souvent, on n'apprend que le matin même où l'on se rendra. En période de semailles, chaque soir, des enfants circulent de maison en maison pour informer chacun que « Untel va planter demain ». Les hommes – considérés comme plus actifs – se rendent dans les champs de parents proches, tandis que les femmes et les enfants sont envoyés dans les champs de personnes qui ne sont pas nécessairement membres de leur parentèle. Chacun se munit d'un sac rempli de semences et d'une binette et, arrivé dans le champ, se positionne à l'endroit où le maître (ou la maîtresse de maison) a décidé que l'on commencera à semer. Tout le monde s'aligne face à la pente et, au milieu des rires et des plaisanteries, le propriétaire lance un vigoureux « partez ! » (*e-ham-pe !*). Chacun remonte la pente en creusant à l'aide de la binette des trous et en y versant quelques grains de riz. Arrivés en haut de la pente, tous redescendent et recommencent l'opération un peu plus loin. Les hommes les plus âgés ne plantent pas ; ils s'occupent de la préparation du repas collectif qui est offert par le propriétaire du champ. Leur présence est indispensable, car ce sont aussi eux qui effectuent le rituel pour la mère du riz (*apitchaba*) [1], rite qui implique le sacrifice d'animaux (poulets ou cochons). Installés dans la petite cahute que comporte tout champ[2], c'est là qu'ils prendront leur repas en compagnie du propriétaire du champ, tandis que les femmes, les jeunes et les enfants s'installent au dehors sur de grandes nattes étendues à même le sol[3]. La fin du repas marque le début du repos pour les participants et les propriétaires du champ car

---

[1] Sur les rites liés à la culture du riz, voir le chapitre 8.

[2] Cette cahute sert à entreposer les outils, quelques ustensiles de cuisine, le riz avant les semailles ou au moment de la récolte, avant qu'il ne soit acheminé vers le village ; c'est également dans cette cahute que les membres de la famille prennent leurs repas, lorsqu'ils passent leur journée aux champs. Lorsque les champs sont très éloignés du village (cela n'arrive plus guère mais c'était fréquent jusqu'il y a une quarantaine d'années), la cahute prend alors les dimensions d'une petite maison dans laquelle on peut dormir ; et si la famille n'est pas suffisamment nombreuse pour que des personnes restent au village et prennent soin des animaux, volailles et cochons sont installés dans des abris jouxtant la maisonnette.

[3] Lors des semailles ou de la construction d'une maison, on retrouve une division entre hommes et femmes dans l'occupation de l'espace, à l'instar de l'espace de la maison (voir le chapitre 8). Dans ces deux cas, cette division ne se traduit plus par une opposition entre partie haute et partie basse de la maison mais entre intérieur et extérieur d'un bâtiment clos.

effectuer un autre travail dans la même journée est proscrit.

On voit que les travaux collectifs impliquent une répartition du travail entre hommes et femmes, jeunes et vieux. Qu'il s'agisse des villages de la rive droite ou de ceux de la rive gauche, dans les travaux relatifs à des bâtiments communs, les femmes et les jeunes sont davantage représentés mais, lorsqu'il s'agit de biens communs ayant une forte charge symbolique (comme la pagode) ou rituelle (comme la maison), les hommes âgés sont alors massivement présents. La préparation des repas est, quant à elle, une activité ordinairement dévolue aux femmes, et cela est visible lors de la construction des maisons où les femmes servent les travailleurs et se servent ensuite. Cependant, lors des semailles, la préparation des repas est intimement liée au sacrifice fait pour l'esprit "mère du riz". Ce sont alors les hommes âgés qui confectionnent les repas ; et s'ils servent les travailleurs, ils se seront au préalable servis eux-mêmes. La répartition des tâches entre hommes et femmes, jeunes et vieux, semble s'organiser en fonction de l'importance accordée à chaque tâche par les villageois, importance qui est marquée par l'accomplissement d'un rite et la participation des anciens.

Cette description des systèmes d'entraide villageoise peut donner au lecteur l'illusion d'une communauté villageoise harmonieuse et parfaitement organisée : le chef de maisonnée (*yum sin*) prend les décisions relatives à la maisonnée tandis que ce sont souvent les doyens des lignages qui règlent les conflits internes à leur groupe. Le chef de village, dont le rôle est essentiellement d'établir le lien entre les membres de sa communauté et les autorités du district, a peu d'influence sur les prises de décisions concernant la vie du village. Les décisions concernant les activités collectives, la résolution de problèmes tels que les litiges entre maisonnées de lignées différentes, ou l'organisation de rituels collectifs (et parfois, leur réalisation), sont prises par l'assemblée des anciens (*yama yato* ; litt. "les anciens-vieillards"). Celle-ci est composée des villageois mâles âgés de plus de soixante ans. Mais atteindre cet âge vénérable ne suffit pas : le critère principal pour qu'un individu accède au statut de *yama yato* est qu'il soit reconnu comme une personne "bien" (*than men*). "Etre bien" ou avoir de la vertu (*bu-ê*), c'est, selon les Phounoy, faire régner l'harmonie dans son foyer, avoir de la tempérance (les fumeurs d'opium ou les ivrognes en sont exclus), une connaissance étendue de la tradition et des pratiques bouddhiques, et être travailleur. Telles sont du moins les règles que les villageois énoncent ; de fait, l'intégration à cette assemblée diffère selon les villages, et c'est entre les villages de la rive droite et ceux de la rive gauche que les distinctions sont les plus frappantes. C'est le point que je vais maintenant traiter, et qui me permettra de montrer qu'il existe,

dans les villages de la rive droite, de nombreux conflits relatifs à la gestion de l'autorité et que ces conflits se cristallisent principalement autour de cette assemblée.

La réalité du pouvoir rive droite : l'importance de la filiation et les conflits

Si, la participation à l'assemblée des anciens se base donc théoriquement sur les seuls critères de l'âge et de la vertu, rive droite, il existe, de fait, trois critères supplémentaires à prendre en compte. Ces critères ne sont pas officiellement reconnus comme conditions d'accès à l'assemblée, mais apparaissent lorsqu'on examine la composition des membres de l'assemblée des anciens dans les villages. Le premier de ces critères officieux est le fait de posséder de ce que les Phounoy considèrent comme des indices de richesse – une autosuffisance en riz et un élevage florissant (même si l'on tolère des revers momentanés de fortune – maladies, mauvaises récoltes). La deuxième condition pour participer à l'assemblée est l'autel où demeurent les ancêtres (en ligne paternelle) du prétendant au statut de membre de l'assemblée se trouve au sein du village. Ainsi, les hommes âgés qui ne sont pas nés dans le village, mais qui y vivent parce qu'ils y ont pris femme, sont exclus de l'assemblée. Même si ces personnes rendent un culte aux ancêtres du lignage de leur femme, ils sont toujours considérés comme appartenant à leur lignage d'origine et sont, de ce fait, écartés de certaines fonctions (comme les postes administratifs villageois). Notons cependant que cette mise à l'écart des décisions relatives à la communauté villageoise ne concerne pas leurs enfants qui, en tant que membres du lignage de leur mère, pourront prétendre accéder, leur tour venu, au statut d'anciens (mais pas forcément à d'autres fonctions, comme on le verra plus loin). En revanche, les personnes ayant quitté définitivement le village mais dont l'autel principal aux ancêtres demeure chez un frère (ou une sœur), sont toujours considérées comme des membres du village. Davantage que la localité de résidence, l'appartenance au village est donc déterminée par la localisation de l'autel aux ancêtres. Il existe enfin un troisième critère, décisif, dans l'appartenance d'un individu à l'assemblée des anciens mais qui n'est, lui non plus, jamais formulé, et qui est le fait d'avoir un ancêtre prestigieux, c'est-à-dire : soit un « Maître de la terre », soit un chef autrefois anobli par le roi de Luang Prabang (un Panya). Ce dernier critère prédomine souvent sur d'autres : dans le village de Thongpi, le grand-père Ounseng, querelleur, toujours ivre, battant sa femme et sa belle-fille, n'est pas né au village. Il est cependant le descendant d'un ancien Maître de la terre d'un village voisin et, à ce titre, il est le propriétaire du livre qui est utilisé lors de nombreux rituels ; il fut ainsi accepté

comme membre de l'assemblée des anciens. Ce fait souligne la distorsion entre l'accès théoriquement égalitaire à l'assemblée des anciens (puisque reposant sur des critères d'âge et de mérite) et la réalité de la composition de cette assemblée où le mérite est quelquefois mesuré à l'aune d'une ascendance prestigieuse.

Cette importance accordée à une ascendance prestigieuse conduit non seulement certains individus à obtenir une place au sein de l'assemblée des anciens, mais aussi certaines familles à accaparer les postes administratifs les plus prestigieux. Comme le raconte l'adjoint du chef du district : « Dès 1954, nous, les révolutionnaires, avons aboli les anciens systèmes inégaux. Mais les paysans s'entêtaient : les nouveaux chefs désignés étaient toujours les fils des anciens alliés du roi [*e.g.* les Panya]. En 1978, nous avons imposé une loi interdisant d'élire des descendants de la famille de ces alliés. Les paysans ont encore contourné la loi et ont fait élire les cousins de ces descendants ; c'est pour cela que nous avons choisi de désigner nous-mêmes les candidats ». Aujourd'hui, il faut, pour être chef du village, être membre du Parti ; et pour être membre du parti, il est nécessaire qu'un autre membre du Parti de son village soumette la requête du postulant au comité du Parti du district auquel il appartiendra, en dernière instance, d'avaliser l'admission du candidat. Ce mode de sélection des candidats à la fonction de chef de village n'empêche pas l'accaparement, par certaines familles, de ces postes ; en effet, un membre du parti choisira de préférence parmi les candidats un individu appartenant à son groupe de parents. Prenons un exemple concret. Dans le village de Thongpi, une première rupture dans le système de transmission du pouvoir s'est opérée en 1978. Suivant les directives des autorités provinciales, le descendant du Panya Inthavong fut empêché de succéder à son père à la fonction de chef de canton (*tasseng*, L) et le poste revint à l'un de ses petits-fils en ligne maternelle, Ounpeng. Vers les dernières années de son mandat (1978-1984), celui-ci, qui n'avait que des sœurs et pas de fils, choisit alors comme successeur le fils aîné de sa sœur (mariée au chef du village de Xay) ; il désigna également comme candidats pour être membres du Parti, deux autres de ses neveux, fils de deux autres sœurs ; lesquels neveux ont, depuis 1992, le monopole de la fonction de chef du village, se succédant alternativement à ce poste[1], au grand dam des villageois de Thongpi. Ces derniers se refusent à reconnaître à ces individus la possibilité d'exercer un pouvoir sur la communauté. Tous justifient ce refus par le

[1] Le poste peut être renouvelé tous les deux ans.

même argument, à savoir l'absence d'ascendants en ligne patrilinéaire, enracinant ces individus dans la communauté : « leurs mères sont du village, soit, mais celui-ci, c'est le fils d'un étranger, et l'autre, il n'a jamais eu de père[1] ! ».

La formulation d'une désapprobation du choix d'un individu présenté par le Parti pour être élu chef est généralement le fait des membres de l'assemblée des anciens, et peut alors générer des conflits dans le village. Un conflit de ce type eut lieu dans le village de Poussoum. Depuis une dizaine d'années, le chef du village était toujours élu parmi trois individus membres du Parti et choisi par le chef du district, et ce, contre l'avis de l'assemblée des anciens qui voulait présenter d'autres personnes. Cette opposition se traduisait par des tensions latentes entre le chef, ses adjoints et les villageois. Le chef du village se plaignait : « J'ai des problèmes en tant que chef ; dans ce village, personne n'écoute ce que je dis. L'ancien chef a tenté de travailler pendant un an mais il s'est découragé ; les villageois ne l'écoutaient plus et il les a alors laissé faire ce qu'ils voulaient ». Même lorsque ce type de conflits n'a pas lieu, l'ingérence de l'assemblée dans les affaires qui concernent normalement le chef du village et ses adjoints n'est pas négligeable. Ainsi, le chef du village de Samlang me confiait : « lorsque je dois prendre une décision, il faut d'abord que j'en réfère à l'assemblée des anciens. Même si les autorités administratives du village sont d'accord, si les anciens ne donnent pas leur consentement, je ne peux rien décider ».

Cette importance de l'assemblée des anciens se trouve encore renforcée dans les villages les plus éloignés de la ville de Phongsaly. En effet, la plupart des jeunes gens ayant émigré, les personnes âgées y sont plus nombreuses, formant ainsi un contrepoids d'autant plus important à l'autorité du chef du village. La prépondérance des anciens dans les décisions est d'autant plus forte que la société phounoy insiste sur le principe du respect des cadets face aux aînés et des fils face à leurs pères. Lorsque Khamsouk décida de changer l'emplacement de sa maison en raison des maladies répétées de sa femme (une divination avait conclu que le lieu faisait l'objet d'attaques répétées de mauvais esprits), le père du chef du village de Thongpi s'y opposa fortement. Il voulait en effet réserver la place convoitée par Khamsouk à l'un des neveux de sa femme. Le chef du village me confia son désarroi ; en tant que chef,

---

[1] Il faut ici entendre que le fils était né hors mariage d'un père qui avait quitté, à la naissance de ce fils, le village. Le garçon avait alors été rattaché au lignage de son oncle paternel. En raison de cette naissance, il ne pouvait donc pas détenir l'autel aux ancêtres de son oncle, destiné aux fils de ce dernier.

il ne pouvait refuser l'emplacement à la famille de Khamsouk, qui en avait besoin ; en tant que fils, il ne pouvait s'opposer à son père. Le soir, la discussion entre son père et lui s'envenima ; les parents et voisins durent intervenir pour les séparer. Le chef fut obligé de céder car il ne pouvait pas faire perdre la face (*beuka pio lavia*) à son père en l'obligeant à se rétracter. Cette situation tranche nettement, on va le voir, avec celle des villages phounoy de la rive gauche mais aussi celle des villages phounoy récemment installés dans les plaines de Boun Neua et Boun Taï, et qui attirent une partie importante des jeunes phounoy de montagne. Les anciens y étant peu nombreux, le pouvoir de décision du chef du village et des autorités administratives villageoises est plus important[1].

De fortes oppositions surgissent donc périodiquement entre l'assemblée des anciens et les autorités administratives d'un village, tant en raison du poids démographique des membres de l'assemblée, que des critères qui fondent leur légitimité et dont l'absence, chez le chef élu, conduit à récuser son autorité. Mais il faut aussi noter qu'il existe aussi d'importants conflits au sein même de l'assemblée des anciens. Ils se produisent avant tout lorsque l'assemblée est composée de nombreux descendants de lignages autrefois considérés comme importants. C'est le cas du village de Thongpi. Ancien lieu de résidence du Panya Soulinya, ses descendants y vivent encore, ainsi que ceux de trois Maîtres de la terre. Tous sont membres de l'assemblée des anciens, ce qui ne va pas sans poser problème, car chacun cherche à dominer la scène politique et à contester la légitimité des autres membres à prendre part aux décisions, ce qui se traduit par la difficulté de parvenir à des prises de décision communes. Un villageois s'en plaignait : « ils veulent tous être des personnages importants. Aussi, personne n'écoute personne et les villageois ordinaires se débrouillent comme ils peuvent ». Inversement, dans les quelques villages où n'habite aucun descendant de ces ancêtres prestigieux, l'assemblée des anciens fonctionne de manière plus égalitaire et plus consensuelle. Il en va paradoxalement de même dans les villages où les rôles de pouvoir étaient auparavant aux mains d'un seul lignage, ce qui limite donc d'autant le nombre actuel de prétendants à une ascendance prestigieuse. Dans ce cas, les clivages au sein de

[1] Les autorités administratives de certains de ces villages mettent très clairement en avant le fait que le faible nombre de personnes âgées dans leur village est un atout qui leur permet de progresser vers l'obtention d'une administration « moderne », c'est-à-dire conforme au modèle proposé par l'Etat.

l'assemblée des anciens sont plus faibles car il n'est qu'une tête qui émerge, celle du descendant de ce lignage. C'est le cas du village de Panyasi, autrefois lieu de résidence d'un autre chef, le Panya Si, où le même lignage a toujours accaparé les principales fonctions. Le descendant du Panya Si cumule ainsi plusieurs postes importants ou prestigieux dans le village : il est à la fois le chef de l'Edification Nationale (*neohom*), le *tjaotjam* (responsable du culte aux esprits du village) et le responsable laïc de la pagode (*a:tja:n vat*)[1], tout cela, en plus d'être membre de l'assemblée des anciens. Ce cumul des pouvoirs en fait un personnage très respecté, et ses décisions sont rarement contestées.

Pour résumer cette présentation des rôles d'autorité dans les villages de la rive droite, on peut dire que si les villageois semblent adopter l'organigramme politique et administratif tel qu'il est imposé par l'Etat, l'exercice de l'autorité y est marqué par l'existence d'une assemblée propre aux Phounoy dont le pouvoir peut largement contrebalancer celui exercé par les délégués administratifs villageois. En théorie, l'accès est possible pour tout individu mâle et âgé de soixante ans à l'assemblée, acéphale et égalitaire. Dans les faits, nous avons vu que d'autres facteurs jouent dans les modes d'adhésion à cette assemblée, facteurs qui sont hérités d'un passé dont l'Etat a tenté vainement d'éliminer les traces.

Le cas des villages rive gauche

En comparaison avec la situation que je viens de décrire rive droite, l'organisation politique des villages situés sur la rive gauche apparaît davantage consensuelle. Dans ces villages, c'est en vertu du principe de filiation que le chef de village est choisi. Il s'agit bien sûr – ici comme ailleurs – d'un membre du Parti ; seulement, il apparaît aux yeux de tous que seul le descendant du chef fondateur peut légitimement prétendre obtenir ce statut de membre du Parti, et donc, de chef de village. Tout comme sur la rive droite, c'est l'assemblée des anciens (*yama yato*) qui prend les différentes décisions relatives à l'organisation interne du village, mais le chef de village est cette fois-ci présent, quel que soit son âge et ce, en vertu de son statut de

[1] Les responsables religieux ne sont pas, en tant que tels, représentés dans les assemblées villageoises ; ils en sont généralement membres, et ce, en vertu de leur âge, souvent respectable. Ils cumulent donc l'autorité que leur confère leur statut d'ancien avec le prestige important lié à leur fonction religieuse.

descendant du chef. Il n'a cependant, au sein de cette assemblée, pas plus de poids qu'un autre membre.

En plus du fait que le chef de village est membre de l'assemblée des anciens, les villages de la rive gauche se distinguent de ceux de la rive droite par le fait qu'ils respectent strictement les interdits d'âge et de vertu comme condition d'appartenance à cette assemblée. On peut donner à ce fait plusieurs explications. D'une part, si, dans les villages de la rive droite, les hommes qui s'installent dans le village de leur épouse sont considérés comme des étrangers, rive gauche, toute famille – ou individu – venant s'établir dans un village doit obligatoirement se départir de son ancienne appartenance clanique et être affiliée à l'un des clans présents dans le village. Ces individus sont donc, au même titre que les autres, considérés comme membres du village et peuvent donc prétendre au statut de membre de l'assemblée des anciens. D'autre part, si, rive droite, la filiation à un ancêtre prestigieux permet à un individu, même s'il ne répond pas aux critères d'âge et de vertu, d'être membre de l'assemblée, cela n'est pas le cas des villages de la rive gauche, pour la bonne raison qu'il n'existe théoriquement pas d'ancêtre qui soit plus important qu'un autre : il n'y a jamais eu de personne anoblie et portant le titre de Panya et les clans n'étaient pas hiérarchisés (comme c'était le cas dans les villages de la rive droite). En vertu de ce principe d'égalité entre les différents clans d'un village (et ce, malgré le fait que les chefs de village soient toujours issus du même clan, celui du premier chef), l'ancêtre de chaque clan est considéré comme ayant été le fondateur du village, au même titre que les autres. Ainsi, le titre de Maître de la terre est porté par le doyen de chaque clan du village. Tous les villageois ont donc les mêmes droits face à l'accès aux terres et une même profondeur généalogique les liant aux ancêtres fondateurs et légitimant leur accès aux terres.

Malgré le fait que les villages rive droite et rive gauche possèdent les mêmes instances décisionnelles concernant les affaires collectives, la gestion de l'autorité s'avère donc fort différente de part et d'autre de la rivière Ou. Sur la rive gauche, l'attribution du poste de chef de village au descendant du chef fondateur est tacitement acceptée par la communauté villageoise et il n'y a ainsi pas de tensions entre ce dernier et l'assemblée des anciens. Rive droite, on assiste au contraire à des conflits répétés, naissant du refus de certains individus, au nom de leur ascendance prestigieuse, de partager l'autorité. Comme cela était le cas de la tenure foncière ou

des systèmes de parenté, ces différences semblent prendre leurs racines dans le passé, un passé qui justifie l'égalité des membres de la communauté (rive gauche) ou, au contraire, vient la contester (rive droite).

* * *

Système de parenté, tenure foncière, organisation politique : les villages de la rive gauche et ceux de la rive droite se distinguent aujourd'hui sur bien des points. On rappellera également que, si les habitants de la rive gauche se disent Phounoy, ils ne sont pas toujours reconnus comme tels par leurs voisins. Comment comprendre l'existence de tant de différences entre deux ensembles de villages dont les habitants se désignent par le même nom ? Et plus généralement, comment comprendre que cet "ensemble phounoy" soit entouré de nombreux petits groupes parlant des langues très proches et partageant de nombreuses caractéristiques avec les Phounoy, tout en s'en distinguant sur bien des points. A partir du constat de ces dissemblances, je propose, dans le chapitre suivant, de revenir sur l'histoire plus globale des principautés ou royaumes dans lesquelles ces groupes se sont trouvés insérés à partir de leur arrivée dans la région de Phongsaly. Un détour par le passé me permettra de montrer que l'entité phounoy résulte en fait du remodelage politico-territorial de la région effectué par les populations taï voisines. On verra alors comment l'ensemble de populations qui forma, au début du 20ème siècle, le Müang Phounoy, se différencia des autres petits groupes de langue phounoy qui ne reçurent pas de privilèges du roi de Luang Prabang, mais aussi des Phounoy situés sur la rive gauche de la rivière Ou qui, tout en ayant eux-aussi reçu certaines prérogatives de la part du roi, demeurèrent toutefois sous la domination des populations lao voisines.

Tableau 1. *Les caractéristiques différenciant les villages de la rive droite de ceux de la rive gauche aujourd'hui*

	RIVE DROITE	***RIVE GAUCHE***
Groupes de parenté maximaux	**Lignages**	**Clans**
Filiation	En théorie patrilinéaire ; dans les faits, tendance indifférenciée	Strictement patrilinéaire
Tenure foncière	Essarts du village groupés ; chaque parcelle appartient à une famille	Essarts du village dispersés ; libre appropriation par les familles chaque année d'une parcelle, quelle qu'elle soit.
Autorités villageoises 1. Assemblée des anciens	L'âge et la vertu sont les conditions pour y participer. Dans les faits, l'ascendance d'un individu est déterminante	L'âge et la vertu sont les conditions pour y participer
Autorités villageoises 2. Chef de village	Fonction souvent contestée par d'autres villageois se réclamant d'une ascendance prestigieuse	Fonction faisant l'objet d'un consensus de la part des villageois. Autorité rarement contestée

CHAPITRE 2. L'EMERGENCE D'UN ENSEMBLE PHOUNOY

Dans ce second chapitre, je voudrais montrer que la confusion d'emploi et la diversité des dénominations utilisées pour désigner des populations parlant une langue phounoy, ainsi que les différences importantes d'organisation entre les villages de la rive droite et ceux de la rive gauche, traduisent une situation socio-politique originale qui ne peut se comprendre que si l'on retrace l'histoire de la région, et notamment des relations entre les populations politiquement dominantes dans la région – les Lü puis les Lao – et les populations montagnardes. On essaiera alors de montrer, par ce retour sur le passé, que c'est principalement l'évolution des configurations politico-territoriales de la région, qui a entraîné un double processus d'identification et de différenciation entre les groupes de langue phounoy qui peuplaient la région. En effet, à la fin du 19ème siècle, le nom « phounoy » est un exonyme qui ne désignait pas un groupe ethnique ou linguistique, mais une configuration territoriale, le *MüangPhounoy*. Ce n'est qu'ensuite qu'il sera repris par ses habitants, pour devenir le seul endonyme du groupe habitant ce territoire.

Afin de montrer les processus historiques qui ont conduit à la création d'une population "Phounoy", nous partirons tout d'abord des récits des groupes de langue phounoy qui relatent leur arrivée dans le territoire qu'ils occupent actuellement et qui livrent l'image d'une multitude de petits groupes qui ne sont pas liés par le sentiment d'une appartenance commune et dont le référent identitaire est le village. Puis, à partir de la fin du 19ème siècle, le royaume de Luang Prabang, oeuvrant pour un meilleur contrôle des marches de son territoire, entraînera l'émergence, parmi ces populations de langue phounoy, d'un groupe spécifique, nommé « Phay ». On verra ensuite comment, au sein de cet ensemble « Phay », un autre groupe émergera, groupe qui s'appellera plus tard les « Phounoy ». On abordera enfin la relation particulière que ces groupes entretenaient avec les sociétés voisines dominantes, les Taï Lü pour les uns, les Lao pour les autres. Seront ainsi étudiées les principales actions de deux pouvoirs dominants – au niveau des sociétés locale et globale – qui ont progressivement fait naître chez des populations montagnardes une organisation politique, territoriale et rituelle possédant de grandes similitudes avec le modèle de ce qu'on appelle le *müang* taï.

I. LES RECITS MIGRATOIRES : L'ABSENCE DU NOM

Si l'on considère la carte 4, on voit que les villages des groupes clairement identifiés comme Phounoy se trouvent tous sur un territoire circonscrit, tandis que d'autres groupes de langue phounoy sont tous établis aux marges de ce territoire : au sud-ouest se trouvent les Laopan, les Phongkou, les Poumon, les Phongsek ; à l'ouest les Tchaho, les Ong Hyao ; au nord les Tang et les Laoseng. On a vu, dans le chapitre précédent, que les noms de ces différents groupes étaient tous d'origine taï. Si le terme de « Phounoy » fut appliqué à un ensemble de personnes numériquement plus important, serait-ce parce que celui-ci était déjà constitué comme un groupe uni lorsqu'il entra en contact avec les Taï ? Ce n'est en tous cas pas ce qu'évoquent les récits des Phounoy relatifs à leur implantation dans la région à la fin du 18ème siècle ; dans ces récits, il n'est, nulle part, question d'un groupe appelé "Phounoy". Les récits migratoires mentionnent, au contraire, l'arrivée de différents petits groupes portant des noms distincts (noms qui n'apparaissent plus, de nos jours, que comme des noms de clans) qui étaient perpétuellement en conflit pour l'occupation du territoire. Ce sont les grandes lignes de cette histoire, telle qu'elle transparaît à travers ces récits, que je voudrais proposer ici.

En l'absence de toute trace écrite, l'histoire de la venue des Phounoy ne peut en effet s'appuyer que sur les récits oraux. J'en ai recueilli un grand nombre et je dispose aussi de ceux recueillis par le commandant Roux dans les années 1920 et par M. Ferlus dans les années 1970. Comme tous les récits, ils sont bien sûr sujets à caution. On notera toutefois qu'ils sont, dans leurs grandes lignes, similaires et que certains éléments qu'ils rapportent peuvent être corroborés par des épisodes relatés par les Chroniques royales de Luang Prabang ou par les récits recueillis auprès des Taï Lü[1].

---

[1] Ces récits m'ont été rapportés dans les villages de Boun Taï, Boun Neua et Yo. Dans le village de Yo, le responsable laïc de la pagode (*a:tja:n vat*) affirmait même que les événements avaient été consignés (en lü) dans l'un des manuscrits de la pagode. Il ne m'a pas été possible d'avoir accès à ce manuscrit ; il s'agit, de manière générale, d'une entreprise particulièrement délicate (voir par exemple les problèmes rencontrés par H. Deydier dans la région en 1954).

1. Origine de l'installation : plusieurs courants migratoires

Les populations de langue phounoy font remonter leur arrivée dans la région de Phongsaly entre le début et la première moitié du 19ème siècle[1]. Plusieurs faits semblent corroborer cette date[2], le plus important d'entre eux étant que cette période correspond à peu près à celle de l'arrivée d'autres populations de langue tibéto-birmane dans le nord de la péninsule indochinoise, qui cherchèrent refuge dans les zones montagneuses situées aux marges des principautés taï, pour fuir les guerres incessantes que ces principautés menaient les unes contre les autres[3]. En arrivant dans la région de Phongsaly, les populations de langue phounoy s'installèrent dans ce qui était alors une sorte d'enclave montagneuse au carrefour de plusieurs principautés taï : à l'ouest, se trouvait la principauté taï lü nommée Sipsong Panna ; à l'est, une fédération de principautés principalement taï dam, les Sipsong Chaû taï ; au sud enfin, se trouvait le royaume lao de Luang Prabang.

Les différents récits recueillis auprès des groupes de langue phounoy nous indiquent que ces derniers vivaient autrefois sous la domination des Birmans. Si cette information reste invérifiable, on notera néanmoins que Scott et Hardiman (1900 : 717-719) ont relevé auprès d'une population nommée Pyen, de la région de Kentung, dans les états shan (actuelle Birmanie), un ensemble de termes que les linguistes R. Shafer (1966) et J. Matisoff (1972) ont ultérieurement identifié comme étant une langue apparentée au phounoy[4]. D'après E. Leach ([1954] 1972 : 65), le mot « hpyen » signifie, en shan, « mercenaire ». E. Leach émet ailleurs l'hypothèse que les

---

[1] A l'exception des Phongkou, qui disent être arrivés plus tardivement, dans la deuxième moitié du 19ème siècle.

[2] D'après mes enquêtes, l'arrivée des groupes se serait faite il y a sept ou huit générations (une génération correspondant, pour les Phounoy, à trente ans, c'est-à-dire à la moitié de l'âge d'un homme ayant atteint le statut d'ancien). Ces dires corroborent les informations recueillies par H. Roux en 1924 puisque ce dernier relevait que leur arrivée remontait à cinq générations (Roux, [1924] 1954 : 242). Enfin, les habitants du village phounoy considéré comme le plus ancien, Samlang, affirment que celui-ci aurait un peu plus de trois cents ans.

[3] Stuart-Fox, 1997 : 16; Alting von Geusau, 2000 : 126, 130.

[4] En intégrant au phounoy, au pyen et au côong, le bisu, J. Matisoff (1972) a créé ensuite une sous-branche nommée "bisoïd". P. Beaudouin (1991), linguiste travaillant sur les Bisu, aurait recueilli quelques informations qui permettraient de localiser des villages pyen dans la région de Kentung.

Shan auraient utilisé les services de populations montagnardes pour mener leurs guerres[1]. Aux 17ème et 18ème siècles, l'histoire de la région est effectivement marquée par les attaques de l'armée birmane contre le royaume de Luang Prabang ; au milieu du 18ème siècle[2], l'armée birmane entre même dans Luang Prabang. Ces éléments corroborent certains récits phounoy qui racontent que, enrôlés comme fantassins dans l'armée birmane, une partie d'entre eux se serait enfuie à la suite d'une défaite de cette armée tandis que les autres auraient été emmenés en captivité à Luang Prabang.

Les récits des Phounoy mentionnent en effet l'existence de deux voies migratoires : l'une fait venir directement les populations de langue phounoy depuis la Birmanie vers Phongsaly, l'autre les fait passer d'abord de Birmanie à Luang Prabang, puis à Phongsaly. La première voie migratoire est dite la plus ancienne. Les Phounoy la font remonter entre le milieu du 18ème et le début du 19ème siècle. Les populations de langue phounoy résidaient alors à Vieng Phou Kha (actuelle province de Luang Namtha), région qui se trouvait à l'époque sous l'autorité des Birmans. A la suite d'une guerre entre Birmans et Chinois, ils se seraient enfuis vers Phongsaly par les Sipsong Panna et se seraient installés au sud-ouest de l'actuel district de Phongsaly. Ils auraient fondé les premiers villages, à la source de la Nam Pê, près de villages lü, dont les habitants leur auraient enseigné le bouddhisme.

Le deuxième mouvement migratoire est lié à l'histoire des Lü de la région de Phongsaly et notamment à l'histoire du mariage d'une princesse de ce peuple avec le fils du roi de Luang Prabang. L'histoire du mariage de cette princesse lü est également consignée dans les Chroniques royales de Luang Prabang[3]. Selon G. Aymé

---

[1] E. Leach cite J.T.O. Barnard, selon lequel, dans la région de Hkhamti Long (située à l'extrême nord de la Birmanie, à la frontière entre l'Assam et le Yunnan), deux groupes appartenant aux basses classes de la société hkhamti sont appelés Sam Hpyien, « mercenaire shan » ; de cela, E. Leach en concluait que ces Shan de basses classes devaient être d'origine kachin jingpaw ([1954] 1972 : 65).

[2] En 1753 selon P. Le Boulanger (1931 : 195) ; M. Stuart-Fox (1997 : 14) avance, quant à lui, la date de 1765.

[3] Plusieurs versions circulent sur cette union. Selon P. Cohen (1999 : 53), pour qui ces événements remonteraient au 14ème siècle : « *In Laos migration reached as far south as Luang Prabang with the establishment of the Lue village of Ban Phanom. Here the original settlers accompanied wives offered as tribute (tawaai) by Sip Song Panna princes to the Lao king Fa Ngum in the fourteenth century* ». De fait, les habitants taï lü du village de Phanom noy, à quelques kilomètres de Luang Prabang, affirment aujourd'hui être les descendants des membres de l'escorte de la princesse (Trankell, 1999 : 203). Les Chroniques Royales du royaume de Luang Prabang racontent qu'entre 1623 et 1681, le roi

(1930 : 108), qui donne force détails de cette union, vers le milieu du 17ème siècle, le prince héritier de Luang Prabang épousa une princesse lü, sœur d'un prince des Sipsong Panna chassé de son fief par une incursion chinoise. La princesse reçut de son père les *müang*[1] de Yo, Boun Taï et Boun Neua en dot. Les versions lü de cette histoire affirment que des populations de langue phounoy auraient fait partie de la suite de la princesse qui l'accompagna à Luang Prabang[2]. La princesse ayant ensuite été répudiée, ses gens s'en seraient retournés avec elle vers le nord, remontant la rivière Ou pour se rendre vers Boun Neua et Ba:nYo[3]. De leur côté, les Phounoy racontent qu'à la suite d'une guerre entre la Birmanie et le royaume de Luang Prabang, leurs ancêtres furent capturés et emmenés en captivité à Luang Prabang à peu près au moment où, disent-ils, le cortège de la princesse s'y rendit. Profitant du départ des Lü (ou peu après, encouragés par leur exemple), les Phounoy s'enfuirent de Luang Prabang. Ils furent pourchassés par les soldats du roi mais réussirent à semer leurs adversaires[4]. Ils remontèrent la rivière Ou, suivant le même chemin que les Lü, mais ils se seraient fixés aux environs d'Hatsa, sur les montagnes bordant la rivière. Les Poumon, les Phongsek, comme les Phounoy installés de part et d'autre de la rivière Ou (soit les groupes situés au nord-est du territoire occupé par les Phounoy) disent être issus de cette migration.

---

des Sipsong Panna se réfugia avec sa sœur et sa famille auprès du roi du Lan Xang ; la sœur du prince épousa le fils du roi Surinyavong, le prince Latsabout (Lorillard, 1992 : 21 ; Le Boulanger, 1931 : 129). Un autre mariage est attesté en 1782 entre une princesse lü, de Müang La, et le petit-fils de Latsabout, Tjao-Vong (Le Boulanger, 1931 : 197).

[1] Le *müang* est une unité territoriale et politique fondamentale des populations taï que l'on peut traduire par "principauté", "seigneurie", "chefferie", et qui peut désigner à la fois le territoire et son centre [la ville, la bourgade]. Pour une définition du *müang*, voir l'article de J.-F. Papet, 1997.

[2] Les Taï Lü de Boun Neua, Boun Taï et Yo possèdent de nombreux récits relatifs à ce mariage. La princesse lü est, dans leurs récits, appelée « la demoiselle aux cheveux parfumées », Nang Phom Hom (voir l'annexe 2.2.). D'autres versions relatives à cette princesse existent dans le Nord Laos (voir A. Peltier, 2000).

[3] Le fils du roi Soulignavongsa, le prince Latsabout, époux de la princesse lü, aurait été mis à mort par son père pour adultère (Le Boulanger, [1931] 1948 : 129). Selon S. Phinith (1998 : 66), le fait que ce prince ait été marié à la fille du puissant roi des Sipsong Panna, Khammon Noï, intervient sans doute dans la condamnation.

[4] Pourchassés par les gens du roi, les Phounoy auraient usé de différents stratagèmes ; ils coupèrent notamment des troncs de bananiers et mangèrent des crabes lors d'une de leurs étapes. Sous l'effet du soleil, les carapaces jaunirent et les troncs repoussèrent. Leurs poursuivants crurent ainsi que les Phounoy étaient partis depuis longtemps et, découragés, cessèrent leur poursuite. Il est intéressant de noter que ces ruses employées se retrouvent dans des récits akha narrant leur poursuite par les Hô (voir Bouchery, 1995 : 87).

Avant de décrire plus en détails l'installation des groupes de langue phounoy dans la région, je voudrais relever le fait que ces récits de migration insistent toujours plus ou moins sur les liens qui unissaient ces populations aux Taï.

2. Les récits d'installation sur le territoire et la relation aux Taï[1]

Si les versions lü et phounoy concernant l'arrivée des populations de langue phounoy dans la région s'accordent sur les éléments factuels qui ont entraîné cette migration, l'image qu'elles donnent de ces groupes, elle, varie grandement. Les Taï Lü – pour qui, on l'a vu, le nom "Phounoy" signifie "personnes de bas statut" – mettent l'emphase sur l'origine servile des groupes de langue phounoy : ces derniers seraient venus des Sipsong Panna où ils étaient serfs, auraient composé la suite de la princesse lü, puis auraient été des esclaves fuyant leur maître (le roi de Luang Prabang) ou la guerre. Dans les deux cas, esclaves en fuite ou déserteurs, l'image qu'ils renvoient de ces groupes n'est pas très positive. Et pour les Lü, cette servilité des groupes de langue phounoy ne s'arrête pas à leur implantation sur le territoire puisqu'ils les décrivent comme ayant ensuite été les serfs des Lao ou des Lü, voire des deux, puis les coolies des Français.

Les récits des groupes de langue phounoy mettent aussi l'emphase sur la relation qui les unit aux populations taï. Toutefois, leurs versions présentent leurs ancêtres comme étant sur un pied d'égalité avec les populations taï : « nous étions les compères [*siao*, L] des Lü », entend-on souvent dire ; ou encore : « nous sommes venus fonder Phongsaly avec les Lao ». Ils racontent encore que les trois groupes – Phounoy, Lü, Lao – seraient arrivés ensemble à Phongsaly, ou bien se réfèrent à des récits mettant uniquement en scène ces trois populations (les Khmou', Ho, Akha, pourtant nombreux dans la région, en sont exclus) : « Le Bouddha répartit la terre selon l'ordre d'arrivée des ethnies. Il dit : « Les Lao sont venus en premier, ils s'occuperont du commerce ; les Lü, venus en second, s'occuperont de la rizière et les Phounoy feront ce qu'il reste, l'essartage ». Il a écrit cela dans un livre que les Lü et les Phounoy possédaient jadis, mais qui a été perdu ». Lorsque les Phounoy ne réfutent pas le fait qu'ils vécurent sous la tutelle d'autres populations, ils insistent sur

[1] On distinguera, selon l'usage, le mot "taï" utilisé pour désigner les différents groupes de langue taï (qui s'étendent de la Chine à l'Assam), du terme "thaï" qui désigne les Taï de la plaine centrale en Thaïlande, aussi connus sous le nom de Siamois.

le caractère tyrannique et injuste de la domination qu'ils subissaient : « Les Phounoy vivaient à Luang Prabang puis s'échappèrent car ils travaillaient trop dur pour le roi » ; « Un jour, le roi de Birmanie et le roi de Luang Prabang échangèrent leurs gens ; ceux qui travaillaient pour le roi de Luang Prabang se révoltèrent car le travail était trop dur et ils s'enfuirent ». Leurs récits mettent alors l'accent sur l'habilité et les ruses que leurs ancêtres déployèrent pour se soustraire à ce joug (voir la note 4 p. 74). Ainsi, certains racontent que les Phounoy étaient autrefois habillés comme les Akha ; lorsqu'ils décidèrent de s'enfuir de Luang Prabang, ils coupèrent leurs cheveux, brûlèrent leurs vêtements et se vêtirent comme des Lao afin que leurs poursuivants ne les reconnaissent pas. En d'autres mots, les Phounoy semblent avoir dû leur survie à l'emprunt d'éléments caractéristiques de la culture lao. Cette volonté des Phounoy de se positionner par rapport aux Lao resurgit dans d'autres histoires : selon une version recueillie par R. Jouanneau et J.-R. Laffort (1994 : 39), les Phounoy étaient des serviteurs du roi de Luang Prabang, chargés de nourrir les pigeons. Malheureusement, les volatiles moururent et le roi, furieux, les bannit[1]. Cependant, dans les versions de ce récit que j'ai recueillies, les principaux protagonistes n'étaient plus les Phounoy mais les Lao[2] : bannis, les serviteurs lao s'enfuirent vers Phongsaly et y rencontrèrent les Phounoy (qu'ils appelèrent ainsi car ces derniers ramassaient de petits crabes). Vassaux ou égaux, avec ou contre les Taï, quels que soient les récits, on voit que les versions phounoy de leur histoire mettent en avant les liens qui les unissent aux populations taï.

3. Les Phounoy, des premiers occupants ?

Si les Phounoy insistent sur la relation qui les unit aux populations taï, leurs récits de migration mentionnent assez peu les autres groupes qui étaient présents dans la

---

[1] La version recueillie par R. Jouanneau et J.-R. Laffort ajoute que le roi fit mander un serviteur phounoy et lui demanda de manger l'un des pigeons morts. Le serviteur s'exécuta sans avoir fait cuire la viande. Le roi fut choqué par ces gens capables de manger de la viande crue, et bannit les Phounoy. Cette vision du Phounoy comme un barbare mangeur de viande crue, est caractéristique du regard porté par les populations taï sur les montagnards en général (Turton, 2000).

[2] Il est intéressant de noter le parallèle entre cette histoire et celle du roi On Nok, racontée dans les Chroniques Royales de Luang Prabang. Le roi était passionné par la chasse aux pigeons. Un jour qu'il était à la chasse, son rival, Inthasom, s'empressa de refermer les portes de la ville royale et On Nok se trouva banni de son royaume (Lorrillard, 1992 : 36-37).

région de Phongsaly avant leur arrivée. A l'exception de quelques anciens du village de Panyasi, qui reconnurent – mais sans en dire plus – que les terres qu'ils occupent étaient autrefois celles des Poumon, à en croire la majorité des groupes de langue phounoy, le territoire qu'ils occupent actuellement était, à leur arrivée, vierge de tout habitant. On verra plus loin les soubassements idéologiques de ces discours qui posent les groupes de langue phounoy comme étant les premiers occupants de la terre, mais notons d'ores et déjà qu'il est pourtant probable que la région fut occupée bien avant l'arrivée de ces groupes. D'ailleurs, si les récits phounoy semblent ignorer ce fait, les récits des Taï Lü voisins nous disent toute autre chose. Les Lü affirment en effet que les premiers occupants de la région seraient les Tchaho (également appelés *Nangnê*) qui habitaient alors quelques villages dans les fonds de vallée. Après leur arrivée et leur installation dans les *müang* de Boun Neua et Yo, les Lü les auraient sollicités, en leur qualité de premiers occupants, pour effectuer le rituel à l'esprit du territoire nouvellement fondé (*phi müang*)[1]. Ces villages tchaho se seraient ensuite déplacés vers la rivière Pê, puis vers Boun Taï, où le dernier village tchaho est aujourd'hui localisé. Avant l'arrivée des Taï – puis, plus tardivement, des groupes de langue tibéto-birmane – la région a dû être occupée, comme d'ailleurs une grande partie de la Péninsule, par des populations de langue austroasiatique, qui auraient été chassées ou assimilées par les nouveaux arrivants. C'est l'hypothèse que formule O. Evrard (1998b : 26) lorsqu'il note l'emploi par les Phounoy de termes austroasiatiques pour nommer les petits cours d'eau (alors que les villages de populations de langue austroasiatique sont très éloignés de la zone peuplée par les Phounoy). Il est alors possible d'envisager que les Tchaho et les Poumon soient issus de ce fonds de populations austroasiatiques, malgré le fait qu'ils parlent aujourd'hui une langue phounoy. Les Laoseng, un autre petit groupe de langue phounoy de la région, faisaient peut-être aussi partie de ces groupes présents dans la région de Phongsaly avant l'arrivée des Phounoy. La monographie du Commandant G. Aymé ne consacre que quelques lignes à ces derniers ; l'auteur recense 200 personnes « Kha-Seng » et ajoute à leur propos : « Ils prétendent avoir toujours habité dans la région de Muong-Va au N.-E. de Phong-Saly » (1930 : 65). Actuellement, les villages

[1] Les récits des Lü présentent les Tchaho comme une population qui était alors très riche. Les Lü les sollicitèrent pour faire le rituel au *phi müang*, mais peu à peu les villages tchaho devinrent très pauvres. Les Lü, voyant que cette population n'avait rien à manger avec leurs cultures (signe que la protection de l'esprit leur était retirée ?), ne se sentirent plus obligés de faire appel à eux et firent dès lors le rituel eux-mêmes.

laoseng sont toujours situés aux emplacements marqués sur la carte de G. Aymé, soit sur les rives de la rivière Ou et dans le district de Müang Khoa. S'ils parlent une langue fort proche de celles des groupes phounoy, ils sont les seuls à effectuer annuellement une célébration particulière, Boun Greu, qui est par ailleurs une fête très répandue chez d'autres populations austroasiatiques du Nord Laos[1].

La localisation particulière de ces groupes, actuellement tous établis à la périphérie de l'espace occupé par les Phounoy, pourrait alors s'expliquer par le fait qu'ils aient été refoulés par les groupes de langue phounoy lorsque ces derniers s'implantèrent dans la région. Ils auraient adopté la langue et certains traits culturels des Phounoy mais ils auraient cependant conservé jusqu'à aujourd'hui certaines différences dans le parler, ainsi que le sentiment de former des groupes distincts des Phounoy. On peut donc supposer une « phounoïsation » de certains groupes présents dans la région – qu'ils aient parlé à l'origine une langue austroasiatique ou tibéto-birmane.

4. La répartition des groupes dans la région de Phongsaly

Détaillons maintenant ce que nous disent les récits des groupes de langue phounoy sur leur mode d'implantation sur le territoire. L'élément le plus frappant de ces récits est leur insistance sur les divisions et les luttes qui en résultèrent.

Les récits migratoires décrivent ainsi un peuplement progressif, mais violent, de la zone par différents petits groupes portant des noms qui sont aujourd'hui connus, rappelons-le, comme étant des noms de clans des groupes de langue phounoy. M. Ferlus a relevé, il y a une trentaine d'années, un important corpus de récits relatant l'installation de certains clans dans la région de Phongsaly. Quatre clans seraient censés être arrivés les premiers : les Tongseu, les Phonglang (divisés en deux sous-groupes, les Salang et les Tesoun), les Levap, les Tongcham. Ils semblent s'être distingués les uns des autres en fonction du moment de leur arrivée sur le territoire : le nom du clan Tongseu signifie ainsi "les premiers arrivés", celui du clan Tongcham "les derniers arrivés" (Ferlus, 1971 : 3). Voici un exemple de ces récits d'implantation sur le territoire :

---

[1] Les austroasiatiques khmou' des provinces d'Oudomxay, de Luang Namtha et de Houa Phan célèbrent tous les ans, entre les mois de novembre et décembre, une fête appelée Boun Greu. Sur cette fête, voir S. Simana et E. Preisig (1997 : 47-53).

> « Après avoir échappé aux Birmans, nous nous sommes dirigés vers Phongsaly. Puis, nous sommes arrivés vers Boun Taï et avons fondé, sur les hauteurs, le village de Tjamlang [aujourd'hui Samlang]. De Tjamlang, le groupe des Taa Phou Ya partit fonder un nouveau village ; le groupe des P'soung resta, puis certains d'entre eux partirent fonder le village de Phatan [aujourd'hui Montjao]. Lorsque le village grandit, arriva le groupe des Pong Lang. Et quand ils furent fixés à leur tour, arrivèrent les Tong Seu Ba. On les appela ainsi car cela signifie les "hommes qui font de nouveaux champs". Ceux, peu nombreux, qui vinrent en dernier, n'avaient pas de place pour s'installer ; on les appela les Tongcham "les derniers arrivés". Quand la population s'accrut, ceux de Phatan n'eurent plus de place pour cultiver les essarts ; ils partirent fonder un nouveau village et on les appela les "Mating" [?]. D'autres partirent vers Boun Neua fonder de nouveaux villages »[1].

Ces récits de peuplement évoquent également une période de guerre entre différents groupes de langue phounoy ayant manifestement pour enjeu la possession de la terre. Un Phounoy du clan Siman raconte :

> « Les Tapat comportaient au moins mille familles ; ils partirent fonder un village sur la route d'Hatsa, mais il y avait toujours des disputes entre les Tapat et les Ong Hyao. Puis, les Ong Hyao allèrent du côté de la frontière chinoise, vers un village appelé Sentan, et les Tapat allèrent s'installer vers Ban:Montjao. En fait, la terre appartenait aux Ong Hyao car ils s'y étaient installés les premiers. Quant aux Tongseu, ils combattaient les Tongcham car il n'y avait personne à l'époque pour faire régner l'ordre. Ce sont les Tongcham qui vinrent s'installer dans ce qui est maintenant la ville de Phongsaly ».

Il faut aussi noter que ces différents groupes (Taa phou Ya, Tongseu, Tongcham, Mating, etc.) sont désignés en phounoy par le suffixe "ba", qui est un classificateur désignant un ensemble de personnes ; ainsi, les Hô ou les Lü sont désignés comme "Hô *ba*", "Lü *ba*"[2]. Les noms que portent la plupart de ces groupes (Thoum Khong, Mating, P'soum) sont des noms de villages, villages dont certains étaient encore présents sur le territoire il y a une trentaine d'années. Cet éclatement de la population n'est pas sans rappeler la configuration actuelle des petits groupes de langue phounoy

---

[1] Enregistrement sonore fait en 1969 par Michel Ferlus qui m'a aimablement communiqué ce document. La traduction du phounoy au français est celle de Khampeng et la mienne.

[2] "Ba" est aussi utilisé pour former la première personne du pluriel ("guba").

("Phongsek", "Laopan" ou "Phongkou" etc.) dont les noms désignent aujourd'hui avant tout des villages[1]. Ces récits semblent indiquer que l'appartenance d'une communauté à son village ait été – ou soit devenue – un élément distinctif important pour ces petits groupes de langue phounoy.

En résumé, ces récits illustrent le fait que, au moment de leur arrivée sur le territoire de Phongsaly, ces populations étaient loin de former un groupe homogène, partageant un nom et une identité commune ; il semblerait, au contraire, qu'il se soit agi d'une myriade de petits groupes dont aucun n'était nommé « Phounoy ». Ils se désignaient par leur nom de clan et/ou celui du village qu'ils occupaient. Comment alors comprendre le fait qu'aujourd'hui, l'on ait, d'un côté, un ensemble homogène de villages sur un territoire circonscrit dont les habitants se disent ou sont dits phounoy, et, de l'autre, à la périphérie de cet ensemble, une multitude de petits groupes parlant une langue identique, qui s'appellent ou sont appelés chacun par des noms spécifiques ? Puisque la plupart des noms que portent aujourd'hui ces groupes sont d'origine taï, selon quels critères celui de "Phounoy" aurait-il été attribué à un ensemble de populations à l'exclusion d'autres ? Et comment comprendre l'emphase particulière avec laquelle les Phounoy aiment à se décrire comme proches des populations dominantes dans la région, les Taï Lü et les Lao[2]? C'est en continuant de retracer l'histoire de la région, et notamment les rapports entre les groupes de langue phounoy et les populations taï, que je vais essayer de répondre à ces questions et de voir comment un ensemble "Phounoy" a pu émerger de cet ensemble de petits groupes.

---

[1] Cette absence de dénomination commune a été notée chez d'autres populations de la Péninsule. G. Vargyas (2000 : 33), dans un ouvrage sur les Brous, montre la diversité des ethnonymes et autres appellations à l'adresse de cette population, et la confusion pour le chercheur qui tente d'identifier le terme "originel" ou "générique". Il relève ainsi une phrase du Dr Harmand, qui lui semble pertinemment résoudre la question. Cet auteur, écrit en 1877 lors d'une mission d'exploration dans le Sud Laos : « Les Khâs [i.e. les sauvages]... ne savent qu'une chose, c'est qu'ils sont des Khâs, mais ils sont incapables de se rattacher à une tribu quelconque. Comme je l'ai déjà fait remarquer... le terme tribu est impropre, et beaucoup de ces malheureux ne semblent attacher aucune importance à leur dénomination générique. La véritable unité, c'est le village » (*op. cit.* in Vargas, 2000 : 33).

[2] Le fait que ces contacts aient été plus anciens et plus intenses permettrait d'expliquer le fait que seuls ces groupes de langue phounoy aient repris à leur compte les termes que les Taï utilisaient pour les nommer. En effet, si les Akha, les Lahu ou les Hmong ont eux aussi été désignés par les Taï par des termes particuliers (Iko, Mousseu, Méo), ils n'ont jamais endossé ces noms.

II. LES "KHA PHAY", AU CŒUR D'UNE ZONE-TAMPON ADMINISTREE PAR LES TAÏ LÜ ET LES LAO

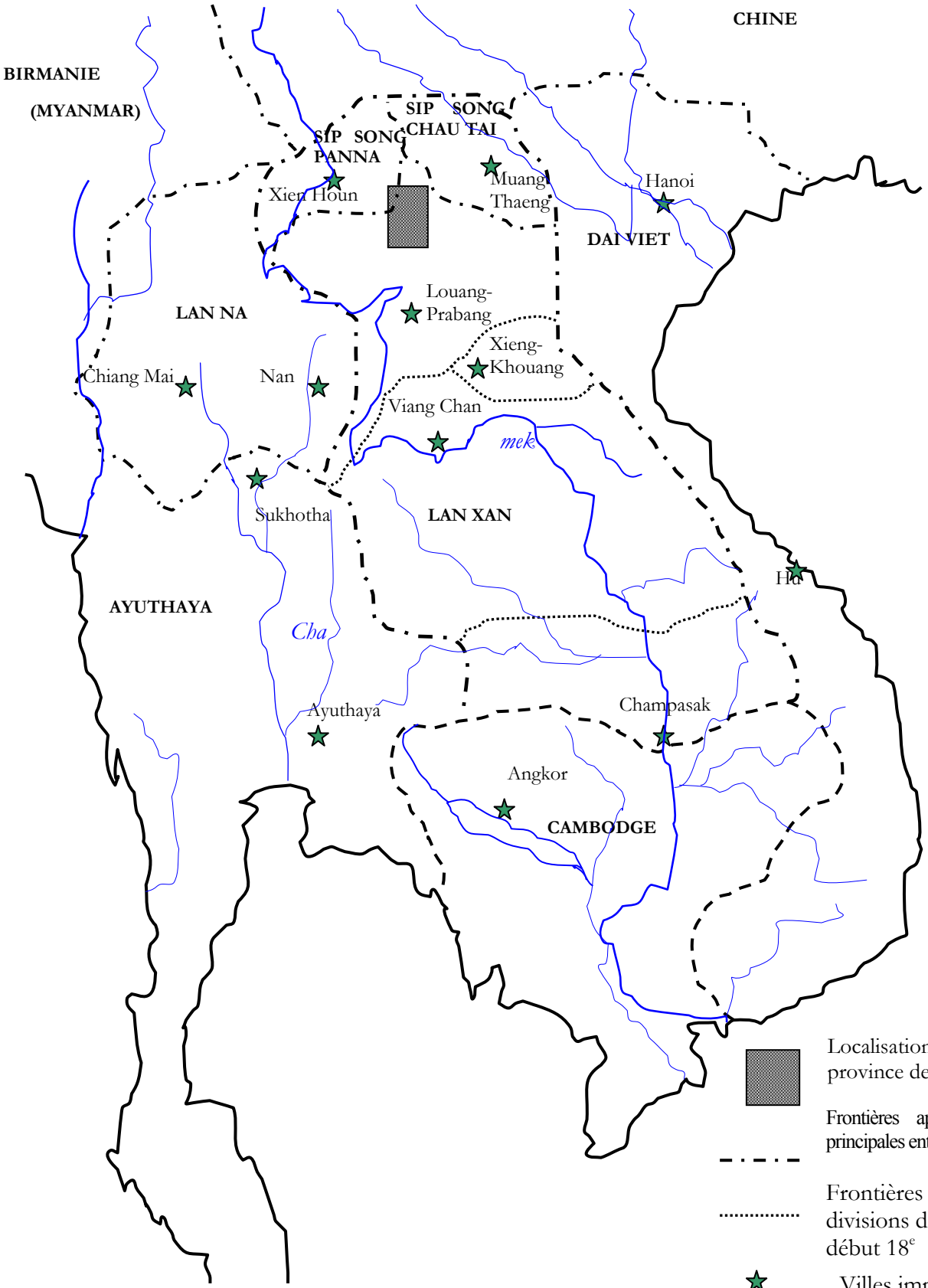
L'histoire des Phounoy se confond partiellement avec celle des royaumes dominants de la région ; il est donc nécessaire de retracer l'histoire des royaumes de cette région, même si une telle entreprise est rendue difficile par le caractère changeant et multiple de territoires périphériques tels que la région de Phongsaly, qui a été rattachée au royaume de Luang Prabang, aux Sipsong Panna lü, ainsi qu'à d'autres principautés. Ces rattachements successifs des zones-tampons aux royaumes conquérants du moment sont d'ailleurs illustrés par les récits sur l'histoire des Phounoy (cf. Annexe), embrigadés par les Birmans, déplacés à Luang Prabang lors d'une guerre, puis réfugiés à Phongsaly où de nouveau, ils seraient passés sous la tutelle tantôt des Vietnamiens, tantôt des Birmans[1].

Comprendre la place et le rôle des Phounoy dans la région implique donc de commencer par donner un aperçu des systèmes politiques des royaumes dans lesquels ils furent insérés à divers moments de leur histoire. On commencera par présenter les systèmes politiques de ces royautés taï avec lesquels les groupes de langue phounoy, d'abord désignés par le terme de "Phay", furent en relation. On présentera ensuite les principautés jouxtant le territoire occupé par ces groupes et la configuration géo-politique de la zone d'étude.

[1] On apprend par P. Lefèvre-Pontalis (1898 : 38) que des Birmans venus des Sipsong Panna envahirent la région vers 1860 et prolongèrent cette invasion jusqu'à la Rivière Noire au Tonkin. Ils furent repoussés quelques années plus tard et se retirèrent dans les Sipsong Panna.

Carte 5. Les grandes principautés de la péninsule indochinoise entre la 2e moitié du 16e et le début du 19e

entre la 2e moitié du 16e et le début 19e



D'après Stuart-Fox 1997 : 17

1. Une brève présentation des systèmes politiques taï

Les populations taï sont sans doute présentes dans le nord de la péninsule indochinoise dès le 7e et 8ème siècle (Wyatt, 1984 : 11) mais c'est réellement vers le 13ème siècle que les petites principautés qu'elles avaient fondées prennent toute leur ampleur (Coedes, 1964 : 346-347). Les principautés les plus importantes de la région étaient alors celles du Lan Na, d'Ayutthaya et du Lan Xang, (laquelle allait se scinder, au début du 18ème siècle, en trois principautés Luang Prabang, Vientiane et Champassak) ; au nord du Lan Na et du Lan Xang se trouvaient, d'ouest en est, de plus petits royaumes, les Sipsong Panna, les Sipsong Chau Tai et la principauté Phuan de Xieng Khouang, lesquels payaient tribut à l'une ou l'autre – si ce n'était simultanément à plusieurs – de ces principautés.

Par delà la singularité de chacun des royaumes qui se sont partagé la région, leur organisation politique présente des caractéristiques communes qui ont permis à de nombreux auteurs de les caractériser comme « systèmes politiques taï »[1]. Résumons-en les caractéristiques essentielles.

Un système à emboîtements

L'élément le plus caractéristique des systèmes politiques taï est ce que l'on appelle le *müang* (ou *muong*[2]). Ce terme désigne « d'une part à la fois le chef-lieu et la principauté, mais d'autre part et surtout, des circonscriptions de tailles différentes dont les plus larges englobent les plus petites » (Condominas, 1980*b* : 267). Le mot *müang* peut donc désigner tous les niveaux d'organisation politico-territoriale dépassant le simple village : district, principauté, royaume ainsi que leur capitale respective. Chacun de ces *müang*, à son échelle, est ainsi conçu comme un petit univers, au centre duquel se trouve la ville principale, et, au cœur de cette dernière, le poteau du *müang* (*lak müang,* L), représentant l'Axe du Monde (le Mont Mérou de la mythologie indienne) et dont l'érection par le seigneur (*tjao*, L) marque l'acte de

---

[1] Voir, entre autres, l'article de G. Condominas (1980*b*) consacré à ce sujet.

[2] Selon les prononciations, on trouve le terme *müang* (au Laos), *muong* (populations taï du Vietnam), *meng* (chez les Taï Lü des Sipsong Panna), *möng* (Shan de Birmanie). En dehors des citations où je conserverai l'orthographe de l'auteur, j'emploierai toujours le terme "müang" pour me référer à cette unité politique et territoriale.

fondation du territoire dans son ensemble (Papet, 1997 : 219).

S. J. Tambiah nomme ce type d'organisation, une organisation en « galaxie » : « the concentric-circle system, representing the center-periphery relations, was ordered thus: In the center was the king's capital and the region of its direct control, which was surrounded by a circle of provinces ruled by princes or governors appointed by the king, and these again were surrounded by more or less independent « tributary » polities. But note that the capital itself was ordered as a mandala, the palace at the center surrounded by three circles of earthen ramparts, with four gateways at the cardinal point » (1976 : 112)[1]. Il s'agit d'une sorte d'organisation fractale où le même modèle organisationnel se retrouverait à tous les échelons de cette pyramide, depuis les principautés les plus importantes (appelées alors les müang "mère", müang luang) jusqu'aux plus petites (les müang "enfants", müang luk). Ainsi, l'espace de ces entités politiques est défini, non pas par la périphérie (les frontières), mais par le centre (la capitale) qui représente à lui seul l'ensemble, et incarne son unité (Taillard, 1986 : 41).

La délégation du pouvoir

A la tête du " *müang* mère", se trouvait un souverain appelé "maître de la vie" (*tjao sivi:t*, aussi nommé *tjao pen din*, "maître de la terre"[2]). Théoriquement maître de tous les *müang* "enfants" qui lui payaient tribut, dans les faits, ce souverain régnait avant tout sur le *müang* "mère". En effet, l'administration de chaque *müang* fonctionnait par délégation d'autorité du centre vers la périphérie et les dirigeants des principautés dépendantes possédaient une grande autonomie. La relative autonomie de ces principautés "enfants" a, selon S. J. Tambiah, entraîné une certaine "pulsion

---

[1] G. Condominas partage ces vues mais préfère parler de systèmes à « emboîtements ». Pour C. Taillard, ce concept de « système à emboîtements » ne rend que partiellement compte de la réalité des systèmes politiques taï, aussi préfère-t-il reprendre les termes empruntés à M. Bruneau de « modèles en auréoles concentriques d'encadrement décroissant du centre vers la périphérie » (Taillard, 1986 : 45). En cela, il se rapproche de l'image proposée par J.-F. Papet du *müang* comme parasol : « le *müang* père "coiffe" quelques grands parapluies, les principautés, ou *müang* enfants, qui, à leur tour, "coiffent" plusieurs petites ombrelles, ou *müang* petits-enfants » (Papet, 1997 : 220).

[2] « Dans le cas d'une seigneurie, *notait G. Condominas*, la terre appartient nommément à la collectivité : c'est de celle-ci que le tao reçoit sa part de rizières (...) Dans l'Etat, la collectivité disparaît sous son émanation, le roi lequel est non seulement "Maître de la Vie" mais aussi Chau Phendin, "le Maître de la terre". Autrement dit toute terre du royaume appartient au souverain, et ses sujets qui l'exploitent n'en ont que l'usufruit » (1980*b* : 314-315).

dynamique" les conduisant souvent à changer de sphères d'influence au cours de leur histoire (1976 : 113). L'équilibre entre les principautés était alors rompu au profit de l'une d'entre elles, qui prenait la tête de l'ensemble des *müang*. Le regroupement se réopérait de manière hiérarchique et verticale. Selon C. Taillard (1986 : 44), cette dynamique de pulsations, faisant succéder des phases d'expansion à des phases de rétraction, a permis aux principautés-satellites de s'adapter aux modifications des équilibres régionaux, tout en préservant la permanence de leur capitale. Cette même autonomie faisait que chaque *müang* possédait ses particularités et différait légèrement du modèle global que j'ai décris.

Malgré des variations locales, l'organisation politique des *müang* "enfants" partageait un certain nombre de caractéristiques. Chaque *müang* "enfant" était gouverné par un seigneur, *tjao müang* (le chef du *müang*), dont le titre était héréditaire. Ce chef était secondé par un Conseil, composé de fonctionnaires principaux portant le titre de *Phya*, et de dignitaires subalternes basés dans les villages (Lemoine, 1997*c* : 179). Ainsi, le pouvoir politique était réparti entre une myriade de responsables, des plus grands aux plus petits, qui avaient l'apanage du pouvoir sur la région qu'ils contrôlaient. D'après S. J. Tambiah, ces responsables s'appropriaient une partie des impôts et des biens qu'ils prélevaient auprès de la population qu'ils administraient. Ils pouvaient aussi demander à cette dernière d'effectuer pour leur propre compte les corvées dues au souverain ; finalement, seule une modeste part du potentiel initial des tributs versés parvenait à ce dernier. C'est essentiellement cette dialectique autonomie-dépendance qui distinguerait, selon S. J. Tambiah, ce type d'organisation des systèmes pyramidaux des Etats centralisés : « *Whatever the formal theory of the king's 'ownership' of all land, of his rights of taxation and exaction, of his position as the supreme judicial authority in the highest court of appeal, the traditional mechanisms of delegated authority, of manpower mobilization, of collection of taxes and fees, and of remuneration of the rulers and officials produced quite other than centralized and bureaucratized systems* » (Tambiah, 1976 : 128).

Cette grande autonomie des gouverneurs locaux semble avoir été une situation relativement répandue dans l'ensemble des régions frontalières du Nord Laos. S. Smuckarn et K. Breazeale (1988 : 71) notent ainsi qu'à la fin du 19ème siècle, les principautés des Houaphan, des Sipsong Chau Taï (partie Nord-Est du Tonkin) ainsi que les domaines Taï Phouan (région de Xieng-Khouang) avaient le pouvoir de régler leurs affaires et de diriger leurs gens. Manquer de verser son tribut au royaume de Luang Prabang n'entraînait alors aucune sanction. Les notables des provinces périphériques au royaume bénéficiaient d'une très large autonomie dans leur

administration des terres : « *The prince [of Luang Prabang] was barely capable of exerting his autority beyond the river-bank confines of Lao settlement and extended across the moutain ranges of the left bank* » (Smuckarn et Breazeale, 1988 : 71). Cette liberté de gestion pouvait donner libre cours aux abus et à une exploitation outrancière de la population ; c'est ce que relevait le commandant G. Aymé, en poste dans la province de Phongsaly : « Les notables Laotiens se partagent les villages Kha, non sans qu'il y ait, comme en pays Lü, quelques abus dans les traditionnelles prestations en nature qu'ils exigent de leurs administrés » (1930 : 51).

La puissance de ces principautés se mesurait davantage à leur démographie qu'à leur superficie. Leur économie reposait principalement sur la culture de riz de plaine ou des fonds de vallées. Lorsque les territoires étaient étendus et la démographie basse, le manque de main-d'œuvre était un handicap pour les souverains, ce qui motivait parfois leur désir de conquêtes (conquêtes qui permettaient aussi l'accroissement des revenus par l'imposition de nouveaux tributs)[1]. Ces *müang* pouvaient donc soit entrer en guerre contre un *müang* voisin, ou mener bataille contre les populations qui vivaient aux marges des *müang*. Les marges de ces royaumes formaient en effet des espaces "flottants", intermédiaires entre plusieurs principautés taï (*müang*) qui ne cherchaient pas forcément à les intégrer. Mais si ces territoires, presque toujours montagneux, ne représentaient pas un but de conquête, les populations qu'ils abritaient ont pu être, au cours de leur histoire, rattachées et utilisées comme main-d'œuvre par les habitants des *müang* voisins. Ceci explique que les populations capturées étaient souvent déplacées à proximité du chef-lieu du territoire des vainqueurs, ainsi que l'illustre une formule taï, *kep phak sai sa kep kha sai müang* (lit. « récolter les légumes et les mettre dans un panier, prendre les *kha* et les mettre dans le *müang* »[2], *kha* étant un terme générique pour désigner les populations non-taï[3]). Ces populations pouvaient, de ce fait, être plus aisément soumises à l'impôt et aux divers travaux qui étaient exigés d'elles.

Voici donc, brièvement résumées, les principales caractéristiques de ce que l'on

---

[1] Comme le résume S. J. Tambiah (1976 : 122), « *the capture of prisoners - not only of soldiers in the opposite camp but of whole settlements in the enemy's territory - and their wholesale transfer and transplantation within one' own domain was one of the main purposes of going to war* ».

[2] A ce sujet, voir l'article de K. Nimmanahaeminda (1965).

[3] Si ce terme a parfois pu désigner un statut de servage, M. Stuart-Fox (1998 : 48) indique cependant que l'esclavage, au sens moderne du terme, était un phénomène rare qui concernait essentiellement les personnes jugées criminelles, les enfants d'esclaves, les personnes endettées et les prisonniers de guerre.

nomme les « systèmes politiques taï ». Tournons-nous maintenant vers l'étude plus concrète de ce que l'on sait de cette région marginale qu'était la zone que comprend l'actuelle province de Phongsaly.

2. Ce qu'il en est de la zone comprise entre la Chine, les Sipsong Panna, les Sipsong Chau Taï et le royaume de Luang Prabang

L'approche historique d'une telle région est rendue difficile par le fait que les données sur ces espaces intermédiaires sont extrêmement parcellaires, à peine évoquées dans les Chroniques Royales des royaumes dont ils ont pu dépendre. Il est vrai que, dans de nombreux cas, l'influence de certaines principautés auprès des populations habitant de telles zones se bornait à la collecte de taxes, sans autre interférence sur la politique locale. Néanmoins, tâcher de donner ici un aperçu de l'histoire de cette zone permet de dessiner en creux la particularité du territoire occupé par les Phounoy et sa position de zone-tampon entre les principautés taï, la Chine et le royaume de Luang Prabang.

La zone habitée par les groupes de langue phounoy se trouvait au lieu de recoupement de plusieurs principautés. Au sud-est, les territoires de *Müang* Khoa et *Müang* Houn, sur les bords de la rivière Ou, semblent avoir été rattachés au royaume lao de Lan Xang depuis des temps assez anciens. La rivière Ou était en effet un point stratégique par lequel s'engouffraient les invasions venues du nord. Selon la traduction du Nithan Khun Borom (annales du royaume de Lan Xang) proposée par A. Doré (1987 : 659), au 14ème siècle, le territoire du Lan Xang s'étendait jusqu'à la ville de *Müang* Khoa. Cette zone est décrite, dans ces annales, comme faisant partie des *Khun nai khop muang*, c'est-à-dire des territoires situés aux marges du royaume et dont la fonction était essentiellement d'abriter des garnisons militaires afin de repousser les invasions potentielles.

Le territoire correspondant aux actuels districts de Boun Neua et Boun Taï, au sud-ouest de la province, semble avoir appartenu aux Sipsong Panna voisins, et plus précisément au *Panna* (circonscription[1]) de Mengla[1]. La période à laquelle ce territoire

[1] La principauté des Sipsong Panna (litt. "les douze mille rizières") était composée de douze circonscriptions, chacune d'entre elles regroupant plusieurs seigneuries vassales dans un cadre administratif élargi afin de renforcer le contrôle du pouvoir central (Lemoine, 1997c : 172).

fut rattaché au royaume de Lan Xang n'est pas clairement établie. On dispose en effet de deux sources contradictoires concernant cet épisode de l'histoire régionale. La première est tirée des Chroniques royales de Luang Prabang. Les Chroniques racontent que le roi Fa-Ngum (1316-1373), qui régnait sur le royaume de Lang Xang, aurait entrepris une série de conquêtes qui le menèrent jusqu'aux territoires de Boun Neua et Boun Taï. Le roi de Xieng-Houn, capitale des Sipsong Panna, refusa le combat et lui offrit les *müang* de Ban-Bong, Louang-Kang, Boun Neua et Boun Taï[2] en signe d'alliance. La deuxième version nous est donnée par G. Aymé (1930 : 208), qui affirme que ces territoires auraient composé la dot d'une princesse lü mariée à un prince de Luang Prabang vers le milieu du 17ème siècle[3]. Quoiqu'il en soit, ces territoires semblent avoir été anciennement "rattachés" – c'est-à-dire, plus précisément, que leurs dirigeants payaient un tribut – au royaume de Lan Xang, puis de Luang Prabang.

Les terres situées au-delà des massifs montagneux qui séparent le bassin de la Rivière Noire du bassin de la rivière Ou, semblent avoir appartenu à la principauté des Sipsong Chau Taï depuis une période assez ancienne. Selon B. Gay, il s'agissait d'une frontière coutumière, « qui respecte les limites traditionnelles qui départagent les Sipsong Chau Taï de la Panna de Müang Ou, du Royaume de Luang Prabang et des Hua Phan Ha Tang Hoc » (1989 : 212).

Enfin, les Müang Oun Taï et Oun Neua, qui sont situés au nord de l'actuelle province de Phongsaly, constituaient la onzième *Panna* de la principauté lü (ils furent cédés à la France et intégrés au Laos en 1895). Une imprécision demeure quant aux territoires situés entre les *müang* de Boun Taï et Boun Neua et la rivière Ou, zone montagneuse occupée par des groupes de langue phounoy mais aussi par des populations de langue austroasiatique (Khmou'), puis, plus tardivement, tibéto-birmane (Akha).

---

[1] J. Lemoine (1997*c* : 192). G. Aymé (1930 : 111) mentionne également que certains villages situés à proximité du village de Boun Neua auraient dépendu des rois lü des Sipsong Panna et ce, jusqu'en 1896.

[2] Chroniques royales de Luang Prabang (Pavie, 1898).

[3] Voir plus haut à propos des alliances matrimoniales conclues entre les Sipsong Panna et Luang Prabang.

La physionomie de ce territoire se dessine donc progressivement : au nord, les territoires de Müang Ou étaient rattachés aux Sipsong Panna lü ; à l'est et à l'ouest, se trouvaient les principautés alliées des Sipsong Panna et des Sipsong Chau Taï ; au sud enfin, les *müang* Boun Neua, Boun Taï et *Müang* Khoa étaient rattachés au royaume de Luang Prabang. Il reste donc, au centre[1], une zone montagneuse occupée par des populations de langue austroasiatique et de langue tibéto-birmane qui furent progressivement rattachées au royaume de Luang Prabang, comme on le verra plus loin.

Installée en marge de plusieurs petits *müang*, les petits groupes de langue phounoy ont pu, au cours de leur histoire, être soumis à des autorités successives. Ils furent ainsi différemment intégrés aux *müang* voisins, tantôt des Taï Lü, tantôt des Lao. Les groupes de langue phounoy qui avaient remonté la rivière Ou et s'étaient installés à proximité de cette rivière dépendirent de l'administration lao du *Müang* Houn, situé en aval de leurs villages. Ceux qui étaient installés près de la rivière Pê, soit au sud-ouest du territoire, devaient, quant à eux, payer le tribut aux *müang* taï lü, situés à quelques heures de marche de leurs villages. L'exercice de l'autorité dans la région était diffus, généralement aux mains de notables taï locaux – les chefs de *müang* – qui bénéficiaient d'une large autonomie, due à leur éloignement de la capitale du royaume. Lorsqu'il s'agissait de notables délégués du conseil royal de Luang Prabang, ces derniers avaient en charge un espace territorial dont ils ne contrôlaient de fait qu'une partie. C'était le cas du dignitaire Sieng Neua, supposé délégué du conseil royal de Luang Prabang dans le haut bassin de la rivière Ou, mais qui ne gouvernait vraiment que le *Müang* Houn (Lefèvre-Pontalis, 1894 : 229). Cette situation va évoluer avec la consolidation des marges du royaume de Luang Prabang. Dans cette région frontalière, lieu de passage de multiples invasions déferlant sur Luang Prabang, le roi chercha, au 19ème siècle, à contrôler l'ensemble de son territoire ; désormais, l'éloignement et le relief ne constituèrent plus un obstacle à l'intégration de groupes ethniques. Comment s'est faite cette pénétration du pouvoir royal jusque dans les marges de son royaume, et quels en furent les effets pour ces petits groupes de langue phounoy ? C'est en proposant un aperçu de ces troubles et des politiques royales pour y mettre fin que l'on mettra au jour la façon dont le groupe Phounoy

[1] H. Roux ([1924] 1954 : 243) et M. Doze (1955 : 34) affirment ainsi que ce territoire aurait été appelé Müang Khang (« pays du Milieu ») par les Laotiens en raison de sa localisation, au centre de plusieurs müang peuplés par des populations taï ou lao.

émergea comme entité spécifique.

3. L'intégration de populations des marges

En raison même de sa localisation, au carrefour de plusieurs principautés, la région où les groupes de langue phounoy trouvèrent refuge était de longue date au cœur des turbulences affectant le royaume de Luang Prabang. Cette région pouvait en effet servir de lieu stratégique où les troupes adverses étaient susceptibles de se tapir ou de battre en retraite, mais aussi de réservoir de populations montagnardes, dont l'allégeance était susceptible de changer en fonction de l'évolution des rapports de force régionaux.

L'histoire de la région de Phongsaly, telle qu'elle est évoquée dans les Chroniques royales de Luang Prabang[1], montre ainsi comment les populations montagnardes furent utilisées comme mercenaires lors de guerres entre les principautés de la région. Au début du 18ème siècle, le prince Inthasom, qui s'était réfugié aux Sipsong Panna, disputa le royaume de Luang Prabang à son frère, le roi Kitsarat. Pour ce faire, il recruta dans l'actuelle province de Phongsaly des populations montagnardes avec lesquelles il comptait faire tomber Luang Prabang. Mais les troupes royales s'avérèrent les plus fortes et obligèrent le Prince et ses soldats à battre en retraite le long de la rivière Ou[2]. Il est possible que les groupes de langue phounoy aient fait partie des mercenaires ayant prêté main-forte au prince. On note en effet que certains des éléments formant les troupes d'Inthasom sont, à plusieurs reprises, désignés sous le terme Phay (ou Phae)[3], terme que l'on retrouvera, à la fin du 19ème siècle, sous la plume des Français pour désigner alors une faction des petits groupes de langue phounoy. Certaines versions des Chroniques racontent qu'Inthasom se maria avec la fille d'un chef Kha Phay. A la suite de cette alliance, Inthasom aurait obtenu de ce

---

[1] D'après les différentes versions des Chroniques données par P. Le Boulanger (1931), S. Phinith (1987) et M. Lorrillard (1992).

[2] Plusieurs années après, Inthasom lança une deuxième attaque mais à nouveau sans succès. Finalement, Inthasom se trouva accueilli par le roi de Luang Prabang, Khamone Noy, appelé aussi On Nok (qui avait succédé à Kitsarat), et dont Inthasom réussit, par la ruse, à usurper le trône (voir à ce propos la note 26). D'après Le Boulanger (1931 : 182), le roi déchu de Luang Prabang, On Nok, fut par la suite sacré roi de Chieng-Mai.

[3] Lorrillard (1992 : 18, 24).

chef des hommes pour son armée[1]. Notons que les récits phounoy évoquent cette alliance à travers le personnage de Senpongsimun, héros parfois décrit comme un prince lao qui aurait épousé une femme phounoy à la fin du 18ème siècle[2].

Au 19ème siècle, c'est en raison de troubles répétés que le royaume de Luang Prabang commença à s'intéresser aux territoires situés à ses marches et à leurs populations. Le royaume de Luang Prabang était en effet touché par divers conflits : mouvements d'insurrection dans le haut bassin de la rivière Ou, guerres intestines dans la principauté des Sipsong Panna, invasions de bandes armées yunnanaises, connues sous le nom de « Pavillons » (noirs, jaunes, etc.), notamment via la rivière Ou. Afin de renforcer le contrôle de cette région, les rois de Luang Prabang y menèrent des expéditions militaires à plusieurs reprises : en 1869, lorsque les troupes royales lancèrent une brève attaque contre les bandes lü et hô, et se retirèrent en emmenant un certain nombre de prisonniers (Smuckarn & Breazeale, 1988 : 37) ; en, 1887, ce sont les Siamois[3] qui, sous le prétexte de chasser les Hô, n'hésitèrent pas à occuper Müang Houn, à installer divers détachements dans des villages phounoy, et à exercer leur autorité sur les Taï Lü au sud de la province (Aymé, 1930 : 110). Par ailleurs, les autorités siamoises poussèrent le roi de Luang Prabang à lancer une vaste politique de contrôle de son territoire, via la réorganisation politique des müang satellites (Smuckarn & Breazeale, 1988 : 59)[4]. En effet, les situations insurrectionnelles dans le nord du royaume auraient été en partie le résultat de négligences du roi de Luang Prabang, ce dernier n'ayant pas confirmé dans leur fonction les gouverneurs et les autres délégués du pouvoir dans les villes des régions satellites du royaume (S. Smuckarn & K. Breazeale, 1988 : 59).

---

[1] Selon M. Lorrillard (1992 : 18), il s'agirait des Kha Phay ou Seua.

[2] Ce personnage est aujourd'hui le plus important de l'histoire des Phounoy. Sur ce personnage, voir Bouté, 2006, *à paraître*.

[3] Rappelons que le royaume de Luang Prabang était alors sous protectorat des Siamois.

[4] Le royaume de Luang Prabang était, depuis la fin du 18ème siècle, tributaire du Siam (ancien royaume d'Ayutthaya). C'est ainsi le Siam qui, dans la deuxième moitié du 19ème siècle, décida de conforter son pouvoir sur le territoire, en exigeant que les petites principautés et chefferies qui pouvaient jusque là payer tribut à plusieurs royaumes plus puissants, ne soient plus tributaires que d'une seule principauté ou royaume (Winichakul, 1994 : 102-104). On peut penser que les politiques menées par le roi de Luang Prabang à la même époque étaient ainsi largement guidées par l'exemple siamois.

La nomination de garde-frontières

Les habitants des marges montagneuses furent également l'objet de tentatives d'intégration non seulement parce que de leur contrôle dépendait la prospérité des élites locales lao, mais aussi parce que ces populations des marges constituaient un rempart potentiel contre les agressions des principautés voisines. La réorganisation des zones des marges se traduisit notamment par l'octroi de statuts particuliers aux groupes montagnards ; les groupes de langue phounoy en furent les principaux bénéficiaires.

Un épisode des Chroniques Royales du royaume de Luang Prabang évoque ainsi la nomination de populations comme garde-frontières dès le milieu du 19ème siècle, à la suite d'une intervention du roi de Luang Prabang dans le nord de son royaume. Face à des mouvements d'insurrections, le prince des Sipsong Panna avait en effet demandé au roi de Luang Prabang, avec lequel il était allié, de lui prêter secours ; M. Lorrillard (1992 : 60) transcrit ainsi l'événement : « en 1841 (...) Chao Ouparat donna l'ordre (...) à Phya Si Thamma Nakhon Lok d'aller camper à Muang Boun Tay avec 800 hommes, à Chao Souvanna Phomma et Chao souk ainsi que Phya Cha Ban de mener 800 hommes s'installer à Muang Ahine (...) Il chargea alors des Thao-Phya (s) d'assurer la surveillance des frontières avec les forces nécessaires ». En d'autres termes, le vice-roi, représentant du Conseil Royal, après avoir envoyé une mission armée commandée par quelques dignitaires dans la région, délégua la surveillance des frontières à des chefs locaux. Si rien n'est dit sur l'identité des ces « Tao-Phyas » – deux termes qui désignent des titres de noblesse taï – il s'agit vraisemblablement de certains groupes de langue phounoy, car ce furent les seuls dans la région à avoir bénéficié du titre de garde-frontières. Les militaires français au début du 20ème siècle (Guillemet et O'Kelly, 1916 : 75 ; Roux, [1924] 1954 : 242), affirment en effet que les Phounoy reçurent du roi de Luang Prabang la charge de défendre les frontières du royaume et ce, disent-ils, depuis des temps anciens. Il est donc possible que cette nomination ait été consécutive aux troubles subis dans la principauté des Sipsong Panna, dans la deuxième moitié du 19ème siècle[1].

Le fait de distinguer une population montagnarde en vue d'en obtenir des services

[1] Indication donnée par S. Smuckarn & K. Breazeale (1988 : 37), « *The Lao princes (...) were preoccupied (...) during the 1850's and 1860's by the civil war to their north in the Lü state* ».

(intermédiaires auprès d'autres montagnards, garde-frontières, etc.) n'est pas un phénomène extraordinaire ; l'existence de telles pratiques a été notée dans d'autres principautés taï. Les dirigeants de la principauté de Nan (qui correspond à l'actuelle province de Nan, au Nord-est de la Thaïlande) avaient attribué un rôle identique aux Khouen, une population habitant la région de Vieng Phou Kha (à la frontière de Müang Sing et de la Birmanie) et ce, afin qu'ils repoussent les invasions shan et lü. A la fin du 19ème siècle, avec l'arrivée des Français et la délimitation des frontières, le territoire peuplé par ces Khouen fut inclus dans le royaume de Luang Prabang, mais les chefs khouen furent confirmés dans leur charge par l'administration française (Lefèvre-Pontalis, 1898 : 151). J. Lemoine relève également que « les Jin Chi (Dents Dorées) et les Meng Man (barbares Meng), respectivement précurseurs des Shan et des Lu, entretenaient déjà des troupes de garde-frontières pour le compte du royaume de Nan Zhao » (1997*c* : 174 note 8). Un autre exemple de ce type de relation nous est donné par un récit taï lü relatif à leur arrivée dans le sud de la Chine (Sipsong Panna). Cette histoire relate comment s'effectua le partage des terres, et comment les servants des chefs, des populations montagnardes, se virent attribuer, non des rizières, mais des lignes de crêtes, avec la mission d'être la « porte de protection » du territoire (Lemoine, 1997*c* : 174). Enfin, selon A. Walker (1975 : 333), un prince shan de Kentung (Birmanie) aurait confié à des guerriers lahu et akha, deux populations de langue tibéto-birmane, la mission de défendre les frontières de sa principauté. Il est intéressant de noter que les différentes populations distinguées comme garde-frontières[1] par les Taï (Lahu, Khouen, Plang, Phounoy) avaient en commun d'être bouddhistes. On peut penser que la pratique du bouddhisme par ces populations était, pour les populations taï, l'indice d'un plus grand degré de civilisation, et fut donc un élément déterminant dans leur distinction. Ce fait tendrait à nuancer le constat schématique de K. Izikowitz (1969 : 146), à propos de ce qu'il nomme les relations "poly-ethniques" : « *To sum up, the aristocratic Thai try do dominate the democratic mountain tribes, who simply avoid them and keep away from them as much as possible. No integration has been possible in the state of Laos* ». Ajoutons enfin que la fonction et le titre de garde-frontières étaient alors perçus comme suffisamment prestigieux pour que des Taï Lü, voisins des petits groupes de langue phounoy à qui il fut dévolu, veuillent également s'en parer[2].

---

[1] Ou comme "gouverneurs des montagnes pour les seigneurs lü", pour reprendre le titre formel attribué aux Plang par les Taï Lü des Sipsong Panna (Spangemächer, 1997 : 125).

[2] Guillemet et O'Kelly (1916 : 75) écrivaient ainsi : « ... Les gens de Boun Neua [qui sont des Taï Lü] écrivaient, il n'y a pas très longtemps encore, au roi de Luang Prabang : "c'est nous qui

Don des "livres" et territorialisation des clans

S'il n'était pas inhabituel que des chefs taï octroient le statut de garde-frontières à des populations montagnardes, il est en revanche plus rare que ce statut fut accompagné de la remise de documents écrits, comme ce fut le cas à Phongsaly. Que sait-on exactement sur ces documents ?

Appelés "livres de la terre" (*pù:m kondin*, L) et écrits en *tham* lao[1], ces documents établissent les limites de territoires que le roi de Luang Prabang aurait octroyé aux groupes de langue phounoy qu'il chargea de garder les frontières. Ces documents sont écrits sur de fines bandelettes en latanier, d'environ quatre centimètres de large sur quarante de longueur ; à l'une des extrémités se trouve un cachet où est inscrit le sceau du roi de Luang Prabang (qui représente une tête d'éléphant). Les bandelettes sont enroulées sur elles-mêmes et toujours déposées dans une boîte ronde en laque noire d'environ vingt centimètres de diamètre.

Ces "livres" retraçant les limites d'un territoire étaient fréquemment possédés par les royaumes taï ; ils donnaient les limites de ces territoires et racontaient comment celles-ci avaient été fixées à l'époque légendaire (Phinith, 1989 : 195). Au cours du 19ème siècle, le roi de Luang Prabang aurait envoyé plusieurs "livres" (*kondin*) marquant les limites du royaume dans les régions frontalières du Nord (essentiellement vers Sam Neua) [2]. Le plus ancien exemplaire daterait de 1735 et les plus récents de 1863 (ces derniers auraient été remis dans la région de Xieng

---

sommes chargés de la garde des frontières". Ce sont les Kha Pou-Noi et non les Lüs qui sont regardés par le roi de Luang Prabang comme étant chargés de la garde des frontières ».

[1] Les Lao (et plus généralement les Taï bouddhistes) possèdent deux types d'écriture : l'une, appelée "tham", dérive de l'écriture de Pégou (Birmanie) et est utilisée pour les textes religieux ; l'autre, de type "Soukhothaï", vient de l'écriture khmère et est utilisée pour les textes ordinaires (Finot, 1917 : 25-26). D'après Vo thu Tinh (1971: 130), « vers le 6ème siècle, on usait au Pégou d'une écriture de l'Inde du Sud que les Laotiens appellent « aksone khom » (alphabet des Môns) semblables aux anciens caractères khmers. C'était l'écriture du canon brahmanique et bouddhique en usage dans presque toute la péninsule indochinoise. Les T'ai qui, à l'origine, n'avaient pas d'écriture, se servaient de ce système dans les centres religieux et l'emportèrent avec eux dans leur migration (...) Les Laotiens, depuis leur venue de Muong Theng (Diên Biên Phu) à Louang Prabang, gardèrent la forme ancienne de cette écriture dite « shane » ou « lü » que les Laotiens appelleraient plus tard au 19ème siècle, caractère « tham » (du pāli *dhamma* : doctrine bouddhique) en réservant, en effet, uniquement leur emploi aux textes religieux après la création de l'écriture dite « laotienne ». Sur les écritures *tham* et lü, voir aussi Finot, 1917 : 27-29.

[2] M. Lorrillard, communication personnelle.

Khouang). Il semblerait que ces "livres" aient été remis à des populations occupant des territoires dont l'appartenance au royaume de Luang Prabang était périodiquement remise en cause par les guerres entre royaumes voisins.

Une vingtaine de ces "livres" aurait été remise à certains clans parmi les petits groupes de langue phounoy. Les personnes ayant reçu les "livres" furent en quelque sorte les bénéficiaires d'une délégation de l'autorité royale sur les terres qu'ils occupaient, et bénéficièrent ainsi du titre de « maître de la terre » (*tjao thi din*, L). Certains récits phounoy tendent d'ailleurs à faire passer cet octroi de terre comme une simple reconnaissance de droits fonciers qu'ils possédaient déjà[1] : « A l'époque de Senpongsimun, la population s'accrut encore ; Senpongsimun menait de nombreux combats contre les Hô venus de Chine et contre les Lü[2]. À cette époque, le roi fit une lettre pour demander aux Phounoy d'arrêter de se battre, reconnut la terre comme étant la leur et leur donna la permission d'y rester. Ce que nous avons fait jusqu'à nos jours ».

J'ignore qui furent, à l'époque, les délégués, et par qui et comment ils furent distingués[3]. Peut-être furent-ils choisis sur la base de critères tels que la maîtrise de l'écriture, ainsi que cela semble avoir été le cas pour les chefs khouen anoblis de Müang Phou kha (Lefèvre-Pontalis, 1898 : 147)[4]. Il est également possible que le roi ait remis ces manuscrits à des chefs locaux et /ou à des personnes issues des clans fondateurs des villages ; c'est du moins ce qu'affirment aujourd'hui les Phounoy.

Ce don entraîna une territorialisation de ces groupes, et il n'est pas anodin que certains Phounoy désignent aujourd'hui les "livres" comme des "cartes des clans" (*pe:nti: khong angtchu*). On a vu que ces documents établissent les limites d'un territoire (les limites de ce territoire sont indiquées par des arbres, des rochers ou des cours

---

[1] Enregistrement sonore fait par Michel Ferlus en 1969.

[2] Ces combats contre les Hô sont retracés dans un récit recueilli par M. Ferlus (1977).

[3] Le roi en personne ? Des intermédiaires ? Certains récits phounoy relatent la venue du roi de Luang Prabang dans les villages. Le roi n'apparaît pas comme le personnage principal de ces récits ; en revanche, l'éléphant sur lequel il aurait été monté, joue un rôle important. Le fait que le roi ait, en personne, distribué ces "livres" reste néanmoins peu probable.

[4] Ces populations de langue phounoy étant majoritairement bouddhistes, certains individus ont pu, comme novices ou comme moines, acquérir des rudiments de l'écriture dans les pagodes lü ou lao.

d'eau) et ces territoires sont maintenant présentés comme étant le domaine du clan de ceux qui reçurent ces "livres". J'ignore également comment le découpage du territoire s'opéra. Toujours est-il qu'avant 1950, la dimension de ces territoires que délimitaient les "livres", territoires que j'appellerai désormais des ***domaines***, variait selon que ces village se situaient sur la rive gauche ou sur la rive droite de la rivière Ou. Sur la rive gauche, chaque village reçut un manuscrit et formait par conséquent un domaine à lui tout seul, alors que sur la rive droite, un domaine comprenait un village dit aîné (*pi*, L) et les villages qui étaient dits avoir essaimé à partir de celui-ci. On verra dans le chapitre 4 les raisons de cette organisation différente entre les deux rives de la rivière Ou.

Cette reconnaissance royale des droits territoriaux de certaines populations semble avoir été le moyen de pacifier et de consolider les liens entre le pouvoir central et les populations situées à ses marches, mais aussi de fixer les limites du royaume qui avaient alors pour caractéristique de demeurer passablement fluctuantes, car dépendantes de l'allégeance des chefs de ces espaces périphériques. T. Winichakul a montré comment, à la même époque, le Siam avait déjà commencé une telle politique de conquête territoriale qui signifiait, en fait, un nouveau type d'administration et d'emprise sur le territoire : « *it was a relationship between a superior and its conquered states, yet it was unlike the tributary/overlord relationship in that the ambiguity of soverignty and space had been revolved* » (1994 : 106-107). Enfin, fixer les frontières, c'était aussi fixer des populations potentiellement turbulentes sur un territoire précis. L'attribution de territoires précisément délimités à des villages ou à des ensembles de villages entraîna effectivement une fixation de leurs habitants dans les limites de ces domaines. Cela entraîna aussi l'arrêt du processus d'expansion territoriale qui conduisait les groupes de langue phounoy à toujours occuper de nouveaux sites. Les villages cessèrent donc de se déplacer ou, s'ils le firent, ce fut toujours au sein du domaine sur lequel ils étaient situés. Il est ainsi frappant de noter que l'emplacement des villages notés sur les cartes de P. Lefèvre-Pontalis en 1894, ou de G. Aymé en 1930, diffère peu ou prou de leur emplacement actuel. Si l'inscription de ces populations dans des territoires aux limites établies eut pour conséquence de fixer ses habitants et de limiter tout déplacement hors des domaines, inversement, la zone se trouva en quelque sorte protégée des "intrus". Lorsque, à nouveau, on se réfère aux cartes de répartition des groupes ethniques de la région telles que celles établies par G. Aymé en 1930, ou par nos soins en 2001 (Bouté, 2001), on note à quel point l'homogénéité

ethnique du district de Phongsaly contraste avec la diversité qui caractérise les autres districts de la région, et plus généralement, le Nord Laos.

Mais le don des "livres" contribua également à un premier processus de différenciation au sein des petits groupes de langue phounoy. En plus du statut de garde-frontières, une partie de ces petits groupes avaient désormais en commun des "livres" donnés par le roi, et se retrouvèrent organisés en des domaines fixes et contigus les uns aux autres, formant un ensemble territorial qui correspond à la moitié sud de l'actuel district de Phongsaly : il se trouve que les villages qui reçurent ces "livres" et qui furent nommés garde-frontières sont ceux qui forment la communauté de ceux que l'on appelle Phounoy (de la rive droite et de la rive gauche), alors qu'aucun des actuels petits groupes de langue phounoy – Laoseng, Phongkou, Phongsek, Poumon, Laopan – n'en reçurent.

4. Organisation des sociétés taï locales et la place des Kha Phay

L'octroi de la fonction de garde-frontières et la remise de "livres" entérinant les droits de certains des groupes de langue phounoy sur leur territoire, représentaient les premiers pas vers une intégration de cette région au royaume de Luang Prabang. Ceux qui, parmi les groupes de langue phounoy, bénéficièrent de ces relations particulières avec le royaume de Luang Prabang se distinguèrent, aux yeux des populations taï voisines, de l'ensemble nommé péjorativement *kha* – terme qui, rappelons-le désignait les groupes non-taï, mais qui était aussi un terme générique désignant un statut social de personnes serviles, d'esclaves. Cependant, dans le même temps où cet ensemble de populations garde-frontières émergea en tant que groupe, distinct des autres montagnards mais aussi des autres petits groupes de langue phounoy qui ne furent pas distingués par le roi, une fracture y dessina progressivement deux sous-ensembles. En effet, malgré une relative autonomie due à leur statut particulier, ces petits groupes de langue phounoy nommés garde-frontières n'étaient pas tous placés dans les mêmes sphères d'influence ; certains, situés à l'ouest, étaient plus particulièrement sous l'emprise des petits *müang* lü, tandis que ceux, situés à l'est, étaient sous la domination des *müang* lao les plus septentrionaux. C'est à l'examen de ces relations entre ces garde-frontières et les Lü et les Lao, ainsi qu'aux différences au sein des garde-frontières, que les développements qui suivent sont consacrés.

Rapports entre populations taï et non-taï

Afin de bien cerner la spécificité des relations entre ces groupes nommés garde-frontières et les populations taï, il est nécessaire de commencer par présenter quelles étaient généralement, au sein des principautés taï, les relations entre les populations taï et les habitants, non-taï, vivant à leur périphérie. Rappelons tout d'abord que la configuration des *müang* situés à la périphérie du royaume de Luang Prabang reproduisait le système à emboîtement des principautés. Le *tjao müang*, chef d'un territoire correspondant à peu près à la taille d'un district actuel, avait sous ses ordres des *Phya*, responsables de groupements de quelques villages et qui commandaient à leur tour aux autorités villageoises, les *Tao* et les *Sen*. Comme le rappelle cependant J. F. Papet (1997 : 221), la notion de *müang* renvoie davantage à une hiérarchie d'agglomérations humaines qu'à une hiérarchie strictement spatiale : les habitants des différents villages qui composaient le *müang* n'avaient ainsi ni le même statut, ni les mêmes droits et devoirs, car la structuration du *müang* était indissociable d'une répartition de la population en deux ensembles, les hommes libres (*taï*)[1] et les sujets serviles (*kha*). Parmi les premiers, on distinguait d'un côté les descendants des fondateurs des premiers villages taï, vivant dans le chef-lieu du *müang* ou à proximité de ce dernier (*khon müang*) et faisant partie de la noblesse, et, de l'autre, les paysans taï, appelés *phay*. Ce terme de *phay* (ou *phray*) renvoyait à une fraction de la population qui avait le statut d'hommes libres, tout en n'étant pas exempte de certains travaux pour les chefs de *müang* ou pour leur « père de *lam* » (*pho:lam* – nous reviendrons plus loin sur cette fonction). On verra également que le terme *phay* a pu être employé pour désigner les populations de langue phounoy nommées garde-frontières. Le terme de *kha*, enfin, était le plus souvent utilisé pour désigner des populations non-taï, vivant en communauté de façon autonome, mais faisant néanmoins partie du système du *müang* au sens où elles pouvaient être liées à la population dominante par des relations rituelles, des services et des corvées. Ainsi, chaque village lü des *müang* Boun Neua et Boun Taï avait de fait, sous sa juridiction, une dizaine de villages peuplés de groupes autroasiatiques (Khmou', Bit) ou tibéto-birmans (différents groupes akha)[2].

---

[1] « ... L'aristocratie guerrière t'aie se distingue à ce point des populations conquises que le terme ethnique t'ai a pris en siamois le sens d' « homme libre », par opposition aux autochtones encadrés dans la société t'aie en qualité de serfs » (Coedes, 1949 : 359).

[2] Les plus asservis auraient été les populations austroasiatiques : plus anciennement implantées, celles-ci vivaient à la périphérie des villages lü. « Les villages Kha-Bit dépendent toujours d'un

Cette domination politique des Taï sur la région se retrouvait aussi au niveau rituel puisque, d'après mes enquêtes, les Taï Lü assumaient de surcroît les fonctions de médiateurs avec le *phi müang* ("esprits du *müang*", esprits des ancêtres des Lü, premiers fondateurs du territoire), qu'ils célébraient annuellement au nom de tous les villages, lü ou non, installés sur le territoire du *müang*.

Parallèlement à l'organisation administrative officielle (un chef de *müang* dirigeant des villages, eux-mêmes administrés par des chefs) existait un autre type de relation qui liait les populations des vallées et les montagnards : le *lam*. Le *lam* était un système de contrôle direct des montagnards par des membres de l'aristocratie taï, nommés *pho: lam* (*pho:* : père, parrain, patron ; *lam* : licou, intermédiaire). Selon J. Lemoine (1997*c* : 180), il existait deux types de *pho: lam* : ceux qui, choisis au niveau de la Cour, opéraient au niveau des *müang*, et ceux qui étaient recrutés au niveau de l'entourage du chef de *müang* et opéraient au niveau des villages. Ces derniers, souligne J. Lemoine, avaient un réel pouvoir de gouvernance : ils rendaient la justice, faisaient la police et percevaient les impôts parmi leurs administrés ; de manière générale, les ordres du souverain ou du *tjao müang* étaient transmis aux villageois *via* l'entremise des *pho: lam*.

Les villages des populations non-taï de la province de Phongsaly avaient tous, depuis fort longtemps selon G. Aymé (1930 : 28), un patron ou chef de *lam*. G. Aymé (1930 : 72-73) définit cette relation de la façon suivante : « Tout d'abord qu'est-ce au juste que le lam ? C'est un fief montagnard dont le chef, "père de lam" est un notable de race Thaï qui habite la vallée ; à proprement parler il n'administre pas son fief, mais sert d'intermédiaire entre ses "enfants de lam" (*Luk-Lam*) et l'administration indigène. Il centralise les impôts, présente les requêtes de ses clients et bénéficie en échange de certaines redevances. (...) Le lam correspond aussi à un besoin moral chez le Kha qui a souvent besoin d'être défendu contre son chef officiel Lu ou Laotien par un homme de la même race que ce chef ». D'après J. Halpern (1966 : 121), le père de *lam* rencontrait les montagnards toutes les fois que ces derniers avaient des produits forestiers à vendre, du sel ou des vêtements à acheter. Effectivement, les relations d'échanges entre montagnards et riziculteurs taï étaient régulières, ne serait-ce qu'en

---

notable de race Thaï (...) Les Kha Khmou sont trop souvent les véritables serfs des Laotiens dont ils cultivent gratuitement à peu près tous les hays [champs de riz de montagne]» (Aymé, 1930 : 31, 39).

raison de l'approvisionnement en sel qui conduisait de nombreux montagnards à se rendre régulièrement dans le gros village de Boun Taï où se trouvaient d'importantes salines.

La configuration était donc la suivante : les villages des populations taï formaient le centre de petites principautés – les *müang* taï lü ou lao – elles-mêmes intégrées dans le royaume de Luang Prabang ; ces villages taï étaient entourés de populations sur lesquelles ils faisaient peser un joug plus ou moins fort en fonction du statut qu'ils attribuaient à ces populations montagnardes. Le terme *Kha Phay*, par lequel les Taï désignaient les populations de langue phounoy nommées garde-frontières, révèle donc un statut à la jonction de plusieurs catégories : celle de groupes non-taï (indiqué par l'épithète *kha*) mais cependant un peu mieux considérés que les autres montagnards, car bénéficiant d'une certaine autonomie[1] due à leur distinction comme garde-frontières par le roi de Luang Prabang – ce, pourquoi l'épithète de *phay* fut rajouté à celle de *kha*.

La différence entre la rive droite et la rive gauche dans la relation aux populations taï

Parmi les populations de Phongsaly nommées garde-frontières, toutes n'avaient pas le même type de relation aux populations taï dominantes dans la région, et, par conséquent, pas les mêmes droits ou devoirs. Les Kha Phay occupaient, rappelons-le, une portion de territoire traversée, du nord au sud, par la rivière Ou, bordée à l'ouest par des *müang* administrés par les Taï Lü (les *müang* de Boun Neua, Yo et Boun Taï), et à l'est par ceux des Lao (Müang Khoa et Müang Houn). Selon que les populations nommées garde-frontières étaient situées de part et d'autre de la rivière Ou, elles étaient ainsi soumises à différentes autorités, lü ou lao. Nous allons voir à présent en quoi ces relations différentes entre les Taï Lü, les Lao, et ces petits groupes pouvaient différencier, au sein des garde-frontières, deux ensembles de population.

Les populations nommées garde-frontières situées sur la rive droite de la rivière Ou étaient, de par leur proximité géographique, plus directement en relation avec les Lü. C'est par les Lü que leur fut transmis le bouddhisme theravadin, et c'est également dans l'un des

[1] On notera ainsi que, contrairement aux autres populations montagnardes, les populations Kha Phay remettaient directement leurs impôts à la cour de Luang Prabang (Neis, 1885 : 61).

villages lü qu'ils devaient se rendre pour s'approvisionner en sel. Toutefois, leurs relations s'avéraient être potentiellement conflictuelles ; c'est du moins ce que laissent transparaître leurs récits oraux, dans lesquels les groupes de langue phounoy sortent toujours vainqueurs des heurts avec les Lü grâce aux pouvoirs de leur chef Senpongsimun. P. Neis (1885 : 61) fait également état de conflits entre ces deux groupes en 1880 : « les Paï Pou Noï me racontent qu'ils n'avaient pu arriver à temps pour la fête des eaux [à Luang Prabang] parce qu'ils étaient en guerre avec les Leues [Lü] leurs voisins »[1]. Le fait que les populations de la rive droite étaient organisées en ensembles de plusieurs villages (ceux qui formèrent, après réception des "livres de la terre", des domaines), formant ainsi une organisation politique plus élaborée que celle des autres montagnards, leur permettait de s'opposer aux velléités de contrôle des Lü. Les premiers Français explorant la région notaient également que, dans cette zone, les chefs de village et les notables portaient des titres nobiliaires taï. P. Lefèvre-Pontalis mentionnait ainsi des chefs « nobles et héréditaires » (1898 : 233), « qui portaient fièrement comme des Thaïs, les titres nobles de Thao et de Kam » (1898 : 219). Et c'est également ce qu'indiquent les noms des villages portés sur sa carte, « Sensi », « Senpok », etc., composés du mot *sen* (chef de village, en ancien lao) suivi du nom du chef[2]. En dépit des conflits et peut-être en raison de cette organisation politique spécifique, des alliances matrimoniales étaient ponctuellement conclues entre ces populations garde-frontières et les Taï Lü (Aymé, 1930 : 38)[3].

---

[1] P. Lefèvre-Pontalis remarquait également que les Phounoy étaient « animés des mêmes préventions que leurs voisins de M. Ngay contre les Lus des Sipsong Panna » (1898 : 230).

[2] Pour la rive gauche, il s'agit des villages de Sensi, Senboun, Sensoukhoua ; sur la rive droite, des villages de Sensili, Senpong, Senpok, Senna, Sen Inn, etc.

[3] Ces relations différaient des relations que les Taï Lü des Sipsong Panna avaient contractées avec une autre population montagnarde, les Plang (ou Bulang), population de langue austroasiatique, qui avaient reçu des Lü un traitement spécifique en raison de leur statut d'autochtones (Spangemächer, 1997 : 126). Les terres abritant les ethnies montagnardes ayant été divisées en douze circonscriptions périphériques aux douze Panna, les Plang furent nommés gouverneurs de ces zones et chargés ainsi d'administrer les autres minorités, essentiellement tibéto-birmanes. Ce système n'a pas été reproduit dans la région occupée par les Lü de Boun Neua, Boun Taï et Ba:n Yo, sans doute du fait que ces *müang*, qui faisaient autrefois partie des Sipsong Panna, furent anciennement rattachés au royaume de Luang Prabang.

Carte 4. Province PN

Les relations entre les Lü et les populations garde-frontières situées à l'ouest du territoire – c'est-à-dire sur la rive droite de la rivière Ou – étaient donc tantôt conflictuelles, tantôt privilégiées, ce qui nous indique que ces populations traitaient avec les Taï Lü sur un quasi pied d'égalité. Il en allait autrement des relations que les populations nommées garde-frontières qui se trouvaient sur la rive gauche de la rivière Ou, entretenaient avec les Lao.

Les populations garde-frontières installées sur la rive gauche – ainsi que d'autres groupes de langue phounoy, comme les Poumon, les Phongsek – étaient directement soumises à l'autorité des populations lao voisines. Les habitants de ces villages étaient contrôlés par le chef lao du *Müang* Houn, pour lequel ils devaient régulièrement envoyer des hommes aptes à effectuer divers travaux. Sous l'administration française, lorsque les divisions territoriales furent modifiées, ces villages furent rattachés à la bourgade lao d'Hatsa, et leurs habitants durent également travailler pour leur nouveau *pho: lam*. De ce qu'en a conservé la mémoire collective de ces groupes, l'institution du *lam* ne fut pas perçue de la façon idéalisée que décrivait G. Aymé, et le joug des *pho: lam* semble avoir été durement ressenti. Les *pho: lam* leur imposaient la réalisation de corvées et le paiement de tributs en produits forestiers (miel, cardamome sauvage) ; ils contrôlaient par ailleurs les pratiques bouddhiques des habitants de la rive gauche. Jusqu'à la prise de pouvoir par les communistes dans la région, les habitants de la rive gauche n'eurent pas l'autorisation d'avoir leurs propres moines dans les pagodes qu'ils avaient pourtant édifiées ; de surcroît, les villageois étaient tenus de se rendre, à tour de rôle, jusqu'au Müang Houn afin d'apporter une part de leur nourriture aux moines lao. Là, résidait également une autre différence entre les garde-frontières de la rive droite et ces populations : si ces derniers affirment avoir pratiqué un bouddhisme shan ou lü à leur arrivée dans la région, ils adoptèrent le bouddhisme theravada tel qu'il était pratiqué par leurs voisins lao. Conséquence ou cause de leur soumission, ces populations garde-frontières étaient réparties en plusieurs petits villages, politiquement et rituellement indépendants les uns des autres – on a vu effectivement, dans les développements précédents, que le domaine délimité par les "livres", ne dépassait pas le finage d'un village.

Si, dans un premier temps s'opéra une distinction entre les groupes de langue phounoy qui furent nommés garde-frontières (et appelés *Phay*) et ceux qui ne le furent pas, ces *Kha Phay* se divisèrent en deux sous-ensembles sur la base de leurs

rapports aux populations taï : ceux habitant sur la rive droite de la rivière Ou et ceux habitant sur la rive gauche. Les premiers entretenaient des relations tantôt conflictuelles tantôt privilégiées avec les Lü, qui traduisaient leur relative autonomie vis-à-vis de leurs voisins ; les seconds, tout en étant distingués, aux yeux des Lao, des autres « kha » dont le statut social était plus bas que le leur, étaient toutefois étroitement sous l'emprise des Lao et astreints, de ce fait, à des services et des corvées. Cette différenciation entre les populations des deux rives de la rivière Ou s'accentua alors que la rive droite – et non la rive gauche – fut l'objet de nouvelles restructurations territoriales et administratives, impulsées par le pouvoir royal, puis par l'administration coloniale. C'est à ce moment que l'un de ces deux groupes allait émerger comme groupe "Phounoy".

L'apparition d'un Müang Phounoy

Lorsque les membres de la Mission Pavie, chargée des travaux d'abornement des frontières du royaume de Luang Prabang, se rendirent dans la région, en 1894, le territoire correspondant à la province de Phongsaly était constitué des *müang* taï et lao de Boun Neua, Boun Taï, Houn, Khoa et Ahine, avec, au centre, le territoire occupé par une fraction des populations garde-frontières, ceux installés sur la rive droite. P. Lefèvre-Pontalis, un éminent membre de cette mission, avait alors tracé une carte de la région, carte sur laquelle il désigne ce territoire central par le nom de *Müang Phounoy*. On peut se demander pourquoi cette zone fut qualifiée de *müang* alors qu'elle n'en avait pas les caractéristiques. On peut penser que ce fut en raison de la relative autonomie de ses habitants, de leur embryon d'organisation en domaines, de la présence de chefs anoblis, et de leur localisation – à la jonction de plusieurs *müang* taï lü ou lao. Les militaires français qui s'installeront dans la région au début du 20ème siècle relèveront que les habitants du *Müang* Phounoy bénéficiaient d'une certaine autonomie par rapport aux autres montagnards.

Ce terme de « *Müang* Phounoy » (« le territoire des petites personnes ») ayant une connotation péjorative, il est probable qu'il fut donné par les populations taï de la région, qui auraient alors désigné ce territoire par le terme qu'ils devaient très certainement utiliser pour nommer ses habitants, « les petites gens » (Phou noy). On retrouve ailleurs, dans la Péninsule, d'autres exemples de cette attribution d'un nom taï à une population et, par extension, au territoire qu'elle occupe. Dans les Etats shan, J.G. Scott (1900 : 577) faisait ainsi référence à des groupes lahu (probablement

les mêmes que ceux qui furent identifiés comme garde-frontières), habitants d'un *müang* appelé *Müang Kwi* (Kwi étant le nom par lequel les Shan désignaient les Lahu) ; de même, le nom du territoire occupé par les Khouen était formé du terme péjoratif « kha » avec lequel les Taï les désignaient : *Müang Phou kha* (le territoire des personnes serviles). A l'instar des habitants du *Müang Phounoy,* les Khouen rejetaient toute velléité d'autorité des notables taï voisins, et ne recevaient d'ordres que du délégué du roi dans la région[1].

Tel qu'il apparaît sur la carte de P. Lefèvre-Pontalis, le Müang Phounoy ne comprend pas les villages situés sur la rive gauche de la rivière Ou. P. Lefèvre-Pontalis désignait alors cet ensemble de populations par le terme « Kha Phay », en distinguant cependant les habitants du Müang Phounoy qu'il appela tout d'abord les « Kha Phay du Müang Phounoy » [2], puis, quelques pages plus loin, les « Kha Phay Phounoy ». Progressivement, ce terme fut repris par d'autres militaires, puis simplifié et, au début du 20ème siècle, les « Kha Phay Phou Noy » (Guillemet O'Kelly, 1916) seront tout simplement appelés « Kha Phounoy » (par Roux en 1924), puis « les Phounoy » (Aymé, 1930). Le nom attribué par des populations taï à un territoire peuplé par des petits groupes au statut particulier, devint donc, pour les administrateurs coloniaux, l'ethnonyme des habitants de cette localité.

On va voir à présent comment les restructurations administratives et territoriales conduites par les Français, entre la fin du 19ème et le début du 20ème siècle, vont parachever la similitude du territoire occupé par les garde-frontières de la rive droite (que je n'appellerai plus désormais que « Phounoy ») avec un *müang* taï.

---

[1] P. Lefèvre-Pontalis (1898 : 146) note ainsi : « un Chao de *Muong* Long, un Youne réinstallé depuis très peu de temps sur le Haut Nam Ta, avait plusieurs fois essayé de leur imposer son autorité (...) Les Khas Kouen avaient refusé, déclarant qu'à *Muong* Pou-Kha ils étaient chez eux et prêts à obéir aux ordres de qui de droit, mais qu'ils n'avaient rien à faire à *Muong* Luong ».

[2] En 1894, P. Lefèvre-Pontalis (1898 : 230) note ainsi que : « Les Khas Paille qui constituent l'important groupement de M. Pou Noi nous réservaient plus d'une surprise car cette tribu de Khas montagnards est tout à fait caractéristique ».

III. LA REORGANISATION DU TERRITOIRE PAR LES FRANÇAIS

Suite au traité de 1893 obligeant les Siamois à rétrocéder les territoires de la rive est du Mékong à la France, puis aux traités conclus avec la Chine (1895) et l'Angleterre (1896), la puissance coloniale française s'implanta dans les principautés lao et intégra les royaumes de Luang Prabang, de Vientiane et de Champassak à l'Indochine française. En dépit d'un nom commun, « le Laos », ces principautés furent gérées par une structure duale : le royaume de Luang Prabang acquit le statut de protectorat (sous l'administration du roi Sisavangvong) et bénéficia d'une relative autonomie[1], tandis que le reste des territoires[2] fut administré par le régime colonial (Pholsena & Banomyong, 2004 : 9).

Pour délimiter clairement les frontières de ce nouvel ensemble que formait le Laos, l'administration coloniale dut régler la question des nombreux litiges frontaliers existant entre ces anciens royaumes et le Siam. Pour se faire, elle s'employa à exercer un contrôle du territoire et de la population *via* l'introduction ou le renforcement d'un système administratif pyramidal. L'organisation spatiale dudit "Müang Phounoy" et les pouvoirs politiques et religieux de ses habitants furent singulièrement redéfinis par l'introduction de nouvelles figures de l'autorité. Ce territoire phounoy qui n'avait peut-être jusqu'à présent de *müang* que le nom, présenta alors, au début du 20ème siècle, toutes les caractéristiques d'une organisation politique et administrative taï. Cette transformation acheva de distinguer ses habitants des autres groupes nommés garde-frontières, et de créer chez les premiers un ciment fédérateur, susceptible de les fédérer sous l'appellation "Phounoy". C'est aux modalités de cette intégration que nous nous intéresserons ici.

---

[1] Pour A. McCoy, cette autonomie de Luang Prabang était purement nominative : « *the French governor assumed absolute authority, and the artificial distinction the French made between indirect administration in the kingdom of Luang Prabang and direct administration in the rest of Laos was little more than legal fiction* » (1970 : 77).

[2] Hormis le royaume de Luang Prabang, qui formait avec une partie des Houa Phan, le Haut Laos, ces territoires comprenaient : le Moyen Laos et le Bas Laos (cette division tripartite fut, en 1899, ramenée à deux – le Haut et le Bas Laos – placés sous l'administration de deux Commissaires puis d'un seul Résident, basé à Vientiane). Seul le roi de Luang Prabang conserva son titre ; les princes régnant sur les principautés intégrées dans le reste du pays furent réduits au rôle de gouverneurs de province (McCoy, 1970 : 79).

1. Une nouvelle organisation politique via *nomination de chefs intermédiaires*

Dès 1895, les Français réorganisèrent l'ensemble des territoires lao en créant une dizaine de circonscriptions – les provinces, *kueng* – à l'intérieur desquelles les découpages administratifs traditionnels (*müang*, *tasseng*) furent généralement reconduits (Gay, 1995 : 230). Dans un premier temps, les Français intégrèrent le *Müang* Phounoy, le *Müang* Ou (au nord) et le *Müang* Houng Xieng Houng dans le Quatrième Territoire Militaire qui comprenait la province de Lai-Châu au Tonkin. En plaçant ainsi des territoires jusqu'alors intégrés dans le royaume de Luang Prabang sous la juridiction du gouvernement français au Tonkin, l'administration française provoqua le mécontentement du gouvernement royal de Luang Prabang. Et c'est, d'après B. Gay (1989 : 215-216), pour contenter le roi de Luang Prabang que l'administration coloniale décida finalement, en 1916, de regrouper ces territoires en un « Cinquième Territoire Militaire » (dont le découpage est à peu près celui de l'actuelle province de Phongsaly), qui fut placé à la fois sous l'autorité administrative du Résident Supérieur au Laos, et sous le contrôle du royaume de Luang Prabang (Pholsena & Banomyong, 2004 : 9).

Les *müang* qui composaient ce Cinquième Territoire Militaire, traditionnellement administrés par des notables lü ou lao, furent, entre la fin du 19ème et le début du 20ème siècle, successivement recomposés par l'administration française en cantons (*tasseng*), en « délégations », pour finalement être redécoupés en *müang*. Mais, ce faisant, les Français ne reprirent pas nécessairement le découpage des *müang* qui prévalait avant leur arrivée. Certains des *müang* disparurent en tant qu'unités administratives et fusionnèrent avec d'autres pour former des *tasseng* et des *kong*[1] – avec, à leur tête, des chefs appelés respectivement *Tasseng* et *Nay-Kong* (chefs qui étaient, en théorie, sous l'autorité du chef de province, le *tjao kueng*). Quant à la dizaine de domaines des groupes phounoy de la rive droite, ils furent regroupés en quatre, puis cinq nouvelles unités, les *tasseng*, qui formèrent le *Müang Phounoy*. Puis, les *tasseng* furent rebaptisés par les Français « groupes », et c'est le *müang* qui porta désormais le nom de *Tasseng*

[1] Les *kong* étaient des unités territoriales créées en 1920 et qui servaient à regrouper les minorités montagnardes de moins de mille inscrits (Gay, 1995). Selon L. Lacroze (1994 : 79), les *kong* n'existaient que dans les régions "sensibles" ; dans la province de Phongsaly, les deux *kong*, Ou Taï et Ou Neua, étaient ainsi localisés en pays lü, et plus précisément dans le Müang Ou, rattaché au Laos en 1896.

Phounoy (Roux, [1924] 1954 : 257). Peu de temps après, ce *tasseng* fut regroupé avec les villages akha commandés par le chef de groupe hô que j'évoquais précédemment, pour former le *Müang Phongsaly* (Aymé, 1930 : 127).

2. L'anoblissement de cinq dignitaires du Müang Phounoy

Afin de faciliter le contrôle des populations, chaque *tasseng* fut – du moins dans le nord du Laos – découpé en de plus petites circonscriptions, à la tête desquelles étaient nommés des « chefs de groupe »[1]. Ces « chefs de groupes » furent choisis par les Français afin de contrôler des villages peuplés par des populations de même origine ethnique : un chef khmou' administrait des villages khmou', des chefs phounoy administraient des villages phounoy, etc. Ils demeuraient cependant sous l'autorité du chef du *tasseng*. Le choix de ces chefs n'alla pas sans quelques décisions arbitraires de la part de l'administration coloniale : au sein des différents groupes akha[2], les administrateurs français distinguèrent les Nuquay, qui leur apparaissaient plus « aristocratiques », pour élire un « chef de groupe » qui gouvernât l'ensemble de ces populations (Aymé, 1930 : 61). Il arriva aussi qu' « un chef de groupe » administrât des groupes d'origine ethnique différente ; au nord du *Müang* Samphanh, un Hô fut choisi par les Français pour commander un ensemble de villages akha. De l'avis de M. Stuart-Fox (1997 : 31), cette réorganisation de l'administration française avait pour but, outre l'encadrement des montagnards, de faire que les ressentiments des populations face aux corvées qui leur étaient imposées soient dirigés non vers l'administration coloniale, mais vers les chefs de *müang*, de *tasseng* et de groupe, que l'on pouvait, en cas de tensions trop fortes, congédier et remplacer par d'autres.

---

[1] C'est ainsi que les administrateurs français les nommaient (Aymé, 1930 ; Roux, 1924). J'ignore le terme lao pour désigner cette fonction ; les anciens que j'ai interrogés à ce sujet (qu'ils appartiennent à des groupes akha, khmou', ou phounoy) ne se rappelaient pas de l'existence de terme spécifique ; ils désignaient ces chefs par leur nom (SenTaPoum) ou par leur titre (Phya Si, Panya Kham, *cf. infra*).

[2] Les Akha de la région ne forment pas, en effet, un ensemble homogène, mais sont divisés en plusieurs groupes (Mouchi, Oma, Eupa, Nuquay...), strictement endogames, qui se différencient par un ensemble de pratiques culturelles (costumes, habitat, systèmes agraires) et linguistiques. Ces groupes reconnaissent toutefois, en dernière instance, appartenir à un ensemble commun « akha ».

Selon A. Mc Coy (1970 : 80), cette stratégie eut pour conséquence d'exacerber les conflits interethniques : « *French used traditional racial hierarchies where they were strong, reinforced them where they were weak, and created them where they did not exist* ».

Certains de ces chefs de groupes, peu avant – ou en même temps que[1] – la réorganisation de la région par les Français, reçurent du roi de Luang-Prabang des titres de noblesse (*Phya* et *Panya*), plus prestigieux que ceux de Sen ou Tao, qui étaient jusque là portés par certains chefs de village. Ces chefs furent-ils anoblis après avoir été désignés par les Français, ou ces derniers élirent-ils ces personnes à la fonction de chefs de groupe parce qu'elles avaient été anoblies par le roi de Luang Prabang ? Il ne m'est pas possible de répondre à cette question. Toujours est-il que, d'après G. Aymé (1930 : 58, 66, 40), un chef hô, un chef akha et quatre – puis cinq – chefs phounoy reçurent les titres de *Phya* et de *Panya*. Ces titres étaient d'ordinaire décernés par le roi de Luang Prabang au moment du Grand Serment[2]. Si les dignitaires taï portaient fréquemment de tels titres, ceux-ci étaient plus rarement attribués à des populations non-taï. L'anoblissement de groupes ethniques allogènes a cependant parfois été noté dans d'autres principautés taï ; on a vu précédemment l'exemple des Plang nommés « gouverneurs » (*Phya long*) par les Taï Lü ; B. Formoso (2000 : 210) relève un phénomène identique dans un texte de Mc Leod (1837) : un chef lahu aurait reçu le titre de Phaya et la direction de deux districts. Enfin, dans le compte-rendu d'une des explorations de la mission Pavie, en 1894, P. Lefèvre-Pontalis (1898 : 145-148) décrit le *Müang* Phou kha (actuelle province de Namtha) comme gouverné par plusieurs chefs khouen portant les titres de Phya.

Il est difficile de savoir comment furent désignés les *Panya* et les *Phya* phounoy.

---

[1] C'est entre 1894 – date de la venue de P. Lefèvre-Pontalis, qui ne note ni l'existence de *tasseng*, ni de chefs supra-villageois – et 1916 – date du premier document à mentionner l'existence de dignitaires phounoy (Guillemet & O'Kelly, 1921) – que se situe l'apparition des *Panya* et des *Phya* phounoy. Notons que ces dates corroborent les informations recueillies à ce sujet auprès des Phounoy.

[2] D'après Luce (1971 : 12), « Le grand serment de fidélité à sa Majesté le Roi est prêté chaque année à Vientiane dans la pagode de Vat Ong Tû, lors des fêtes du 12ème mois de l'année bouddhique. Tous les chefs au service du Royaume rassemblés dans la capitale, mandarins, fonctionnaires, magistrats, naibane [chefs de village] en sampot violet ou orange et veste blanche, jurent solennellement fidélité au Roi et à la Constitution lao, en présence de neuf moines ».

Les quatre premiers furent choisis parmi ceux dont les ancêtres avaient reçu des "livres" du roi, les Maîtres de la terre, mais j'ignore selon quels critères ils furent distingués des autres possesseurs de "livres". Panya Soulinya et Panya Souline, les chefs des territoires les plus anciennement peuplés, sont présentés par la plupart des Phounoy comme ayant été les premiers nommés. C'est également ce que laissent entendre deux militaires français[1]. Le cinquième Panya n'était pas Maître de la terre et sa nomination fut plus tardive ; la création du *tasseng* qu'il devait administrer correspond sans doute à l'importance prise par le petit village de Senpok, que les Français rebaptisèrent Phongsaly et qu'ils instituèrent chef-lieu du Cinquième Territoire Militaire en 1921 (Aymé, 1930 : 123). Cette nomination tardive du cinquième Panya expliquerait le fait que les Phounoy disent qu'ils étaient auparavant souvent désignés par l'expression « si fa khao », littéralement les quatre (*si*) territoires (*fa*) montagnards (*khao*).

Le titre de *Phya* (ou *Pee*, en taï lü), décerné à deux des cinq chefs phounoy, indique un statut moins important que celui de *Panya*. Si les écrits coloniaux ne mentionnent pas de hiérarchie entre ces chefs, de nombreux Phounoy – toutes localités confondues – établissent aujourd'hui une hiérarchie entre les cinq dignitaires : « Avant, Thongpi [ancien lieu de résidence du Panya Soulinya] était un village beaucoup plus grand que celui de Phongsaly. Les gens de Phongsaly avaient le Phya, celui qui était chargé d'aider le Panya » raconte un ancien du village de Phongsaly ; « tous les villages dépendaient de Thongpi. Au début, il n'y avait que le Panya Soulinya ; quand les Français partirent, puis revinrent, ce sont eux qui désignèrent le Panya Si et le Panya Souline, car l'aire à contrôler était trop grande pour Soulinya » affirment les habitants des anciens villages de Panya Soulinya et Panya Souline.

Les titres de *Panya* et de *Phya* étaient strictement héréditaires et transmis au fils aîné ; les *Panya* reçurent, en plus de leur titre, les insignes de leur distinction nouvelle : un sabre, un petit tambour, des cymbales et un drapeau[2]. Ces Panya donnèrent souvent leur nom au village dans lequel ils résidaient (Ba:n Panya Si, Ba:n Panya

---

[1] Guillemet et O'Kelly (1916 : 194). H. Roux ([1924] 1954 : 242) mentionne également « les deux plus grands chefs Phaya Soulinia et Phaya Soulinetakhet ».

[2] Ces insignes de distinction semblent avoir été communs aux dignitaires d'autres principautés taï. A. Spangemächer (1997 : 125) note que les chefs plang élevés au rang de *phya* reçurent du roi des SipSong Panna un sabre, un tambour, un gong à mamelle et, parfois, un parasol doré.

Soulinya, Ba:n Panya Souline). Ils étaient essentiellement chargés des relations entre leurs administrés et l'administration centrale : ils organisaient les collectes des impôts (en nature ou en argent), les travaux de construction et d'entretien des routes et des bâtiments réservés aux militaires. Les *Panya* avaient également le rôle de juge dans les conflits inter-villageois.

Chacun d'entre eux commandait aux villages suivants :

– le *Panya Souline* administrait au sud-est du territoire une zone comprenant les villages de Souline (aussi appelé Senpong), Têtê, Sen Inta, Namang, Baka Luang, Baka Noy, Sala Hebe, Chicho, Toumkhong, Sen Nam (aussi appelé Oumha) ;

– à l'ouest de cette zone, se trouvait le territoire administré par le *Panya Soulinya* ; il comprenait les villages de Soulinya, Kioupok, Thaonong (Say), Phansat, Chakramlu, Sen Inn, Kankiou, Samlang, Langnê, Namleng ;

– un peu plus au nord-ouest de cette zone, se trouvait le territoire administré par le *Panya Si*, comprenant les villages de Komen, Panyasi, Chapou, Poussoum, Kodeng ;

– au nord, le *Phya In* administrait les villages de Tapat, Kounoum Luang, Kounoum Noy, Tang, Namlong et Panpô ;

– Au nord également, le *Phya Chanthakhat* administrait les villages de Phongsaly, Bokong, Nampong, Montjao et Kounsouk.

Chaque territoire administré par un *Panya*, ou un *Phya*, rassemblait deux ou trois domaines de clans, mais j'ignore comment fut décidé le découpage du territoire et le regroupement de certains domaines en cantons. Ordinairement, le canton (*tasseng*) est une unité administrative incluse dans une unité spatiale et humaine plus grande – le *müang* – qui est gouverné par un chef (le *tjao müang*). Cependant, les cinq Panya phounoy bénéficièrent d'une plus large autonomie que les autres chefs de groupe (hô, akha, etc.) : ils n'étaient pas placés sous l'autorité d'un chef de *müang* mais relevaient directement de l'autorité du *Nay Khoueng*, le gouverneur de la province (Aymé, 1930 : 40) ; ils étaient en cela, « indépendants de droit », selon les termes employés par G. Aymé (*ibid.* : 72). Selon Guillemet et O'Kelly, cette situation était due à leur statut de garde-frontières : « la cour de Luang-prabang les considérait comme les gardiens des frontières du royaume et, à ce titre, les a toujours traités

d'une façon spéciale, en petit Etat. Leurs chefs sont les intermédiaires naturels entre eux et les fonctionnaires du roi » (1917 : 198).

La transposition du système politique et administratif taï à l'échelle de cette population des montagnes, ébauchée avec l'anoblissement de chefs locaux, fut parachevée par les Français lorsqu'ils réorganisèrent le fonctionnement administratif des villages mêmes. Les plus petits – moins de vingt maisons – ne furent plus considérés comme des entités autonomes mais furent regroupés avec d'autres petits villages ou avec des unités plus importantes. De nouvelles autorités furent nommées. Ces autorités villageoises portaient des titres lao : la fonction de chef aurait été rebaptisée *Sen long*, peut-être afin de marquer la différence de statut avec celle de son adjoint (*sen kua:n*, désigné par selon des modalités que je ne connais pas) ; se trouvaient également des responsables de quartier (*sen phrapsi*) [1]. H. Roux ([1924] 1954 : 257) indique que ces responsables auraient été appelés *nay ng'un* – soit « chef de l'argent » – ce qui peut indiquer que leur fonction était avant tout celle de collecter l'impôt au sein de leur quartier. D'après les Phounoy, ce furent les chefs de lignage qui reçurent ces titres.

L'anoblissement de chefs locaux, ainsi qu'une organisation pyramidale du territoire (des domaines intégrés dans des *tasseng* eux-mêmes parties du Müang Phounoy) firent apparaître des différenciations sociales entre les villages phounoy et en leur sein. En effet, le système administratif taï était dès lors transposé au sein même de villages dont l'organisation propre avait pu jusqu'alors différer d'un mode organisationnel aussi hiérarchique. Les chefs pouvaient bénéficier, au sein de leur village ou de leur groupe, des mêmes prérogatives qu'un chef de *tasseng* ou de *müang*. H. Roux note ainsi que les chefs de village ont droit « à une journée de prestation par case et par an pour le travail de leurs champs. Chaque chef de groupe reçoit tous les trois ans un

[1] Une imprécision demeure quant au terme phounoy *yu khoa* (ou *ya khoa*) que je n'ai jamais rencontré mais qui est attesté chez H. Roux ([1924] 1954 : 290) et M. Ferlus (1971 : 4). Pour H. Roux, ce terme, annoté dans son glossaire, signifierait "notable" mais il ne donne aucune autre précision. Pour M. Ferlus, il s'agirait du chef de village mais cette acception n'est pas claire car, dans d'autres travaux, il traduit deux autres termes - "angday" et "sin" - par chef. Ce terme est peut-être à rapprocher des termes pyen *yo khoa*, "chef" (Scott et Hardiman, 1900 : 719) ou bisu *yokha*, qui se retrouve dans le terme "yamang-yokha", les anciens, et que P. Beaudouin note, dans son glossaire de la langue bisu, avec la traduction de "chef" (Beaudouin, 1991 : 131). Etant donné que les acceptions de ce terme oscillent entre celles de "notable" et de "chef", on peut supposer qu'il s'agissait d'un autre terme pour désigner les chefs de lignages.

thang (24 kg) de paddy par case de son groupe. Le Tjao Ban, le Quan et les Nai Ng'un (notables; à raison d'un nai ng'un par 20 cases) sont élus par les habitants du village » ([1924] 1954 : 258).

En raison de ce type d'organisation sur le modèle taï, les militaires français qui s'installèrent dans la région distinguèrent souvent les Phounoy des autres groupes montagnards. Ils les jugeaient les plus confiants (Doze, 1955 : 33) ou encore les plus "sympathiques" de la région (Guillemet et O'Kelly, 1917 : 324 ; Doze, 1955 : 33), qualificatif paternaliste et qui souligne les relations privilégiées que les Français instaurèrent avec les Phounoy, « la tribu du Territoire la plus facile à commander », concluait G. Aymé (1930 : 40). Ils les considéraient enfin comme extrêmement travailleurs (Roux, [1924] 1954 : 241), plus "évolués" : « Moins encore qu'aux autres Khas, on ne saurait attribuer aux Pou-Noi, le qualificatif de sauvage qu'on applique indistinctement, et à tort, à toutes les tribus de la race » (Guillemet et O'Kelly, 1917 : 198),

Les Phounoy furent ainsi choisis, parmi les autres montagnards, pour suivre des formations militaires (Guillemet et O'Kelly, 1917 : 324) ; ils composaient – avec les Annamites – les gardes indigènes français (Doze, 1955 : 34 ; Roux, [1924] 1954 : 241) et furent choisis, parmi tous les autres groupes montagnards du Nord du pays, pour suivre l'enseignement du français qui était dispensé à Luang Prabang (Gay, 1995 : 235). Nous verrons, dans les chapitres suivants, comment, par leur action, les Français contribuèrent à maintenir – et accentuer – l'inégalité entre les Phounoy et ce, jusqu'en 1954, date de la défaite de Dien Bien Phu.

Conclusion

Ce chapitre s'ouvrait sur le constat que l'entité "Phounoy" était loin d'être claire car, autour de ceux qui se disent être Phounoy, gravitent de nombreux groupes linguistiquement et culturellement proches. Comprendre ce phénomène a nécessité que je tente, à l'aide des récits oraux et des sources écrites sur la région, de retracer l'histoire de la formation de cet ensemble de populations. Résumons en les grandes lignes :

A leur arrivée sur le territoire de l'actuelle province de Phongsaly, les populations de langue phounoy n'étaient pas homogènes, et seule l'appartenance au village ou au clan comptait. Dans la deuxième moitié du 19ème siècle, une partie de ces populations

fut nommée garde-frontières du royaume de Luang Prabang. Ils furent alors communément désignés par le terme de Phay[1] ou Kha Phay[2], terme taï qui signifie « sujet libre » et qui marquait leur statut particulier au regard des autres montagnards. En raison de leur rôle de défenseurs du royaume, ils bénéficièrent de privilèges politiques et fonciers sur le territoire qu'ils occupaient. Il s'opéra donc un premier mouvement de différenciation entre, d'une part, des groupes qui reçurent la charge de garder les frontières, d'autre part, des groupes de langue phounoy qui ne bénéficièrent pas de cette charge. Les groupes nommés garde-frontières ne formaient néanmoins pas un ensemble homogène et se subdivisaient en deux ensembles : le territoire des uns – situé sur la rive droite de la rivière Ou – était découpé en domaines comprenant plusieurs villages, le territoire des autres – sur la rive gauche – comprenait plusieurs petits villages indépendants. Par ailleurs, ceux de la rive droite étaient davantage au contact des Taï Lü avec lesquels ils entretenaient des relations privilégiées, tandis que les seconds se trouvaient sous l'autorité des Lao. En raison de leur relative indépendance face à leurs puissants voisins taï, de leur organisation en domaines, le territoire de ceux situés sur la rive droite fut communément appelé le « *Müang* Phounoy » (le territoire des petites personnes).

La différenciation existant au sein des garde-frontières s'accentua lorsque le Müang Phounoy fut réorganisé par les Français au début du 20ème siècle : l'introduction de nombreuses restructurations territoriales et politiques acheva de parfaire sa ressemblance avec les *müang* taï et le statut de ses habitants changea. Ils furent notamment exemptés des taxes et corvées pour les populations taï voisines et s'occupèrent eux-mêmes de la collecte de leurs impôts, *via* leurs chefs anoblis. Les villages des autres petits groupes, tout comme ceux des garde-frontières situés sur la rive gauche, éparpillés dans des *müang* différents, regroupés au sein d'unités administratives comprenant d'autres groupes ethniques, restèrent administrés par des dignitaires taï lü ou lao pour lesquels ils durent continuer d'effectuer différentes corvées.

---

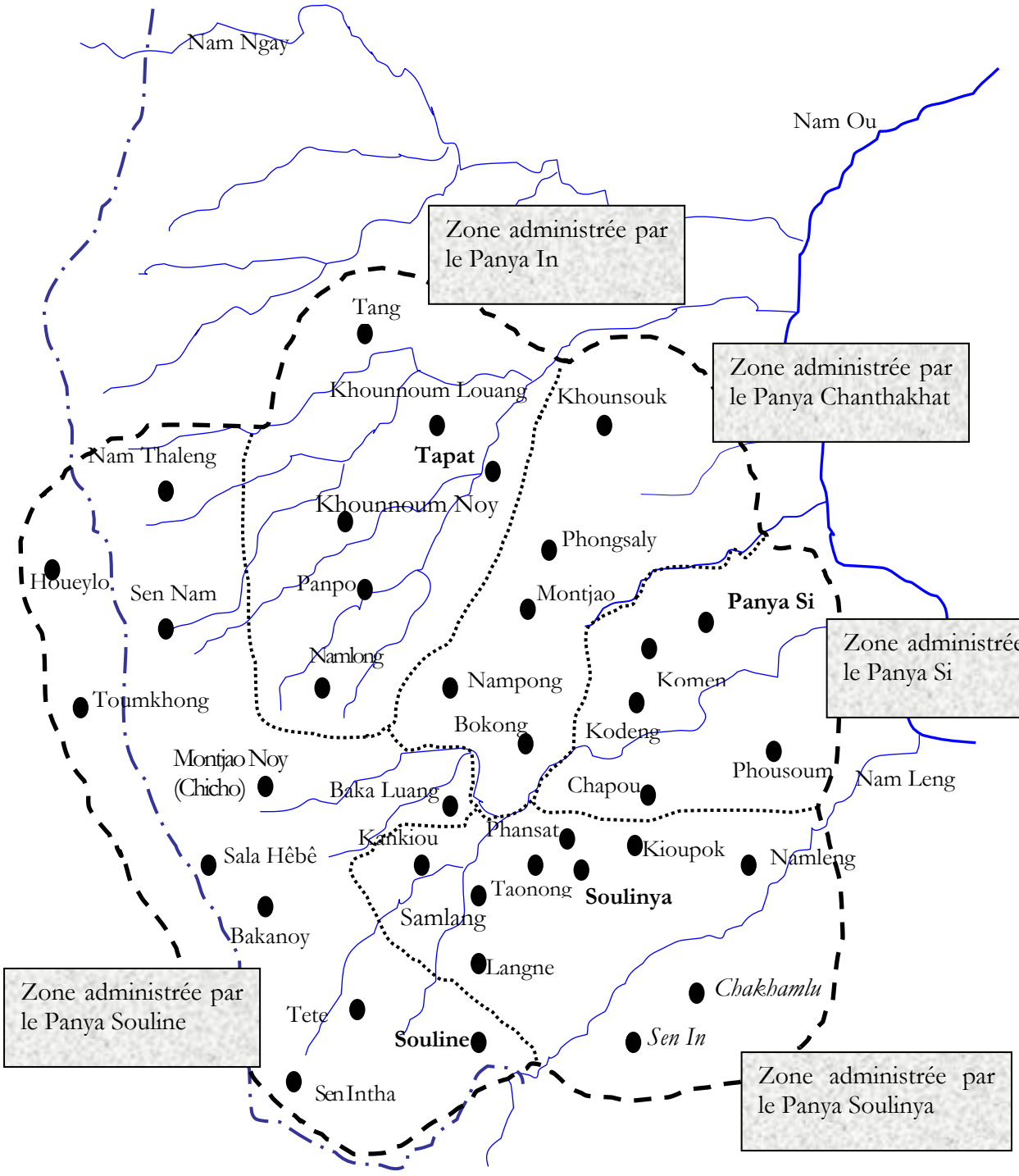
[1] Comme le sont les mercenaires alliés à Inthasom, et localisés dans la région d'étude (les Chroniques royales de Luang Prabang).

[2] Ainsi que les nomme P. Lefèvre-Pontalis, premier Français à sillonner la région.

Partageant désormais un territoire clairement délimité ainsi que des institutions particulières, les habitants du Müang Phounoy, ainsi unifiés, eurent le sentiment de former un groupe spécifique, différent de ceux situés à leur périphérie. Le nom du territoire, alors utilisé pour désigner ses habitants en référence à leur statut social (« Phou noy »), fut progressivement endossé par ces derniers, devenant ainsi un ethnonyme.

Les Phounoy, en tant que groupe, se construisent donc à travers les configurations politiques et territoriales imposées par un pouvoir qui leur est extérieur, celui du royaume de Luang Prabang. Cette relation au pouvoir dominant a pu générer au sein des populations de langue phounoy des identités différentes, notamment entre les Phounoy de la rive droite (qui autrefois avaient été intégrés dans le Müang Phounoy) et ceux de la rive gauche (qui furent jusqu'en 1975 sous l'égide des Lao). Il nous reste cependant à comprendre pourquoi aujourd'hui ces deux ensembles se différencient par des systèmes sociaux fort différents. C'est ce point que je tenterai de résoudre dans les chapitres trois et quatre. Dans le chapitre suivant, c'est plus particulièrement l'impact de ces événements sur l'organisation sociale de la société phounoy de la rive droite qui sera présenté. On verra comment, jusque dans les années 1950, les Phounoy de la rive droite vont, par leur système politique, clanique et foncier, se distinguer des habitants de la rive gauche de la rivière Ou qui demeurèrent à l'écart du Müang Phounoy.

Carte 6. Le *tasseng* Phounoy et les zones administrées par les Panya dans les années 1930



Villages (nom en gras : village de résidence du Panya).

Limites approximatives des *tasseng* phounoy

Limites approximatives du *müang* phounoy

Frontière actuelle du district de Phongsaly

Nam Ou Principaux cours d'eau

0 5 10 km

ANNEXE 2.1. LES PLANG ET LES POUMON

A. Spangemächer (1997 : 118) note que les Bulang ou Plang, population de langue austroasiatique habitant les Sipsong Panna, auraient été appelés "Pouman" (de "Phou man", sauvages des montagnes) par les Taï Lü. Ayant eu connaissance de l'existence d'un groupe appelé "Poumon" dans la région de Phongsaly, A. Spangemächer (1999 : 37) supposa donc qu'il s'agissait d'un groupe Plang. Le terme en lui-même est une appellation péjorative donnée par les gens des plaines aux montagnards[1].

Cette dénomination taï de « Phouman » reste vague, car elle a pu être appliquée à n'importe quel groupe montagnard (comme c'est le cas du terme Phay que j'ai évoqué précédemment) ; elle peut toutefois évoquer le nom du groupe Poumon ainsi que le nom de l'un de ses clans que ces derniers considèrent comme ayant été le fondateur du premier village, « Pouman ». L'un des clans du village de Tang porte par ailleurs le nom de Poulang. Est-ce en vertu de ces noms partagés que certains auteurs auraient, au début du siècle, conclu à une origine austroasiatique de ces groupes ? Ou peut-on supposer que les Poumon seraient le résidu de petits groupes plang émigrés dans les montagnes périphériques des Sipsong Panna ? D'autres faits viennent étayer un possible recouvrement entre ces deux groupes. J. Lemoine (1997*c* : 187) affirme ainsi que les Plang étaient nommés les *Kha Mon*. Si l'on substitue *Phou* ('personne') à *kha* ('personne servile'), on retrouve le terme *Poumon* (ou *Phoumon)*. Il faut également se rappeler que le territoire occupé par les Phounoy jouxtait la principauté lü, et que les données relatives à l'histoire de la principauté lü mentionnent la présence d'une population plang dans l'ensemble du territoire, et donc dans les districts occidentaux de la province de Phongsaly. Dans l'état voisin des Sipsong Panna, le terme « Panna » correspondait à une unité territoriale et administrative, regroupant plusieurs *müang* (Lemoine, 1997*c* : 186) ; au sein de chaque Panna furent créées des circonscriptions périphériques, les *khwen*. Ces nouvelles unités administratives furent attribuées à des chefs villageois plang, dûment anoblis, et chargés de contrôler les autres populations non-taï de ces circonscriptions (Spangemächer, 1997 : 122). Or, dans la onzième Panna (constituée des *müang* de Oun Neua et Oun Tai, l'actuel nord de Phongsaly et cédée à la France en 1896), aucun observateur ne fait état de population nommée

[1] Comme nous l'avons mentionné précédemment, les Kachin auraient été appelés p'u man par les Shan (Leach, [1954] 1972 : 276).

Plang ou de Bulang ; en revanche, Lefèvre-Pontalis (1898 : 219) fait mention de *Kha Phay* « qui portaient fièrement comme des Thaïs, les titres nobles de Thao et de Kam » chez lesquels il est invité à boire de l'alcool de jarre (caractéristique des populations austroasiatiques dans la région). Ainsi, plusieurs occurrences peuvent éventuellement être interprétées dans le sens d'une présence Plang dans la région sous le couvert de noms divers (Phay, Pouman), noms ainsi similaires à ceux attribués aux habitants de certains villages de langue phounoy.

ANNEXE 2.2. L'HISTOIRE DE LA FILLE AUX CHEVEUX PARFUMES

« Le roi avait deux filles. La cadette avait les cheveux parfumés, aussi l'appelait-on Nang Pom Hom [la demoiselle aux cheveux parfumés]. Un jour, elle coupa une mèche de ses cheveux, l'enveloppa dans une feuille et la laissa dériver sur le Mékong ; la mèche arriva jusqu'à Luang Prabang [le fleuve traverse en effet l'ancienne capitale des Sipsong Panna, Xieng Hung, puis la ville de Luang Prabang]. Le fils du roi, qui la trouva, décida que celle à qui appartenait la mèche de cheveux serait son épouse. Après de nombreuses recherches, on lui apprit qu'il s'agissait d'une des filles du roi des Sipsong Panna. Le fils du roi envoya un émissaire demander la main de la princesse. Cependant, le père de la princesse se refusait à marier sa fille cadette avant l'aînée ; aussi usa-t-il du stratagème suivant : on coupa les cheveux parfumés de la cadette et l'on en para l'aînée. Celle-ci partit à Luang Prabang, accompagnée d'une suite nombreuse, composée des gens de Yo dont la spécialité était le tissage, et de nombreux *Kha* (esclaves), dont faisaient partie les Phounoy. Mais après quelques mois, les cheveux de la princesse perdirent leur parfum ; de plus, elle n'avait toujours pas d'enfants. Le fils du roi la répudia et la princesse repartit avec sa suite en remontant la Nam Ou et s'installa à Ba:n Yo ».

Histoire recueillie par l'auteur auprès des Taï lü du village de Yo (district de Boun Neua, province de Phongsaly).

CHAPITRE 3. L'ORGANISATION DE LA SOCIETE PHOUNOY SUR LE MODELE DU *MÜANG* TAÏ : LE TEMPS DES PANYA

Nous avons vu, dans le chapitre précédent, comment, entre le début du 19ème et le début du 20ème siècle, des petits groupes montagnards émergent comme un ensemble appelé "Phounoy" sous l'action du royaume de Luang Prabang, puis du pouvoir colonial. Dans ce chapitre, c'est la description de cette société phounoy juste avant les années 1950 qui sera proposée, notamment afin de montrer comment son organisation s'inspirait en grande partie du modèle du *müang* taï. Cette description se base sur les nombreux témoignages oraux que j'ai pu recueillir auprès des Phounoy, et que j'ai recoupés, ainsi que sur les informations tirées de témoignages décrivant la société phounoy d'avant les années 1950[1]. Toutes ces sources permettent de se faire une idée relativement précise de la société phounoy avant les bouleversements entraînés par le Pathet Lao dans la région à la fin des années 1950.

Ce chapitre mettra tout particulièrement l'accent sur l'organisation politique des villages phounoy rive droite. Les difficultés méthodologiques liées à la définition de la notion de pouvoir et de son champ d'application sont nombreuses et il n'est pas dans mes intentions de proposer une définition nouvelle ou une approche différente dans ce domaine. Je me contenterai d'une définition minimale du pouvoir politique, soit : *l'exercice d'une autorité considérée légitime à l'intérieur d'un cadre territorial*. J'insisterai sur la notion de territoire en montrant sa corrélation avec les divers degrés de la parenté phounoy. On partira de la description de l'organisation villageoise, puis de l'exposé de l'organisation au niveau du domaine – et des Maîtres de la terre – pour arriver à l'échelle territoriale et politique maximale, le *tasseng* dirigé par le Panya. Cela me conduira à décrire comment les clans phounoy étaient différenciés et hiérarchisés entre eux. Afin de mettre plus particulièrement en relief les impacts, directs ou indirects, des pouvoirs dominants sur la société phounoy telle qu'elle se présentait au début des années 1950, je recourrai, dans le chapitre suivant, à une comparaison avec

[1] Les données les plus riches sont fournies par H. Roux (1924) et M. Ferlus (1971). Quelques pages consacrées aux Phounoy apparaissent aussi dans P. Neis (1885), P. Lefèvre-Pontalis (1894), H. Cheyrou-Lagrèze (1921), G. Aymé (1930), H. Deydier (1954) et M. Doze (1955).

les villages situés sur la rive gauche de la rivière Ou (qui seront, de ce fait, laissés de côté dans ce chapitre).

Note préliminaire ; village, domaine, Müang Phounoy : l'importance du clan

Avant d'entrer dans les détails de l'organisation sociale phounoy telle qu'elle existait jusque dans les années 1960, je voudrais rappeler quelques éléments concernant les termes de parenté. Avant les bouleversements entraînés par le nouveau régime dans les années 1960, les Phounoy se répartissaient en clans localisés, qui formaient des unités exogames nommées *angtchu* (ou *angtchu-angtcheu*)[1]. L'appartenance d'un individu à son clan localisé (*angtchu*) était essentielle : elle déterminait le choix de son conjoint, l'emplacement de sa maison, de ses champs, ses réseaux de solidarité et les cultes effectués en commun.

L'*angtchu* est un ensemble de personnes se disant être les descendants, en ligne patrilinéaire, d'un ancêtre commun, qui ne peuvent se marier entre eux et qui sont toujours localisés à l'échelle d'un village ou d'un domaine. Le terme *angtchu* correspond donc à la définition couramment admise du clan localisé[2]. Mais la situation se complique par le fait que tous les *angtchu* portent un nom, et que ces noms sont en nombre limité (une vingtaine dans les années 1950). Il peut par exemple y avoir un *angtchu* Tongseu dans le village de Samlang et un *angtchu* Tongseu dans la ville de Phongsaly. Les membres de deux clans localisés qui portent le même nom expliquent généralement cela en disant qu'ils devaient avoir un ancêtre commun, mais il n'existe aucune règle, proscriptive ou prescriptive, régissant la relation entre les membres de ces deux *angtchu*. L'ensemble des personnes portant le nom de Tongseu formera, pour les Phounoy, un "groupe", *ba*. Plusieurs éléments laissent penser que ces "groupes" formaient auparavant des clans qui se sont progressivement segmentés, peut-être en raison du non-respect des règles proscrivant le mariage d'un individu avec un membre de son clan. En effet, d'après les Phounoy,

---

[1] En phounoy, *ang* est un terme générique renvoyant à un groupement important de personnes. Ce préfixe se retrouve dans un terme parfois utilisé pour désigner les Panya phounoy ("angday", mot qui compose également le terme pour désigner le roi de Luang Prabang : "angday a sin", littéralement : le maître des chefs de groupes).

[2] Augé (1975 : 12) ; Glossaire de la Parenté (in *L'Homme*, 2000 : 723) ; Copet-Rougier (1992 : 152).

lorsque de telles situations survenaient, le clan était brisé, et le couple et leur descendance formait un nouveau clan. On dit ainsi que le clan Pongam est issu d'une telle fission au sein du clan Poutin, tout comme le clan Pouheun serait issu du clan Lawa. Ceci expliquerait que les différents récits concernant l'arrivée des Phounoy sur le territoire de Phongsaly mettent en scène moins d'une dizaine de "groupes" (et leurs noms sont quasiment identiques d'un récit à l'autre) alors que, dans les années 1950, il en existait une vingtaine[1]. Le fait que certains noms de clans soient communs à des populations qui aujourd'hui ne se reconnaissent pas toutes sous le nom de Phounoy (c'est le cas du clan Salang – présent chez les Phounoy, dans les villages poumon et dans celui de Phongsek – ou du clan Tongseu, présent chez les Poumon, les Phounoy et les Laopan) accréditerait alors l'origine commune de ces groupes. J'ai traduit le terme de *ba* par "groupe" (et non, par exemple, par proto-clan), car l'emploi que les Phounoy font du mot *ba* est d'usage aussi imprécis que ce terme de groupe : il peut définir des regroupements de personnes à plusieurs niveaux, puisqu'il peut être employé pour désigner des groupes que nous disons "ethniques" : les Taï Lü sont appelés *Lü ba*, les Hô *Ho ba*, etc.

I. LES VILLAGES, DES UNITES HIERARCHISEES

L'appartenance à un groupe de filiation était autrefois la base de l'organisation sociale des villages phounoy. Ces derniers étaient composés de plusieurs unités (lignées, lignages, clans localisés) dont nous détaillerons la composition. On verra également qu'une autorité était exercée par le doyen de chacune de ces unités sur ses membres, mais qu'il existait aussi, pour les décisions relatives à l'administration du village, deux types de pouvoir : celui détenu par le chef du village, et celui exercé par « l'assemblée des anciens ». En théorie, le premier était choisi en fonction de son ascendance prestigieuse ; quant à l'assemblée, elle recrutait ses membres sur la base de l'âge et de qualités personnelles qui lui étaient reconnues. On verra ce qu'il en était dans les faits.

---

[1] Lawa, Pongam (ou Phonglang), Tongcham, Tongseu, Tongmoumouba, Tongmoumouya, Poutin, Tailek, Seulan (ou Salang), Poumon, Siman, Tchitchang, Pouan, Senpong, Mahan, Atjeun, Pousan, Chamlat, Chamken, Sikho. Sur la rive gauche de la Nam Ou : Keutchoup, Tcheumang, Mantcha, Poukha, Pouphan, Tchoungueu. Chez les Laopan : Houng, Seu, Nak, Nokoua.

1. Les lignages : l'autel aux ancêtres et le règlement des conflits

Nous avons déjà vu que la société phounoy était patrilinéaire et patrilocale. La plus petite unité de parenté au sein d'un village était la maisonnée (*yum*) composée d'une famille nucléaire, parfois augmentée du ménage du fils aîné et de ses enfants. Lorsque ses autres fils étaient mariés et installés dans leur propre maison, cet ensemble de maisonnées était appelé *ayalan*, terme que je traduis par "lignée". L'autorité sur cet ensemble de maisonnées était exercée par le père. Un ensemble de lignées, celle du père et celles de ses frères, composait le lignage, *ayapong*. Le lignage était la principale unité d'entraide et le lieu où les conflits entre membres étaient résolus, sous l'égide du chef de lignage. C'était également le chef de lignage qui conduisait deux rites annuels effectués dans les champs, l'un pour les semailles, l'autre pour les récoltes. Il était aussi consulté pour établir les dates des mariages (lorsque son lignage était preneur de femme), des célébrations pour les naissances et des rituels funéraires[1]. En tant que doyen[2] de la lignée aînée, le chef de lignage était le détenteur de l'autel principal des ancêtres (*dat tu* ; litt. " tête de l'esprit"). Cet autel intégrait principalement son père et sa mère (et, éventuellement, ses frères, ses sœurs non mariées et leurs enfants), plus l'ensemble des âmes des défunts de sa propre lignée – soit, éventuellement, son épouse, ses fils et leurs épouses, et ses petits-enfants s'ils étaient morts âgés de plus de dix ans (l'ensemble de ces défunts auxquels les membres d'un lignage rendaient culte était généralement nommé *dat tu* ; litt. " tête de l'esprit "). Les autres maisonnées appartenant au lignage ne possédaient que des autels de dimensions plus modestes, considérés comme secondaires, où n'étaient censés être présents que les morts appartenant en propre à leur maisonnée – un enfant décédé après l'âge de dix ans, une bru, les sœurs non mariées du maître de maison et leurs enfants (cet ensemble de morts étaient désignés par le terme de *yum dat,* "les esprits de la maison"). À la mort d'un doyen de lignage, l'autel – et la charge de doyen – étaient confiés à ses frères puînés, puis au benjamin. Lorsque tous les membres d'une fratrie étaient décédés, leurs fils aînés respectifs installaient l'autel

---

[1] Les dates de ces cérémonies étaient décidées en fonction de la concordance entre un calendrier sexagésimal des douze animaux (inspiré de l'astrologie populaire chinoise, et usité par les Taï Lü et les Lao) et un cycle phounoy de quinze jours.

[2] Les Phounoy recourent au même terme pour désigner les doyens des clans et des lignages (*among-yato* ; *among* : le père ; *ya* : indicatif de personne ; *to* : âgé).

principal chez eux et devenaient les doyens de lignages nouvellement formés. Le lignage issu du premier doyen était considéré comme un lignage aîné, distingué de ceux des fils des frères de ce doyen, considérés comme des lignages cadets.

2. Les clans : terres, terrains communs et rituels

Au sein d'un même village (entité pluri-clanique), les lignages issus d'une même filiation formaient un clan exogame (*angtchu*) ; aussi, lors des mariages, l'appartenance à ce clan était rappelée par les anciens qui en récitaient la généalogie[1]. Les clans formaient des unités importantes et clairement définies. Les membres d'un même clan vivaient à proximité les uns des autres, et formaient des quartiers désignés – eux aussi – par le terme *angtchu*. Ainsi, chaque clan localisé possédait dans le village un emplacement qui lui était propre. Si une famille quittait sa maison pour s'établir dans un autre village, l'emplacement laissé vacant était toujours considéré comme étant la propriété de son clan[2]. Le doyen du lignage aîné du clan était considéré comme le chef de l'ensemble du clan localisé, et *a fortiori*, comme chef de quartier. Ce chef gérait l'organisation des travaux collectifs et arbitrait les conflits au sein de son clan.

Le clan localisé possédait aussi des parcelles de terres, qui étaient cultivées selon un système de rotation. Toutes les maisonnées membres d'un même clan travaillaient des parcelles de terre contiguës qui formaient donc un vaste essart classique. Chaque maisonnée s'occupait de la mise en culture de sa parcelle, à l'exception de la défriche, des semailles et des récoltes, qui étaient effectuées au niveau de l'essart par l'ensemble des membres du clan, sous la direction du chef du clan. Au moment des récoltes, une fois le grain de semence réservé pour la prochaine culture, le chef de clan présidait au partage du paddy au *pro rata* du nombre des travailleurs hommes, femmes et enfants[3]. Les chefs de clan coordonnaient donc l'organisation des semailles et des récoltes, deux opérations importantes qui nécessitaient la réalisation

---

[1] Cette mémoire généalogique a disparu et, aujourd'hui, un individu ne remonte jamais au-delà de trois générations. J'ai cependant noté une exception dans le village de Panya Si où, à l'occasion d'un mariage, les anciens furent appelés à remonter la généalogie du marié sur plusieurs générations (sept ou neuf, m'a-t-on précisé).

[2] De nos jours, les membres d'un lignage ont également ce type de prérogatives sur les emplacements laissés vacants par d'autres membres de leur lignage.

[3] Guillemet et O'Kelly (1917 : 324) ; Aymé (1930 : 40).

de rituels... à chaque clan était associé un animal qui était sacrifié et consommé par les membres du clan localisé au moment des semailles[1]. C'est aussi durant les semailles qu'était mis en pratique un principe de relations d'évitement entre les clans selon lequel les membres de clans différents ne devaient pas s'adresser la parole en dehors du village.

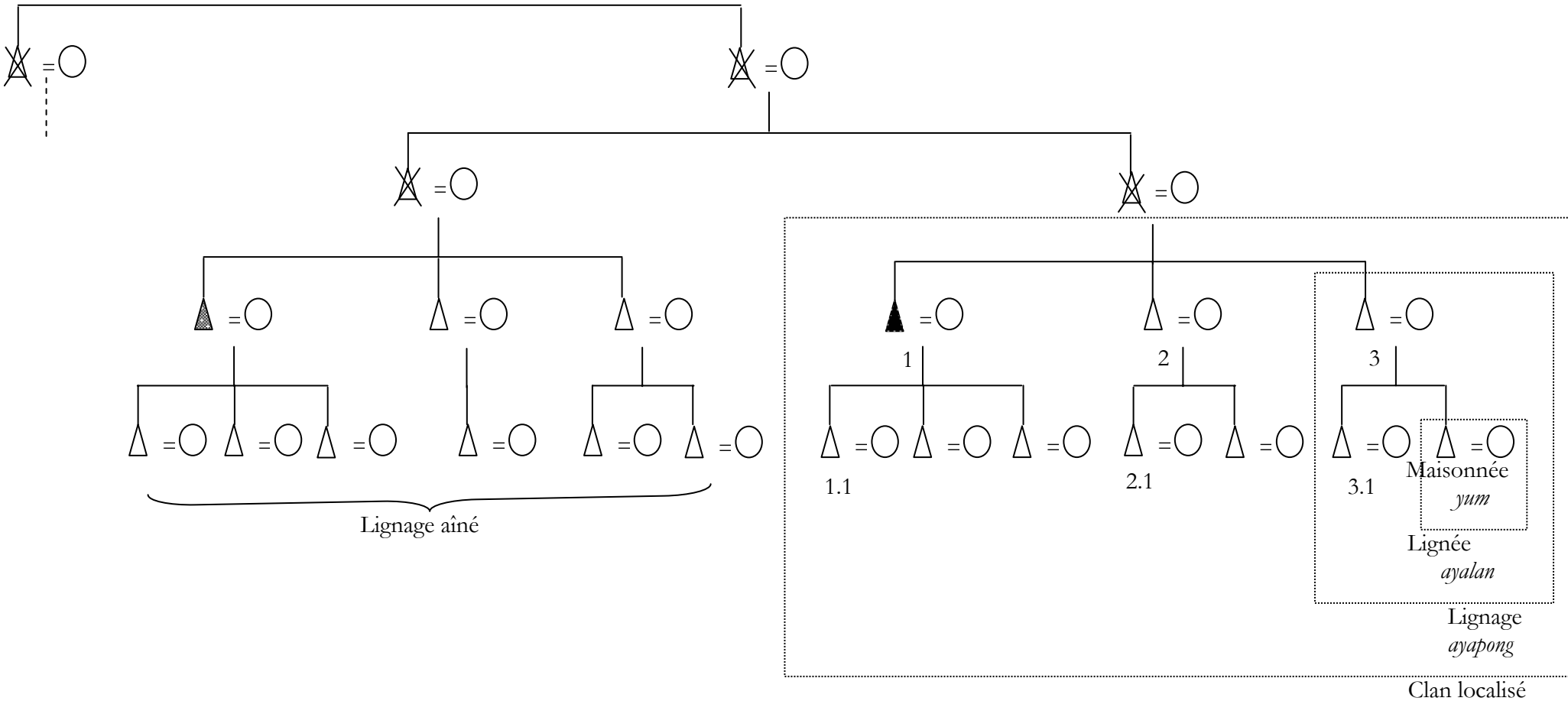
L'appartenance d'un individu à un clan se transmettait en ligne agnatique. Une fois mariées, les filles appartenaient au clan de leur mari ; ceci explique qu'en raison de l'interdiction de prendre un conjoint au sein de son propre clan, une veuve ne pouvait se remarier avec un membre du clan de son défunt mari. Mais l'appartenance d'un individu à un clan pouvait changer en fonction de son lieu de résidence : malgré le mode de résidence patrilocale, les couples n'ayant pas d'enfant mâle demandaient généralement à l'un de leurs gendres (généralement l'époux de la benjamine) de venir vivre sous leur toit[2]. Ce dernier devait alors renoncer à son autel domestique pour pouvoir rendre un culte aux ancêtres de ses beaux-parents ; dès lors, ses enfants appartenaient au clan et au lignage des beaux-parents. Il était néanmoins rare qu'un homme décidât d'aller vivre chez ses beaux-parents si ceux-ci n'habitaient pas déjà le même village que lui, car il était toujours considéré par les membres du village d'accueil comme un étranger et il ne pouvait pas intégrer l'assemblée des anciens. Ce phénomène ne concernait que des individus ; si une famille s'installait dans un village qui n'était ni celui du mari, ni celui de la femme, ses membres conservaient l'appartenance clanique du mari. Le phénomène a pu être relativement répandu ; en tout cas, c'est par ce flux de familles entre plusieurs villages que les Phounoy expliquent le fait que la plupart des clans localisés d'un village étaient également présents dans d'autres localités. C'est également en raison de cette distinction entre les clans premiers arrivés et les autres que les premiers bénéficiaient de certains avantages – nous reviendrons plus loin sur ce point.

---

[1] La seule exception à la règle concerne les clans qui sont associés à l'oiseau *nokolo* (le seul animal clanique qui ne soit pas domestique). Ces derniers pouvaient, lors des semailles, sacrifier n'importe quel animal, mais il leur était interdit de consommer l'oiseau *nokolo*.

[2] Il était courant qu'un homme demeurât temporairement dans la maison de ses beaux-parents. Lors d'un mariage, la famille du garçon devait en effet payer une compensation matrimoniale à la famille de la fille et, quelquefois, une somme d'argent supplémentaire dite « le prix du lait » (maternel). Le montant de ces sommes était fixé par les deux familles. Si le mari n'était pas en mesure de payer la somme fixée, il devait aller vivre chez ses beaux-parents durant une période de trois à cinq ans, pour payer la dot en travail.

Schéma 3. LES UNITES DE PARENTE AU SEIN D'UN VILLAGE PHOUNOY



Doyen du lignage aîné. Si le lignage de ce doyen est reconnu comme étant issu par primo-géniture du fondateur du lignage, il est aussi chef de clan localisé. *angtchu*

Chef de lignage, doyen de la lignée aînée ; détenteur de l'autel principal aux ancêtres (*dat tu*) comportant son père et sa mère. A la mort d'un chef de lignage, c'est son frère le plus proche dans l'ordre des naissances (2) qui héritera de l'autel principal, et à la mort de ce dernier, son frère cadet (3). La mort du dernier membre masculin de la fratrie entraîne l'éclatement du lignage. De nouveaux lignages apparaîtront, et les doyens en seront les individus notés 1.1, 2.1, 3.1.

Le chef de village : descendant de l'ancêtre fondateur

Les habitants de chaque village phounoy disent qu'il a été fondé par au moins deux clans. Les villageois expliquent ce fait en se référant à un argument d'ordre rituel : les cultes aux esprits du sol nécessitaient que les membres d'un clan s'occupassent de l'élément "mâle" (*apha*) et eau (*lang*), tandis que les membres d'un autre prenaient en charge l'élément "femelle" (*aba*) et terre (*mithon* ; nous reviendrons dans la partie suivante sur ces cultes). Cette (nécessaire) fondation d'un village par deux clans est aussi justifiée par le fait que les clans sont souvent nommés comme allant par paire (Monya/Monba, Chamlat/Chamken, Poutin/Pongam). Les clans formant ces paires sont généralement présentés comme étant issus, à l'origine, d'un même clan. Quoi qu'il en soit, si l'on dit que les villages ont été fondés par un minimum de deux clans, il est toujours un de ces deux clans qui est considéré comme le véritable fondateur. Lorsque l'on enquête sur les récits de fondation des villages, les gens répondent alternativement que tel village fut fondé par deux clans (par exemple, Poutin et Lawa pour le village de Thongpi) ou par un seul (dans mon exemple, le clan Lawa) qui est considéré comme le véritable fondateur du village. De fait, dans la majorité des villages, les chefs de village appartenaient au clan considéré comme fondateur. Le village portait d'ailleurs parfois le nom de ce clan fondateur (Tapat, Poumon, Lawa), ou celui du chef ayant fondé ce village (Langnê, Têtê, Senpong). Ainsi, on sait qu'à la fin du 19ème siècle, date à laquelle P. Lefèvre-Pontalis réalisa sa carte de la région, de nombreux villages portaient un nom qui était composé du mot *sen* (terme lao qui désignait autrefois les chefs de village) suivi d'un nom de personne[1] – un peu comme si en France on trouvait des villages appelés « village du maire Dupont » ou « village du maire Martin »[2]. En dehors du terme lao "sen", il n'existait apparemment pas de terme phounoy pour désigner la fonction de chef de village. H. Roux ([1924] 1954 : 290), dans son lexique de la langue phounoy, note bien un terme *khong sin* (*khong* : village) qu'il traduit par "chef de village" ; mais je n'ai jamais entendu les Phounoy l'utiliser pour se référer au chef du village ou se

[1] Les villages de la rive gauche qui correspondaient à ce cas étaient : Ba:n Sensi, Ba:n Senboun, Ba:n Sensoukhoua ; ceux de la rive droite étaient : Ba:n Sensili, Ba:n Senpong, Ba:n Senpok, Ba:n Senna, Ba:n Sen Inn etc. Les noms de certains de ces villages ont été changés lorsque de nouveaux titres, plus prestigieux, furent décernés à leurs chefs : l'ancien village Ba:n Lawa fut ainsi rebaptisé Ba:n Panya Soulinya (« village du noble Soulinya »).

[2] Ce phénomène n'est pas propre aux Phounoy, puisqu'il existe aussi, chez les Taï Lü, des villages nommés "SiengFa", "SiengPi", etc. ("Sieng" étant la prononciation lü de "Sen").

souvenir d'un tel usage. Il semblerait davantage que la traduction du mot *sin* soit "propriétaire", "maître". Ce mot est repris dans des termes comme *yum sin*, maître de maison.

Le clan fondateur d'un village possédait certaines prérogatives qui le distinguaient des autres clans. D'une part, il avait le monopole de la fonction de chef de village. Selon les Phounoy, et d'après l'analyse que j'ai pu faire des généalogies, le titre et la fonction de chef de village étaient héréditaires et échoyaient au fils aîné du chef. A l'instar de ce qui a pu être observé chez d'autres groupes non-taï de la région fortement intégrés dans des royaumes ou des Etats, ces chefs de villages phounoy étaient chargés de transmettre les directives émanant du pouvoir régional (*i.e.* le chef de *müang* puis, à partir du début du 20ème siècle, le chef de province) et de collecter les impôts. Ces chefs phounoy bénéficiaient de certains avantages liés à leur fonction ; d'après H. Roux ([1924] 1954 : 258), chaque maisonnée leur devait une journée de travail agricole par an.

D'autre part, le clan descendant de l'ancêtre fondateur du village était aussi distingué des autres clans par le fait que la prestation matrimoniale versée pour l'une de ses filles était plus élevée. On dit aussi que les premiers clans arrivés s'étaient octroyé les meilleures parcelles du finage, et il est vrai que les enquêtes que j'ai menées dans un certain nombre de villages montraient que certaines parcelles, plus grandes ou mieux exposées, étaient la propriété de descendants du clan fondateur. Enfin, le clan fondateur avait une prééminence rituelle sur les autres clans. Théoriquement, c'était un représentant de ce clan, souvent un descendant direct du chef fondateur, qui était choisi comme *tjaotjam*, l'officiant chargé des cultes à l'esprit tutélaire du village (*khong tu dat*[1]).

La hiérarchie entre les clans d'un village semble avoir déterminé la nature des animaux sacrifiés lors des semailles : le buffle était réservé au clan fondateur, puis venait le chien, autre animal important et souvent réservé au deuxième clan s'étant installé dans le village, et enfin le cochon et le poulet.

Accaparement de la fonction de chef – et avantages subséquents –, prééminence lors de certains rites, compensations matrimoniales plus élevées, meilleures terres, le

[1] Litt. « esprits de la tête du village ». On dit parfois *Khong tu dat, khong thon dat* : « esprits de la tête, esprits de l'intérieur du village ».

clan fondateur du village bénéficiait ainsi de certains avantages qui le distinguaient des autres clans. Possédait-il pour autant le monopole de l'exercice de l'autorité au sein du village ? C'est ce que nous allons voir à travers l'examen de l'institution de l'assemblée des anciens.

L'assemblée des anciens

Si le chef de village faisait le lien entre le village et l'extérieur, il n'avait qu'un faible pouvoir décisionnel sur la communauté villageoise elle-même. Les décisions concernant les activités collectives, les problèmes communs ou l'organisation de rituels étaient prises par l'assemblée des anciens (*yama yato*), composée des villageois mâles les plus âgés. L'appartenance à cette assemblée se faisait, dit-on, selon des critères encore en vigueur aujourd'hui : l'âge et la "vertu" (*bu-ê*).

Si le mode d'appartenance à l'assemblée semble ne pas avoir changé, il n'en va apparemment pas de même pour les fonctions que cette dernière exerçait puisque l'on dit que, contrairement à ce qui se fait aujourd'hui, les membres de cette assemblée ne participaient pas de manière active à la réalisation des rituels (qu'ils aidaient néanmoins à organiser). Les Phounoy expliquent qu'il y avait autrefois suffisamment d'officiants religieux spécialisés pour ne pas avoir à recourir au savoir des anciens. Enfin, l'assemblée des anciens pouvait décider de la destitution de l'officiant *tjaotjam*, dont la fonction était aussi soumise à l'idée de "Bien" (*men*) et de "Vertu" (*bu-ê*). Si celui héritant de la fonction d'officiant pour le culte à l'esprit tutélaire du village (qui est, comme on l'a dit, un descendant du chef fondateur) se comportait de manière répréhensible (paresse, mésententes au sein de son foyer ou avec ses parents et voisins), il perdait, dit-on, la protection de l'esprit tutélaire du village, mettant en péril l'ensemble des membres de la communauté. Les récits portant sur ces cas de changement d'attribution de cette fonction s'ouvrent le plus souvent sur la venue d'une catastrophe s'abattant sur le village (épidémie, sécheresse). Celle-ci était interprétée comme étant la conséquence d'une faute que l'officiant devait avoir commise (faute qui n'était pas nécessairement connue des villageois). L'assemblée des anciens décidait alors de la destitution de l'officiant, en désignait un nouveau, et procédait à une divination pour savoir si l'esprit tutélaire agréait le choix du successeur. Le premier candidat à être proposé était choisi de préférence parmi les membres de la lignée de l'ancien officiant (son fils aîné ou son frère cadet). Mais si la divination indiquait que ces personnes ne convenaient pas, on recherchait alors des

candidats jugés suffisamment vertueux parmi des membres des autres lignages du clan fondateur. La charge revenait par la suite aux descendants du nouvel élu. De ce fait, dans certains villages, le lignage des officiants aux esprits du sol ne coïncidait pas forcément avec celui des chefs du village, mais ces charges restaient toujours aux mains de membres du clan fondateur. Retenons donc que cette assemblée jouait un rôle important dans l'exercice de l'autorité au sein du village, car elle pouvait contrebalancer le pouvoir dont jouissait le clan fondateur.

Au sein d'un village, l'autorité était donc diffuse, car répartie entre plusieurs instances : au niveau de l'ensemble de la communauté villageoise, le chef de village et l'assemblée des anciens se partageaient l'exercice du pouvoir ; il existait également des autorités au niveau des clans, des chefs de lignages, des chefs de lignée et des chefs de maison. Hormis la maisonnée et la lignée, où le père avait toute autorité sur ses enfants, les autres unités avaient un chef dont le rôle était cantonné à des domaines très précis (semailles et récoltes pour le chef du clan, culte à l'autel principal pour le chef du lignage), ou davantage celui d'arbitre que de chef dans la gestion des affaires courantes. Les conflits, s'ils n'étaient pas résolus, étaient portés devant l'assemblée des anciens, laquelle intégrait théoriquement l'ensemble des doyens et des chefs de clans, lignages, etc. Le chef de village pouvait, en vertu de sa filiation avec l'ancêtre fondateur, cumuler le rôle politique avec celui d'officiant du culte à l'esprit tutélaire du village. Toutefois, l'assemblée des anciens avait le pouvoir de limiter ce cumul de rôles en interprétant un désordre affectant la communauté villageoise comme étant le résultat d'un mauvais comportement de l'officiant, conduisant ainsi à sa destitution.

Le village, ainsi administré, faisait partie d'un ensemble territorial plus vaste, le *Müang* Phounoy, constitué de domaines et de *tasseng* avec, à leur tête, un certain nombre de dignitaires. Comment s'insérait-il dans cet ensemble ?

II. LES TERRITOIRES DE CLANS ET LES MAITRES DE LA TERRE

Tous les villages phounoy de la rive droite de la rivière Ou étaient intégrés dans une unité territoriale supérieure : les "domaines", qui comprennent chacun un ensemble de trois ou quatre villages. Ces domaines résulteraient d'un processus d'essaimage des villages[1]. Les Phounoy racontent qu'à l'origine, les territoires qui allaient être ceux des domaines correspondaient chacun au finage d'un seul village. Au sein de ces villages, des conflits opposaient le chef de village et son frère cadet, qui partait alors, accompagné de plusieurs familles, fonder un nouveau village, un peu plus loin, mais toujours sur le finage de l'ancien village. Ces villages sont aujourd'hui décrits comme des villages "cadets" (*nong*, L), issus du village d'origine, dit "aîné" (*pi*, L)[2]. Un ensemble de villages aîné et cadets aurait donc formé un domaine qui était considéré comme celui d'un clan particulier – le clan fondateur du village "aîné" – même si chaque village du domaine était composé de différents clans. La prééminence du clan fondateur du village "aîné" transparaît dans le fait qu'il n'est pas de terme phounoy spécifique pour désigner ces domaines ; les gens les désignent en référence au clan fondateur du village aîné du domaine. Si ce clan est Lawa, on dira « la terre des Lawa » (*Lawa mithon*).

Les domaines ne formaient cependant pas des unités administratives ou politiques reconnues par le pouvoir colonial – ce qui expliquerait peut-être qu'aucun texte ne fait mention ni de ces unités, ni des dignitaires qui étaient placés à leur tête. Les anciens racontent que ce sont des représentants du clan fondateur du village aîné qui reçurent les "livres de la terre". Rappelons que ces ouvrages avaient été remis par le roi de Luang Prabang dans la deuxième moitié du 19ème siècle, et qu'ils se référaient aux limites du territoire dont les Phounoy avaient la charge en tant que garde-frontières. Appelés Maîtres de la terre (*tjaothidin*, L), ces dignitaires étaient (et sont toujours) décrits par les autres Phounoy comme étant les descendants directs de ceux

---

[1] Rappelons que le domaine désigna, *stricto sensu*, une organisation géographique et rituelle supérieure au village à partir du moment où celle-ci fut cautionnée par le pouvoir royal *via* la remise des "livres" de la terre, mais qu'elle préexistait certainement à cet événement. J'avais alors proposé de désigner cette organisation par "territoires de clan" avant qu'elle ne fut entérinée par le pouvoir royal.

[2] On appellera donc "villages aînés" ces villages d'origine, et "villages cadets" ceux qui en sont issus.

auxquels le roi de Luang Prabang avait délégué, en leur remettant les "livres", une partie de son autorité foncière. Leur rôle – pour la période qui m'est connue, soit à la fin des années 1940 et 1950 – n'était pas politique, mais éminemment rituel.

Au nombre de deux par domaine, issus du même clan mais de lignages différents, les Maîtres de la terre étaient chargés de veiller au maintien – réel et symbolique – des frontières du territoire dont ils avaient la charge. A cet effet, ils possédaient chacun un "livre" dont les Phounoy disent que l'un est un "livre mâle" et l'autre "femelle"[1]. Ces "livres" étaient déposés devant les autels des esprits du Ciel et de la Terre qui se trouvaient dans une grande forêt située à la jonction de plusieurs finages villageois du domaine. Des rites y étaient réalisés régulièrement tous les trois ans, qui avaient pour objectif de demander la prospérité pour les habitants du domaine ; exceptionnellement (en cas de malemort, de sécheresse, etc.), ils étaient effectués afin de conjurer les problèmes qui menaçaient l'intégrité du domaine. Lors de ces rites, les deux Maîtres de la terre procédaient symboliquement à une refondation du domaine, en énumérant ses limites dans leurs prières.

En remettant les "livres" à des clans fondateurs, le roi de Luang Prabang aurait-il repris les structures territoriales déjà existantes des domaines ? La correspondance entre le clan fondateur du village aîné et l'appartenance clanique des détenteurs des "livres de la terre" se vérifie parfois ; ainsi, les habitants de tous les villages situés sur le domaine du clan Lawa disent que leur village est issu d'un village dont les Lawa sont reconnus comme étant les fondateurs. Pour autant, ce schéma ne se vérifie pas systématiquement. Le clan Tchitchang, par exemple, est considéré comme étant le clan fondateur du plus ancien village du *Müang* Phounoy – Samlang – et donc, logiquement, le premier clan arrivé. Pourtant, il n'a jamais eu de domaine attribué. Il en va de même pour le clan Tongseu : nombreux sont les récits qui disent que ce fut l'un des premiers clans arrivés sur le territoire (rappelons que le terme de Tongseu signifie "ceux qui vinrent les premiers"). Or, il n'a, lui non plus, pas de domaine attribué. Notons aussi que les habitants des villages de Poussoum et de Panyasi racontent qu'originellement, les terres qu'ils occupent étaient celles des Poumon (qui n'ont jamais reçu de "livres") mais que les Maîtres de la terre auraient été choisis au

[1] Dans un village, on m'a expliqué que les deux "livres" étaient en fait un même document, l'un contenait le tracé des limites du domaine du clan, l'autre était une sorte d'attestation officielle du roi (*kro toklong*, L) garantissant au clan l'usufruit des terres. N'ayant pu consulter, encore moins faire traduire ces documents, ces explications demeurent hypothétiques.

sein de clans n'appartenant pas à ce groupe. Il y aurait donc eu, dans certains cas, une différence entre les clans arrivés les premiers et ceux qui auraient reçu les "livres". L'exemple du clan Tongcham est à ce propos révélateur. Ce clan (dont le nom signifie "les derniers arrivés") aurait reçu les "livres de la terre" et son domaine aurait comporté plusieurs villages. Toutefois, les habitants de ces villages ne reconnurent pas la légitimité des membres de ce clan à effectuer les rituels pour les esprits du sol[1] et leur préféraient, les uns, un officiant du groupe des Ong Hyao, premiers occupants de la zone nord du "domaine des Tongcham", les autres, un officiant du clan phounoy des Tongmumuba, considérés comme ayant été les premiers occupants de la zone sud de ce domaine. S'il existe des cas où l'attribution des "livres" semble bien s'être faite à des membres du clan fondateur, cela serait loin d'être la majorité des cas. On retiendra néanmoins que, pour les Phounoy, il existe, de droit, un lien entre descendants du clan fondateur et Maîtres de la terre ; nous reviendrons dans le chapitre suivant sur ce point.

En vertu de leur statut de descendants des clans fondateurs des domaines, et considérés comme les garants de l'ordre et de la prospérité du territoire qu'ils contrôlaient, les Maîtres de la terre bénéficiaient de quelques privilèges. Certains de leurs avantages étaient financiers : ils recevaient une somme d'argent pour chaque rituel effectué pour le domaine (cette somme était collectée auprès de l'ensemble de ses habitants), mais aussi lorsqu'une famille venait à s'y établir : celle-ci devait alors leur faire une offrande de fleurs, de bougies, d'alcool et d'argent. D'autres avantages leur étaient versés en nature : les Maîtres de la terre recevaient une cuisse des animaux chassés sur leur domaine et pouvaient disposer d'une main-d'œuvre gratuite pour différents travaux (réparation de leur maison, travaux de leurs champs, coupe de bois, etc.). Enfin, en raison de leur légitimité à apporter rituellement la prospérité aux habitants, et de leurs droits sur le sol, les Maîtres de la terre faisaient l'objet de cérémonies d'allégeance de la part des différents chefs des villages. Lors des rites réguliers que les Maîtres de la terre effectuaient tous les trois ans, l'ensemble des chefs des villages du domaine devaient être présents, car si cela n'était pas le cas, la communauté villageoise qu'ils représentaient n'était pas incluse dans les demandes de prospérité. Ces chefs de village devaient également se rendre dans la maison des

[1] "Esprits du sol" est la traduction que je donne du terme phounoy qui signifie "esprit du ciel et de la terre" (*motha dat*, *mithon dat*) et qui protègent le territoire et les hommes ; la nature de ces esprits est complexe et nous reviendrons sur ces esprits dans le chapitre 6.

Maîtres de la terre, lors du nouvel an lao (Boun Pimay). Après cette fête bouddhique, essentiellement destinée aux défunts, les jeunes présentaient leurs excuses et leurs hommages aux anciens ; les fils s'adressaient à leur père, les villageois au chef de village, et les chefs de village aux Maîtres de la terre. En cela, les fonctions des Maîtres de la terre n'étaient pas sans rappeler celles des dignitaires taï, les *tjao müang*.

En dépit de ces avantages, le rôle des Maîtres de la terre demeurait rituel et ne s'étendait pas aux gestions internes des villages. Chaque village gérait, de manière autonome, ses affaires internes et son propre culte à l'esprit tutélaire du village ; le clan fondateur d'un village pouvait d'ailleurs, rappelons-le, être *de fait* différent du clan des deux Maîtres de la terre qui effectuaient le rite pour l'ensemble du domaine dans lequel ce village était inclus.

Par ailleurs, le prestige de la fonction de Maître de la terre, ainsi que les avantages dont ces derniers bénéficiaient, ne s'étendaient pas à l'ensemble des membres de leur clan au niveau du domaine, ou de leur clan localisé au niveau du village. Certes, dans leur village, les membres de leur clan localisé, en tant qu'ils étaient issus de ce clan fondateur du village aîné, avaient certaines prérogatives (prestations matrimoniales plus élevées, meilleures terres, attribution des fonctions politiques et rituelles), mais tout à fait identiques à celles de n'importe quel autre clan fondateur de n'importe quel village. Dans le domaine du clan Lawa, un homme payait plus cher la prestation matrimoniale si sa future épouse appartenait au village Thongpi dont le clan fondateur est Lawa ; mais s'il épousait une fille lawa habitant dans le village voisin de Samlang – dont le clan fondateur est Tchintchang – la prestation qu'il devait verser pour son mariage était alors identique à celle qu'il aurait dû verser pour n'importe quelle autre fille de n'importe quel autre clan, Tchinchang excepté. De la même façon, si un Maître de la terre venait à s'établir dans un village autre que le village aîné, la prestation matrimoniale versée pour une fille de son lignage – ou de son clan localisé dans le nouveau village – devenait égale à celle des autres clans, et inférieure à celle du clan fondateur du village, s'il était différent du sien.

Il faut noter, à propos de ces échanges matrimoniaux, que, malgré l'autonomie politique de chaque village, les villages d'un domaine étaient liés – en plus des rituels réguliers ou exceptionnels effectués par les Maîtres de la terre – par des échanges matrimoniaux qui étaient faits de façon privilégiée entre les habitants d'un même domaine. Voici ce que m'en dit Thitpan, un habitant du village de Thongpi : « Avant, on ne pouvait pas se marier dans les villages qui ne relevaient pas de la même forêt,

c'est-à-dire la vieille forêt qui faisait la frontière entre deux domaines ; on ne pouvait pas la traverser pour se marier. Avant, si on coupait les arbres de cette forêt, les tigres venaient manger les animaux domestiques. Mais maintenant, il n'y a plus de tigres et les gens peuvent couper les arbres ; alors ils peuvent traverser la forêt pour se marier ». En revanche, les relations matrimoniales étaient strictement proscrites entre les membres de deux clans localisés portant le même nom et vivant dans les villages du même domaine. Les membres du clan Lawa du village de Thongpi affirmaient ainsi ne pouvoir se marier avec les Lawa du village de Xay, ce dernier étant le village "cadet" de Thongpi. Cependant, ils auraient pu, disent-ils, se marier avec les Lawa du village de Phongsaly, car ce dernier était situé dans un autre domaine. Dans les faits, de tels mariages ne semblent pas s'être produits et tous les mariages que j'ai pu recenser (ceux des personnes les plus âgées et leurs parents) furent effectués entre personnes de clans différents, vivant au sein d'un même village, ou au sein d'un même domaine. Les différentes communautés situées sur un même domaine et partageant un même rite, celui effectué par les Maîtres de la terre dans la forêt, formaient donc une communauté à tendance endogame.

Pour résumer, disons que le domaine formait une entité territoriale dont les différentes composantes – les villages – étaient unies par des échanges matrimoniaux, ou par des rituels communs effectués par deux représentants du clan fondateur du plus ancien village, les Maîtres de la terre. Ces derniers étaient les seuls à posséder les avantages que leur donnait leur fonction de "chefs" du domaine. En effet, malgré le fait qu'un domaine était couramment désigné comme étant "la terre" d'un clan, les membres de ce clan ne bénéficiaient d'aucune prérogative, exceptées celles qu'ils pouvaient avoir dans les villages que leurs ancêtres avaient fondés. La hiérarchie entre les clans observée au niveau du village, ne se reproduisait donc pas au niveau du domaine, pas plus qu'il n'existait, à ce niveau, d'autorité politique. Qu'en était-il au niveau supérieur, les *tasseng* ?

III. LES *TASSENG* ET LES PANYA

Il nous reste maintenant un dernier niveau politico-territorial à examiner, celui des *tasseng*. En effet, les domaines étaient eux-mêmes regroupés en *tasseng*, dont le Panya, un chef anobli par le roi, avait la charge. Rappelons que ces territoires résultent du remodelage de la zone, opéré par le roi de Luang Prabang et les Français au début du 20ème siècle. L'origine des dignitaires anoblis et placés à leur tête reste obscure. De fait, les premières personnes dotées du titre de Panya étaient des descendants de l'ancêtre fondateur du village où ils résidaient et étaient souvent possesseurs d'un "livre de la terre". Mais comment auraient-ils été distingués des autres Maîtres de la terre, je l'ignore. Quoiqu'il en soit, ces dignitaires anoblis bénéficiaient, en vertu de leur fonction, d'un nombre conséquent de prérogatives et d'avantages. Les Panya étaient essentiellement chargés des relations entre les habitants de leur *tasseng* et l'administration coloniale : ils organisaient les collectes d'impôts, en nature ou en argent, les travaux de construction et d'entretien des routes et des bâtiments réservés aux militaires français et annamites installés dans la province. Ils étaient chargés du recrutement, au sein des villages qu'ils administraient, d'un certain nombre d'hommes qui venaient renforcer le contingent des " gardes indigènes " des Français. Ils avaient également le rôle de juge dans les conflits inter-villageois : en tant que délégués du roi de Luang Prabang – qui était considéré comme étant le *tjao sivi:t* (maître de la vie) – ils avaient droit de vie et de mort sur leurs administrés. En cas de délit, ils fixaient le montant des amendes dont ils étaient, en partie, les bénéficiaires : " l'amende prononcée est divisée en trois parties : deux sont remises au gagnant et la dernière revient à celui qui a jugé l'affaire. Le perdant doit en outre offrir un cochon, de l'alcool et un repas aux notables [anciens] " (Roux, [1924] 1954 : 258). Quelquefois, les amendes n'étaient pas versées par les individus reconnus fautifs, mais par l'ensemble des membres de leur village : les habitants de l'ancien *tasseng* du Panya Soulinya racontent comment, à la suite du vol du buffle d'un villageois de Sen In par un habitant du village de Chakhamlü, ce fut l'ensemble des habitants de Chakhamlü qui fut condamné à une amende en argent ; ne pouvant la payer, ces habitants eurent à effectuer des corvées, non pour le lésé, mais pour le Panya Soulinya. Un ancien du village où demeurait ce Panya raconte : « le Panya percevait des taxes, il en gardait une partie pour lui et en remettait l'autre au chef de la province. Le Panya pouvait aussi appeler des villageois pour travailler pour lui, faire ses champs par exemple. Le village de Chakramlü était chargé de nourrir les animaux. Le Panya avait aussi la plus

grande maison. Quand elle était trop vieille, c'était les gens de Chakhamlü qui venaient lui reconstruire sa maison. Ce village était spécialement attaché au service du Panya ; s'il y avait des travaux à effectuer pour les Français, tous les villages devaient s'y rendre, excepté le village de Chakhamlü ».

Les pouvoirs conférés par le roi aux Panya contribuèrent à créer une différenciation entre les villages. Souvent parmi les plus peuplés, les villages dans lesquels les Panya résidaient bénéficièrent d'un certain prestige et ils devinrent des centres importants, en raison des réunions rassemblant les différents chefs des villages du canton mais aussi parce qu'il s'agissait de lieux où s'effectuaient différentes transactions marchandes. L'une des pistes caravanières au départ de *Müang* Lé (Sipsong Panna) traversait d'ailleurs le village du Panya Soulinya (Aymé, 1930 : 19), tandis que celle reliant Phongsaly à Dien Bien Phu traversait le village du Panya Si (Aymé, 1930 : 141). H. Roux ([1924] 1954 : 256) note également que la fabrication des bijoux était localisée dans quatre villages, dont trois étaient les lieux de résidence des Panya.

C'est peut-être du fait qu'ils étaient ainsi pourvus d'avantages conséquents, et qu'ils bénéficiaient d'une position dominante, que les Phounoy d'aujourd'hui se représentent encore les Panya comme étant dotés de pouvoirs magiques. Le Panya Soulinya en représente l'idéal-typique, en raison de ses qualités, souvent la ruse ou des pouvoirs extraordinaires, qui le font se jouer des autorités françaises ; son petit-fils (en ligne matrilinéaire) raconte ainsi : « mon grand-père ne redoutait pas les Français, et il arrivait toujours en retard aux réunions qu'ils organisaient. Il était aussi très malin : avant de s'y rendre, il prenait soin de mettre un bout de verre magique dans une bouteille et grâce à cela, les Français acceptaient tout ce que le Panya désirait ». De nombreux récits mettent ainsi en avant ses pouvoirs (on dit du Panya Soulinya, et de lui seul, qu'il pouvait faire venir la pluie, transformer le verre en pierre précieuse, etc.), pouvoirs qui auraient été héréditaires car le même petit-fils était considéré – jusqu'à son départ de la région en 2000 – comme le plus puissant guérisseur de Phongsaly. Nous verrons plus loin que ce dernier aspect de la personnalité du Panya – possession de pouvoirs magiques – est sans doute lié au fait que les Panya étaient souvent des officiants religieux dans leur village. Ce prestige qui entoure les Panya aujourd'hui demeure d'ailleurs attaché à leurs descendants ; ces derniers sont généralement décrits par les Phounoy comme étant "des hommes de savoir" et ils occupent de ce fait, dans l'organigramme villageois, des fonctions importantes, telles que responsable laïc de la pagode (*a:tja:n vat*, L.), responsable de

l'édification nationale[1]. Par ailleurs, les villageois font appel à eux en tant qu'anciens pour différentes cérémonies telles que les *bacl*[2] ou les mariages[3].

Conclusion : une société potentiellement hiérarchisée

L'exercice de l'autorité au sein de la société phounoy rive droite se manifestait de différentes façons selon les unités spatiales. A l'échelle du village, les prises de décisions communes et la résolution des conflits étaient avant tout réglées au sein des groupes de parenté, qui étaient aussi des unités rituelles. Le village était composé de plusieurs groupes de parenté (lignée, lignage, clans localisés), dirigés par des "chefs", qui en étaient les doyens. Les différents clans localisés d'un village n'étaient pas égaux : les membres descendants du fondateur du village bénéficiaient de certains avantages et c'est à ce clan qu'appartenait le chef de village (c'est-à-dire le représentant du pouvoir central auprès de la communauté) ; celui-ci cumulait bien souvent cette fonction avec celle d'officiant de l'esprit tutélaire du village chargé d'obtenir la prospérité pour l'ensemble de ses administrés. Les prises de décisions concernant le village étaient aussi le fait de l'assemblée des anciens, qui intégrait potentiellement tous les membres mâles, âgés et "vertueux" du village. Malgré la prééminence du clan fondateur, tous les clans pouvaient participer à la prise de décisions collectives.

Tel était le type d'organisation prévalant au niveau du village. Les villages étaient regroupés en domaines. Le domaine était un espace géographique, dont les habitants étaient unis par l'observation de certaines règles relatives au mariage et par des rites communs, rites qui étaient effectués par les Maîtres de la terre, représentants du clan fondateur de ce domaine (soit : le clan dit fondateur du plus vieux village) pour l'ensemble des habitants de ce territoire. Notons enfin que les domaines étaient, par

---

[1] *Neohom*, L.

[2] Cérémonie répandue chez de nombreuses populations de la Péninsule consistant au rappel des âmes d'un individu, effectué à diverses occasions : naissance, maladie, mariage, voyage, etc.

[3] Lors des mariages, un ancien est généralement désigné comme étant une sorte de " parrain " du jeune couple. Il ne doit pas appartenir à l'une ou l'autre des deux familles. Son rôle, lors de la cérémonie, est de trouver un surnom au jeune couple, surnom choisi parmi les prénoms des hommes de la lignée du garçon. Il est aussi une sorte de témoin et, en cas de problèmes au sein du couple, il est chargé de concilier ou de déterminer la situation des deux parties.

ensemble de trois ou quatre, regroupés en *tasseng*. Le *tasseng* formait, quant à lui, un espace strictement administratif dont les responsables, les Panya, avaient autorité sur les villages sous leur juridiction.

Tableau 2. *Différents niveaux de segmentation de la société phounoy*

Localité	**Groupe de parenté**	**Cultes**	**Relations intra-groupe**	**Autorité du groupe**
Tasseng	Non pertinent	aucun	Pas de solidarité	Panya
Domaine	Plusieurs clans (*ba)*	Cultes aux esprits tutélaires du domaine	Pas de solidarité	Maître de la terre
Village	Plusieurs clans localisés	Culte à l'esprit tutélaire du village	Evitement lors des semailles	Chef de village
Quartier	Clan localisé (*angtchu*)	Culte à l'ancêtre fondateur du clan	Entraide pour les semailles	Chef de clan
Pan de quartier	Lignages (*ayapong*)	Culte à l'autel des ancêtres	Entraide de principe pour différents travaux	Chef de lignage
Plusieurs maisons	Lignée (*ayalan*)	Cultes rendus aux ancêtres des autels secondaires	Entraide de fait	Chef de lignée
Maison	Famille nucléaire	Cultes rendus aux ancêtres des autels secondaires	Unité de production	Maître de maison

Le Müang était ainsi composé de territoires emboîtés – les villages, intégrés dans les domaines, ces derniers composant les *tasseng* – et la société était organisée en une série ascendante de fonctions politiques – des chefs de villages aux Panya – et d'officiants rituels – des doyens de clans aux Maîtres de la terre – correspondant à ces différents niveaux spatiaux. La hiérarchie des officiants rituels calquait en partie la hiérarchie entre les clans : le clan fondateur d'un village accaparait la réalisation des cultes villageois, tandis que le clan fondateur du domaine avait le monopole des rites effectués à l'échelle de ce territoire ; ceci entraîna une hiérarchisation entre le premier village, fondé par le clan fondateur, et les autres villages du domaine. La société

phounoy rive droite, ainsi organisée en plusieurs unités englobantes – des villages aux *tasseng* – ressemblait grandement à une société centralisée sur le modèle du *müang* taï. On notera toutefois qu'à la différence des *müang* taï, il n'y avait pas de rites réalisés à l'échelle des *tasseng* et du Müang ; on notera aussi que les domaines – ces espaces intermédiaires entre les villages et le *tasseng* – n'étaient pas reconnus par l'administration coloniale. De même que le *tasseng* n'avait de réalité que politique, le domaine n'avait donc de réalité que rituelle.

L'ensemble de ces villages du *Müang* Phounoy se trouva donc former une société particulière, bien différente des villages des autres populations nommées également garde-frontières mais qui ne furent pas intégrées dans l'espace du *Müang*.

ANNEXE 3.1. ANIMAUX SACRIFIES ET CLANS

En dépit du grand nombre de clans localisés dans l'ensemble des villages phounoy, les animaux associés étaient en nombre restreint (le cochon, le chien, le buffle, le poulet et l'oiseau *nokolo*[1]). Un même animal pouvait être associé à un grand nombre de clans différents ; ainsi, le poulet était particulièrement répandu.

Les relations d'évitement entre les clans au moment des semailles étaient souvent exprimées de manière négative : « ceux qui tuaient le chien et ceux qui tuaient le cochon ne pouvaient pas aller aux champs ensemble » ou « les Tongcham craignaient les Tongseu car les Tongseu sont ceux qui tuaient le chien »[2].

Le chien, animal dont le sacrifice est par ailleurs généralement destiné à des esprits malevolents particulièrement puissants, était généralement associé au clan au sein duquel la fonction de *maphê* était transmise (le maphê était l'officiant religieux chargé de la conduite de certains rites agraires, cf. chapitre 6). Quant au buffle, il était généralement associé au clan considéré comme ayant été le fondateur du village.

---

[1] Il s'agit d'un petit oiseau qui vit dans les essarts et qui se reconnaît par son chant caractéristique ("nokolo" en est l'onomatopée).

[2] Les données recueillies sur ces interdits de clan étant fragmentaires (encore une fois, les gens n'aiment pas parler de ce passé pré-révolutionnaire), il est difficile de voir quelle logique organisait le système. Les relations d'évitement se structuraient-elles uniquement en fonction de relations abstraites, établies entre animaux totémiques, ou obéissaient-elles à des logiques propres aux clans en question ?

CHAPITRE 4. RIVE GAUCHE, RIVE DROITE : SYSTEMES POLITIQUES, CLANIQUES ET TENURE FONCIERE

La société phounoy de la rive droite apparaît jusque dans les années 1950 structurée par une organisation territoriale fortement hiérarchisée, avec des territoires de tailles différentes et une organisation clanique inégalitaire. Que ce soit à l'échelle du village ou au niveau des domaines et des *tasseng*, quelques familles, lignages ou clans accaparent les offices politiques et rituels, bénéficient d'avantages en nature, imposent corvées et services aux autres habitants du *Müang*, etc. Tout porterait à croire que ces faits trouvent leur source dans les restructurations conduites par les pouvoirs dominants dans la région : le roi de Luang Prabang, puis les Français. L'organisation des villages rive gauche qui ne furent pas intégrés dans le *Müang* Phounoy était d'ailleurs, à la même époque que le *Müang*, des unités autonomes où la différenciation entre les clans étaient peu marquée. Cependant, lorsque le roi remit des "livres" aux habitants de la rive droite et à ceux de la rive gauche, ces deux ensembles de populations n'étaient déjà pas organisés selon les mêmes principes : dans les villages de la rive droite, les "livres" délimitaient les frontières de domaines qui étaient composés de plusieurs villages, avec un clan maître de ce territoire ; rive gauche, les mêmes "livres" ne délimitaient que les frontières d'un village, et les clans de ce village pris ensemble étaient dits être les maîtres de ce domaine.

Dans ce chapitre, nous essaierons donc de comprendre dans quel contexte et selon quels principes la société Phounoy s'est hiérarchisée et ce, avant l'intervention des pouvoirs dominants dans cette zone ; on verra ensuite comment s'est opéré par la suite le passage d'une société clanique hiérarchisée à une société lignagère, plus égalitaire. Dans un deuxième temps, on essaiera de comprendre les transformations induites par cette hiérarchie sur la structure même de l'organisation clanique de la société rive droite. On s'attachera alors à montrer l'influence imbriquée des sociétés taï et du pouvoir colonial, qui fait se mêler des logiques de parenté et des statuts liés aux pouvoirs dominants dans la mise en place de ces formes de hiérarchisation. Dans un troisième temps, on essaiera de comprendre comment cette société du *Müang* Phounoy, alors qu'elle apparaissait dans les années 1950 comme étant hiérarchisée et organisée en clans, est devenue aujourd'hui une société où les clans ont disparu et où il n'existe pas de différences hiérarchiques marquées entre les lignages d'un village.

Tout au long de ce chapitre, on se positionnera par rapport aux auteurs ayant examiné des processus similaires de hiérarchisation des groupes. Le cas phounoy semble en effet correspondre à ce que d'autres auteurs ont décrit dans la région. Des études ont montré que la domination de certains groupes par les populations taï a entraîné l'apparition d'une stratification par lignage, opposant les lignages aristocratiques des chefs de domaine et de villages aux lignages roturiers du reste de la population (cas kachin (Leach, 1972), chin (Lehman, 1966), naga (Bouchery, 1988) ou plang (Spangemächer, 1999). Pour autant, certains de ces auteurs ont aussi montré que les rapports de dépendance politique des populations montagnardes avec des *müang* taï, ou la nomination, en leur sein, de délégués du pouvoir central, n'ont pas toujours conduit à ce processus de hiérarchisation sociale ; c'est ce qu'a illustré E. Leach (1972) avec le système *gumlao* d'une partie des populations kachin, système caractérisé par un refus de toute hiérarchie entre les lignages, et c'est ce qu'a montré plus récemment P. Bouchery à partir de l'exemple des Hani (1997).

I. LES PROCESSUS DE HIERARCHISATION

Alors que les populations de la rive droite et de la rive gauche avaient été simultanément nommées garde-frontières, avaient reçu les mêmes "livres", et que certains de leurs membres portaient le titre de Maître de la terre, le résultat de ces changements identiques fut très différent selon les deux rives de la rivière Ou. Il nous faut donc essayer de saisir quelles sont les raisons de ces différences. On essayera de montrer, dans les développements qui suivent, que ces différences ne sont pas dues au fait que les habitants des villages de la rive gauche avaient été laissés à l'écart des restructurations du *Müang Phounoy*, opérées par le pouvoir royal puis colonial au début du 20ème siècle, mais qu'elles naissent d'une différence d'organisation politico-territoriale entre les villages des deux rives de la rivière Ou, qui remonte à une période antérieure à l'intégration de ces populations dans la sphère d'influence des populations taï. Il semble que ce soit dû au fait que les villages de la rive droite étaient déjà organisés sur un modèle proche du modèle taï qui fit que les pouvoirs dominants préférèrent s'appuyer sur eux pour la constitution du *Müang* Phounoy. Pour aborder ce problème, nous partirons de cette question : pourquoi existe-t-il, rive droite, des domaines comprenant plusieurs villages dominés par les membres d'un même clan, et non rive gauche ?

Les phénomènes dont je vais parler s'étant produits à une époque relativement ancienne, et sur laquelle je ne dispose pas de source, je ne peux procéder que de manière hypothético-déductive, en m'appuyant notamment sur les analyses des auteurs ayant travaillé sur des populations voisines et s'étant attachés à comprendre des phénomènes identiques. La comparaison entre les situations décrites par ces auteurs me permet de supposer que c'est la conjugaison de deux facteurs – l'importance de la pression démographique et foncière et les pratiques d'essaimage rive droite – qui semble être à l'origine de la création de domaines rive droite et, également, du processus de hiérarchisation. Ce schéma explicatif de la constitution de ce type de société étant retenu, on se posera alors la question de savoir pourquoi la structure sociale de la société rive gauche n'a pas évolué de la même façon, lorsqu'elle se trouva ultérieurement placée dans les mêmes conditions.

1. Les données économiques

Le plus simple pour expliquer le fait qu'un phénomène de différenciation a pris corps, dans les villages de la rive droite, entre des individus, des lignages et des clans, est de chercher les différences de facteurs économiques. N. Tannenbaum (1989 : 69), par exemple, rend compte des différences d'organisation politique entre les sociétés taï des plaines — hiérarchisées — et les populations montagnardes — acéphales — par le fait que, dans les montagnes, la grande fluctuation des rendements (liée aux précipitations, au nombre de travailleurs susceptibles de défricher un pan de forêt, etc.) donnerait une base trop instable pour permettre de dégager le surplus nécessaire pour asseoir un pouvoir durable alors que, dans les basses terres, la production d'un tel surplus serait rendue possible par l'existence d'une production agricole régulière, elle-même liée au fait que les populations sont fixées sur un territoire et possèdent leurs propres champs.

La société phounoy de la rive droite semble présenter un cas intermédiaire entre ces deux situations, du fait que les populations sont "fixées" sur les finages qu'elles occupent et que les terres font l'objet d'une attribution définitive ; ceci pourrait-il expliquer ce processus d'émergence de relations inégalitaires en son sein ? Il semble néanmoins douteux que les récoltes aient permis de dégager de quelconques surplus ou même qu'elles aient été régulières : dans les années 1950, B. Harvard-Duclos notait que les terres étaient si peu fécondes qu'en dépit de friches de quinze ans, ne repoussaient que des broussailles (1959 : 8). Pourtant, malgré cette aridité des sols et

la variabilité des rendements, de bonnes récoltes étaient garanties aux chefs et aux Panya car, disposant d'une main d'œuvre gratuite, ils étaient en mesure de produire plus que ce qui correspondait à la consommation de leur maisonnée, et par là même de dégager des surplus – et d'accaparer les fonctions rituelles permettant l'obtention de la fertilité – nous y reviendrons. Il reste que l'analyse de N. Tannenbaum ne peut s'appliquer au cas phounoy car, pour cet auteur, le surplus naît de conditions écologiques favorables et que ce n'est que consécutivement qu'il permet à certains de s'enrichir et de revendiquer un pouvoir, tandis que chez les Phounoy, au contraire, c'est parce que les chefs *possèdent déjà* une autorité qui leur permet de faire travailler la population pour eux, qu'il leur est possible d'obtenir un surplus, *malgré* des conditions écologiques défavorables. Il est en revanche intéressant de retenir que le fait que les terres font l'objet d'une appropriation privée – ce qui empêche toute redistribution et permet aux familles qui se sont approprié les plus fertiles de dégager régulièrement des surplus – est un facteur qui peut entrer en compte dans l'émergence de processus de stratification des groupes. Comme on le verra, dans les villages de la rive gauche, où les terres ne font l'objet d'aucune appropriation, l'organisation villageoise est relativement égalitaire et les clans ne sont pas hiérarchisés entre eux. On essayera par contre de montrer que la stabilité de la population – ce qui, pour moi, implique l'arrêt de l'ouverture de fronts pionniers – semble être, contrairement à ce qu'affirme N. Tannenbaum, un facteur conduisant à une plus grande égalité des clans.

Les richesses obtenues par un individu, un lignage ou un clan, qui auraient permis à ces derniers d'établir à long terme une différenciation entre eux et les autres, pouvaient néanmoins provenir de moyens autres qu'agricoles. Pour J. Donohue (1984 : 70), le pouvoir des chefs kachin vivant dans des sociétés organisées sur le mode politique *gumsa*[1] aurait reposé sur l'exploitation de l'opium ou de métaux précieux, exploitation qui permettait leur enrichissement et l'assise de leur autorité. C'est également l'opinion de D. Nugent (1982 : 516) qui affirme que, si le pouvoir des chefs kachin fut affaibli à la fin du 19ème siècle, ce fut en raison des changements économiques et politiques à l'échelle du pays : en empêchant les chefs kachin de lever des taxes sur les caravanes, de pratiquer l'esclavage et de mener des raids contre les

[1] Organisation que E. Leach a défini comme « une organisation de type "aristocratique" où l'entité politique est représentée par un territoire nommé *mung* (cf. le *möng* des Shan) à la tête duquel se trouve un prince de sang aristocratique qu'on appelle le *duwa* et qui porte le titre de *Zau* (cf. le *Sao* des Shan) » ([1954] 1972 : 83-84).

populations des vallées, les Britanniques affaiblirent grandement l'autorité des chefs et, consécutivement, le fonctionnement *gumsa* de la société kachin.

On peut alors se demander si, à l'instar des chefs kachin, les chefs phounoy contrôlaient le commerce de certains biens précieux, ce qui leur aurait valu une position économique supérieure sur laquelle ils auraient basé leur autorité. Après examen, il semble qu'il n'ait existé, chez les Phounoy, aucun bien de valeur qui eût permis une telle évolution. Les Phounoy n'ont jamais été de grands producteurs d'opium ; cette culture était principalement réservée à l'autoconsommation, et le faible flux des échanges liés à son commerce peut se mesurer au fait qu'il n'a jamais attiré l'attention des militaires français de la région, pourtant désireux de contrôler ce genre de produit. Il n'y avait pas non plus de minerais dont l'exploitation aurait permis aux Phounoy et à leurs chefs de retirer des bénéfices du type de ceux que certains Kachin obtenaient par le contrôle de l'extraction du jade : si le Laos possède de nombreux minerais, on ne trouvait, dans la région de Phongsaly, ni cuivre, ni or, ni plomb, ni argent ou pierres précieuses[1]. L'exploitation du sel, seule ressource minérale précieuse de la région, était l'apanage des Taï Lü. Quant au commerce, il était surtout le fait des caravaniers yunnanais qui parcouraient la région. Il n'existait donc aucune production locale commercialisable que les chefs phounoy eurent pu accaparer.

Sans contrôler le commerce, les chefs phounoy auraient néanmoins pu contrôler les routes de commerce de montagnes. G. Evans, notant que ce fut le contrôle des routes de commerce qui donna rapidement aux Jingpaw (Kachin) leur pouvoir, ce qui leur permit de devenir des féodaux satellites des princes shan plutôt que leurs serfs, en conclut : « *in Indo-China the comparable groups were unable to gain control of trade routes and therefore tended to become serfs of the upland Tai* » (Evans, 2000 : 268). Mais il n'est pas avéré que les Phounoy, à l'instar des Kachin, aient pillé et prélevé leurs dîmes sur les caravanes yunnanaises ; ces pratiques semblent davantage avoir été le fait des

---

[1] Voir, à ce propos, l'ouvrage de A. Bernard (1990). L'auteur, qui a établi un recensement des minerais pour chaque province du Laos, écrit à ce sujet : « la preuve que le Laos se satisfaisait entièrement en produits métalliques nous est fournie par le Hollandais G. Van Wuysthoff qui, en 1641, analysant les possibilités de commerce avec le Laos, ne trouvait à vendre que des tapis indiens en échange du benjoin, gomme, laque, or, bétilles, et miel. Or, à la même époque, sa Compagnie des Indes néerlandaise troquait du cuivre et du plomb avec le Cambodge et l'Annam » (Bernard, 1990 : 18).

populations des vallées. La majorité des pistes empruntées par les caravaniers yunnanais passaient en effet par la "route du sel", soit les vallées peuplées majoritairement par les Taï Lü (que l'on appelle le "sillon lü") qui traverse la province du nord-ouest au sud-ouest. P. Lefèvre-Pontalis notait ainsi, en 1894 : « depuis nombre d'années Lu et Laotiens se disputaient la perception des droits de douane à la frontière. Depuis six ans il est vrai les Laotiens paraissaient avoir le dessous car à l'époque du passage des caravanes, les Lu arrivaient toujours les premiers aux lieux de péage et accaparaient toute la recette, ne ménageant en aucune façon les commerçants qui avaient tout intérêt à s'écarter de ces passages difficiles » (1898 : 222). Seule l'une des pistes, peu fréquentée, traversait le territoire phounoy ; les caravaniers apportaient aux Phounoy des barres de fer et du soufre pour la poudre de chasse (Aymé, 1930 : 94). P. Neis notait également que c'était de ces caravanes yunnanaises que les Phounoy tiraient leur sel, ainsi que certaines étoffes chinoises (1885 : 61)[1]. Plutôt que vendeurs, les Phounoy étaient donc des acheteurs, acheteurs dont il faut encore relativiser l'importance des acquisitions : « une partie de ce qu'importent les Chinois qui vont parfois jusqu'à Luang Prabang ne fait que transiter dans le Territoire », ajoutait G. Aymé (1930 : 98).

Enfin, pour E. Leach, les montagnards — et *a fortiori* les chefs — pouvaient néanmoins accumuler des richesses *via* le mercenariat pour le compte des chefs taï, ou encore par une sorte de "chantage", s'abstenant de piller les cultures des gens des vallées en échange de rétributions (Leach, 1972 : 45-46). Il est vrai que les *Chroniques royales de Luang Prabang* rapportent que des populations de la région de Phongsaly étaient, au 18ème siècle, périodiquement enrôlées comme mercenaires. Par ailleurs, les observateurs de la région (Neis, 1885), comme les récits phounoy ou lü, mentionnent le caractère conflictuel des relations entre les Taï Lü et les Phounoy. Mais quels étaient les enjeux des guerres que les deux groupes se menaient ? S'agissait-il de contrôler des routes, de "chantage", de pillage, et, dans tous les cas, cela permettait-il de dégager un surplus pour assurer le pouvoir des chefs ? Il m'est impossible de le déterminer.

[1] Cependant, les anciens des villages de la rive gauche et de la rive droite évoquent les longues étapes que faisaient leurs parents pour s'approvisionner en sel dans les villages taï lü.

Les facteurs économiques sont donc ou insuffisants, ou trop peu documentés pour que l'on puisse s'y arrêter pour expliquer la formation de domaines rive droite et l'acquisition des prérogatives par leurs chefs. En revanche, deux points retiennent notre attention : la fixation des populations et l'attribution inégale des terres, décrits par N. Tannenbaum (1989) comme des facteurs venant à long terme instaurer une hiérarchisation au sein d'une société. Or, l'analyse des récits de fondation de villages de la rive droite laisse penser que ces deux points sont le résultat du processus d'essaimage et de la constitution de domaines, deux phénomènes par ailleurs absents des villages de la rive gauche. C'est donc en commençant par l'examen des récits de fondation des villages de la rive droite et de ceux de la rive gauche que nous allons regarder les rapports entre essaimage, constitution de domaines, fixation des populations et attribution des terres.

2. Les récits de fondation : l'absence ou la récurrence des phénomènes de scission de villages

Lorsque, rive droite, on s'enquiert de la manière dont les villages et les domaines ont été fondés, les villageois offrent généralement un discours stéréotypé qui semble correspondre à un schéma préétabli : les domaines comprennent plusieurs villages, et le clan reconnu fondateur du plus vieux village de ce domaine est dit en être le maître. Généralement à la suite de tensions au sein d'un village entre le chef et un frère cadet, ce dernier contestait l'autorité de son aîné, quittait le village, suivi de quelques parents et alliés, et fondait sa propre communauté[1]. Ce processus de scission pouvait se répéter, soit à partir du village souche, soit à partir d'un village qui avait déjà fait sécession avec le village-souche mais, dans tous les cas, il était fondé selon le même principe : un membre du clan fondateur du village d'origine établissait sa propre communauté à la suite d'une dissension. Il en résulte que les clans fondateurs de tous ces villages sont censés être identiques, puisque les conflits concernent toujours des frères descendants du clan fondateur du village-souche.

[1] Chez les Kachin, E. Leach (1954) note un processus similaire de fragmentation, à la différence près qu'en raison du principe d'ultimogéniture, le cadet détient l'autorité et c'est donc l'aîné qui tente de s'y soustraire en partant fonder un nouveau village.

Ce schéma type de fondation de village qu'énoncent ces récits semble se vérifier dans plusieurs cas. Ainsi, le clan fondateur du village de Houeylu est le même que celui de l'ancien village dont il était issu, Ba:n Namhoung ; de même, si plusieurs clans quittèrent Tapat pour fonder les villages de Kounoum Noy et Kounoum Luang, il se trouve que les clans reconnus comme fondateurs de ces derniers portent le nom de Siman, qui est bien le clan fondateur du village de Tapat. Mais dans d'autres villages, alors que les villageois décrivent effectivement l'origine de leur village comme résultant d'une séparation entre deux frères, aîné et cadet, il se trouve que le clan considéré comme étant fondateur du village qui aurait essaimé d'un village-souche n'est pas le même que celui reconnu fondateur dans ce dernier. Par exemple, les habitants du village de Thongpi affirment que le clan fondateur du village est Lawa, tandis que ceux du village de Xay, pourtant fondé par quelques familles originaires de Thongpi, disent que le clan fondateur de leur village est le clan Poutin. Le discours est alors ici en contradiction avec les faits (et lorsque l'on soulève cette contradiction, les villageois restent évasifs, précisant généralement qu'ils ne font que répéter ce que leur ont dit leurs anciens). Le cas du village de Kioupok est aussi instructif. La fondation de ce village est assez récente, et le souvenir précis de la manière dont elle s'est déroulée laisse penser que le récit que l'on m'en a fait n'a pas été l'objet de trop de distorsions. Voici ce qu'un ancien me dit : « autrefois, il n'y avait plus assez de terres dans l'ancien village. Toutes les familles les plus pauvres se sont alors résolues à le quitter et à s'installer sur le versant opposé. C'était difficile. Lors du déplacement, les gens paniquaient, ils ne savaient pas comment faire et c'est mon grand-père qui a tout organisé. Au début, on ne voulait pas l'écouter mais ensuite, si. Et comme tout s'est bien passé, après s'être installés dans le village, les gens ont voulu qu'il soit chef ». Il n'est, dans ce récit, pas question de chef qui hériterait de sa charge par sa transmission au sein d'un lignage, mais d'un chef élu, en vertu de ses qualités ou de son charisme personnel. On notera enfin qu'il existe aussi, dans la plupart des villages de la rive droite, des versions alternatives de fondation de village, qui sont relatées au moment des rites faits aux esprits du Ciel et de la Terre, et qui sont en contradiction flagrante avec les récits normatifs que je viens de présenter. A ces occasions, les anciens racontent en effet que leurs villages furent fondés par deux ou trois clans (*angtchu-angtcheu* – deux clans étant le minimum requis) et que ces clans se répartirent les fonctions rituelles permettant l'obtention de la fertilité (ce dernier point sera développé dans le chapitre 6). Ces clans fondateurs sont alors mis sur un pied d'égalité : aucun n'est prépondérant et les récits ne mentionnent pas l'existence de personnes qui se distingueraient comme leaders.

Ce mode de fondation de villages suite à un conflit entre un frère aîné et un frère cadet semble donc correspondre davantage à un schéma normatif que les récits mettent en scène, qu'à une réalité sociologique constante. Pourtant, qu'un village soit fondé par un membre du clan fondateur du village-souche ou d'un autre clan, il est systématiquement décrit comme le "cadet" (*nong*, L) du village d'origine, alors appelé "aîné" (*ay*, L). Et lorsque l'on demande pourquoi le nom du clan fondateur d'un village cadet et celui d'un village-souche est différent, on répond souvent qu'il était effectivement le même, mais que ce clan s'est scindé au moment où le frère cadet quitta le village aîné pour fonder un nouveau village. Ainsi, le clan Pongam aurait été autrefois un segment du clan Lawa ; de la même façon, les clans Tongmoumouya et Tongmoumouba auraient été à l'origine un seul et même clan. Il est ainsi possible de conserver l'idéal selon lequel le clan fondateur du village-souche était nécessairement le fondateur des autres villages — villages qui formaient, à ce titre, son domaine.

Ce principe hiérarchique distinguant le clan fondateur des autres permet, pour les Phounoy, d'expliquer que les clans d'un même village n'avaient accès ni aux mêmes terres, ni aux mêmes droits. Le clan fondateur possédant les meilleures terres, il demandait une prestation matrimoniale plus élevée pour le mariage de ses filles, et avait en charge les fonctions rituelles du groupe (c'était aussi, rappelons-le, du clan fondateur du domaine qu'étaient issus les Maîtres de la terre, personnages qui exécutaient le rituel destiné à obtenir la fertilité pour l'ensemble des villages de son domaine). L'appropriation des meilleures terres est expliquée par le fait que c'était ce clan fondateur qui avait réparti les parcelles entre chacun des clans présents dans le village, ou alors que le clan premier arrivé avait choisi les meilleures terres et que les clans nouvellement installés dans le village n'avaient eu que les moins fertiles.

Ce phénomène de scission des villages qui conduit à distinguer des clans fondateurs à l'échelle du domaine et des villages n'est pas sans rappeler l'organisation des villages taï lü voisins ; on a d'ailleurs pu noter que les termes utilisés pour désigner la place de chaque village au sein du domaine phounoy sont d'origine taï. Chez ces derniers, tous les villages d'un *müang* sont dits être issus du village central de ce *müang*. Prenons le cas des villages de Boun Neua et de Yo, centres de leur *müang* respectif. Ces deux villages, considérés comme les premiers villages de ces *müang*, étaient appelés respectivement les villages "père" et "mère" (*ba:n pho:*, *ba:n mê:,* L), car on dit qu'ils furent fondés par des ancêtres communs. C'est ainsi que l'on explique que les mariages entre les habitants de ces deux villages étaient interdits. Les autres villages taï lü faisant partie de l'un ou l'autre des deux *müang* étaient dits "villages

cadets" (*ba:n nong*, L)[1]. Chacun de ces villages est toujours composé de deux clans (*sing*, L) hiérarchisés entre eux puisque l'un est couramment qualifié de "clan du chef" (*sing nay*, L) et l'autre de "clan de l'adjoint", (*sing hong*, L)[2]. Les fonctions de chefs et d'officiants aux rituels destinés aux esprits du *müang* (*phi müang*, L) étaient exclusivement réservées aux membres des clans fondateurs des villages père et mère.

Deux types de récits sont donc présents dans les villages de la rive droite : des récits de fondation de domaines, mettant en scène une inégalité entre les clans (un se doit d'être systématiquement le fondateur) ; des récits alternatifs de fondation de villages où les clans sont dits se répartir également les fonctions rituelles. Comment comprendre l'opposition entre ces deux types de récits ?

Les récits de fondation rive gauche : la prééminence du chef et l'égalité des clans

Ce double jeu contradictoire d'explication des modes de fondation des villages et des domaines, qui met l'accent tantôt sur l'égalité des clans lors de la fondation, tantôt sur la prééminence du clan fondateur et de son chef, se retrouve dans les villages de la rive gauche, à la différence près que l'un ne forme pas un récit dominant, l'autre ne servant que d'explication alternative : rive gauche, ces deux modes d'explications sont présents dans les mêmes récits. La structure de ces récits est toujours similaire : elle fait intervenir trois personnages, qui sont les fondateurs du village et les ancêtres des trois clans qui composent systématiquement les villages. Voici par exemple le récit de fondation du village de Kiou : « Un jour trois chasseurs,

---

[1] Les villages taï lü de *müang* Boun Taï forment un cas à part ; les habitants du village de Boun Taï affirment être des Lü, mais ne sont pas reconnus comme tels par les Lü des villages de Boun Neua et de Yo, qui affirment que les Lü qui vivaient sur ce territoire autrefois ont fui vers les Sipsong Panna pour échapper aux taxes et corvées imposées par les Français. Selon leurs dires, les actuels habitants de Boun Taï seraient des "Taï-Lao", c'est-à-dire une population lao, mais qui se serait progressivement "taï-lüisée". Les habitants de Boun Taï veulent bien reconnaître ce fait, tout en affirmant aujourd'hui être des Lü au même titre que les autres.

[2] La manière de qualifier ces clans peut varier. L'opposition entre le "clan du chef", et le "clan de l'adjoint" est le fait des habitants du village de Yo, mais ceux de Boun Neua opposent le clan du *Phya* à celui du *Pé:* : il s'agit de deux titres de noblesse et le second serait légèrement moins important que le premier. Je parle de "qualificatif", car ces clans portent par ailleurs des noms, qui peuvent être des noms d'arbres (*sing lo*), ou d'animaux (*sing vang*, le tigre).

Tao Khamsouk, Nyeum Phiban et Tao Poussoum, partirent en forêt ; ils furent alors attirés par une lumière qui semblait leur enjoindre de la suivre. En pourchassant cette clarté, ils arrivèrent à une clairière où l'eau se trouvait en abondance. Ils décidèrent d'y fonder un village et furent les ancêtres des trois clans d'aujourd'hui : Keutchoup, Tcheumang et Mantcha. Tao Khamsouk était le chef, Nyeum Phiban son adjoint et Tao Poussoum le responsable laïc de la pagode »[1]. Dans ces récits, les ancêtres de tous les clans d'un village, toujours au nombre de trois, fondent donc simultanément la localité : aucun clan ne peut prétendre au statut de clan fondateur. On notera toutefois que ces récits ont généralement tendance à distinguer un clan — en l'occurrence, celui du chef.

Avec la constitution du village en domaine, au moment de la remise des "livres", cette légère différenciation entre les clans n'est cependant pas accentuée dans les faits. Tout d'abord, rappelons que les domaines situés sur la rive gauche diffèrent de ceux de la rive droite par leur taille, ce que les habitants des villages de la rive gauche expliquent par le fait que leurs villages ne sont pas nés de la scission à partir d'autres villages, et qu'ils ne se sont jamais scindés[2]. Ceci contraste particulièrement avec la situation des villages de la rive droite, dont les habitants, encore aujourd'hui, sont capables de retracer avec précision l'origine de chaque village, ses déplacements successifs, de quel village-souche il est issu et s'il s'est scindé à son tour en d'autres unités villageoises. Or, nous avons vu que c'est la référence à ces histoires de scission de villages qui justifie une hiérarchie entre les clans et entre les villages chez les Phounoy de la rive droite. Il n'y a ainsi pas, rive gauche, de domaines comprenant plusieurs villages et, consécutivement, il n'existe pas de clan ayant une prédominance rituelle sur un ensemble de villages, et donc de Maître de la terre au niveau supra-villageois ; chaque village rive gauche constituait un petit domaine. Ainsi, si les "livres de la terre" envoyés par le roi ne furent remis qu'au descendant du clan qui, parmi les

---

[1] Ce récit associant trois clans est parfois énoncé autrement : le premier clan serait celui des « bons morts », le second celui des mauvais morts et le troisième aurait été chargé de séparer les uns des autres. Il est intéressant de noter que ces fonctions tripartites des clans se retrouvent dans certains récits de fondation des villages de la rive droite. On dit ainsi qu'à un clan correspond l'eau, à un autre la terre, et que le troisième est chargé d'équilibrer l'eau et la terre pour les deux précédents. Cela souligne peut-être la nécessité de l'échange à trois, deux termes étant opposés et le troisième jouant le rôle de régulateur.

[2] Cela expliquerait alors le nombre considérable de maisons pour les villages situés sur cette rive, qui en comptent souvent près d'une centaine (contre quarante en moyenne, rive droite).

trois, est quelque peu distingué, la fonction de Maître de la terre fut comme partagée entre tous : au sein de chacun des trois clans, il y avait un représentant qui portait le titre de Maître de la terre. De même, ces "livres" remis par le roi furent décrétés la propriété de l'ensemble des clans du village, et tous les clans eurent les mêmes droits sur les terres que leurs membres exploitaient. Que ce soit au niveau de la tenure foncière, des compensations matrimoniales ou des fonctions religieuses et politiques, les clans étaient quasiment égaux après la remise des "livres" ; une légère prééminence rituelle était cependant reconnue à un descendant du "chef" fondateur. Notons enfin que toute personne extérieure au village venant s'y installer devait nécessairement s'affilier à l'un des clans déjà présent, perdant ainsi son identité clanique d'origine[1]. Quelle qu'ait été la motivation de cette pratique, le résultat fut qu'il ne pouvait y avoir, au sein des villages de la rive gauche, de différentiation entre les membres des clans fondateurs et ceux nouvellement arrivés (ce qui n'aurait pas manqué de subvenir, si les nouveaux venus avaient gardé leur ancienne appartenance clanique). Que ce soit au niveau des discours ou à celui des pratiques, cette absence de distinction rituelle, politique et économique entre les différents clans d'un même village ainsi qu'entre les différents villages de la rive gauche — et ce, malgré l'intervention de pouvoirs extérieurs *via* la nomination à la fonction de garde-frontières et la remise de documents fonciers (les "livres de la terre") — laisse penser qu'il y eut une sorte de résistance à tout processus de hiérarchisation et de différentiation dans ces villages de la rive gauche.

On voit donc que les récits alternatifs de fondation des villages de la rive droite ressemblent à ceux qui sont tenus rive gauche, et que ce sont surtout les récits de fondation des domaines qui varient. Finalement, ce que les récits phounoy rive droite présentent, c'est l'égalité entre les clans au moment de la fondation du village – les clans arrivés se répartissant les fonctions rituelles selon un principe de complémentarité – et progressivement, une inégalité qui se met en place avec la constitution des domaines : à ce moment-là, en effet, les prérogatives du clan fondateur du plus vieux village s'accroissent, et soulignent une hiérarchie au sein de chaque village, et au sein du domaine. Ces séquences – présentes dans deux récits distincts – sont unies dans un même récit dans les villages de la rive gauche, où sont

[1] J'ignore selon quelles modalités ces adoptions de noms sont faites et quel est le statut des familles nouvellement inclues. Quoi qu'il en soit, cette pratique, couplée au fait que les villageois n'essaimaient pas, explique que, d'un village à l'autre, les clans sont toujours différents.

présentées à la fois l'égalité des clans (tous fondateurs) et la prééminence du clan du chef. Dans les faits, elles se traduisent, d'une part, par l'accès égal de tous les clans à la terre et le port du titre de Maître de la terre par chaque doyen de clan, d'autre part, par la prééminence rituelle d'un membre du clan fondateur.

Pour conclure sur ce point, il semble donc que ce soit bien le processus d'essaimage qui est à l'origine de la constitution de domaines. Les "livres de la terre" furent ensuite remis à certains membres des lignages aînés des clans présentés comme les fondateurs des villages-souches (d'où auraient essaimé les autres villages situés sur le domaine). Dès lors, un rituel périodique était effectué par ces individus, nommés "Maîtres de la Terre", pour l'obtention de la fertilité dans les villages de leur domaine. Dans le cas où il n'y a pas eu d'essaimage à partir d'un village – comme c'est le cas de la majorité des villages de la rive gauche – les Maîtres de la Terre ne contrôlaient que l'espace de leur propre village. La principale différence existant entre les villages de la rive droite et ceux de la rive gauche est donc le fait que, pour ces derniers, c'est l'ensemble des chefs de clans qui étaient nommés Maîtres de la Terre.

Le processus d'essaimage (ou son absence) a donc entraîné de nombreuses distinctions entre les deux ensembles de villages, rive droite et rive gauche : rive droite, les clans se sont segmentés et forment, dans chaque village, des clans localisés, alors que rive gauche, un clan n'est représenté que dans un seul village ; rive droite, où les villages et les clans se sont scindés et où l'idéologie aîné-cadet, premiers arrivés/derniers venus, prévaut, de fortes différences entre clans et entre lignages apparaissent. Dans le cas contraire, rive gauche, prévaut une société villageoise acéphale, basée sur l'égalité des clans.

3. Essaimage, hiérarchisation des clans et pression foncière

Si le processus d'essaimage semble bien jouer un rôle central dans la formation des domaines de la rive droite, ce fait ne peut néanmoins pas expliquer à lui seul la création de ces territoires, pas plus qu'il ne permet de comprendre comment ces domaines se sont par la suite maintenus. Ainsi, dans la région de Phongsaly, d'autres villages ont connu des phénomènes d'essaimage sans que soient apparus, ni une prééminence du village-souche sur les autres, ni une hiérarchie au sein des unités de parenté. Par exemple, les habitants des villages akha de Chakhamsao et Chakhamdeng (district de Boun Taï), où j'avais mené quelques enquêtes en mars 2001, affirment venir du village de Sano ; mais ils ne se sont jamais retrouvés en

situation de subordination, politique ou rituelle, par rapport à ce dernier. Ceci vaut pour certains des villages de petits groupes de langue phounoy : le village "Poumon" s'est scindé, disent ces habitants, il y a une centaine d'années, en deux autres petites agglomérations qui sont devenues indépendantes du village d'origine ; il en est de même des cinq villages laopan situés dans les districts de Boun Taï et Samphanh, qui auraient été issus d'un même village, Ba:n Laopan. On retrouve des phénomènes similaires dans d'autres provinces du Laos : K. Izikowitz (2001 : 41) notait ainsi que les villages lamet étaient de très petite taille et que ceci était une conséquence de scissions régulières. Enfin, les villages de la rive gauche sont venus très probablement des villages de la rive droite – même s'ils n'en conservent aucun souvenir.

Pour expliquer le fait que tout processus d'essaimage n'entraîne pas nécessairement la constitution de domaines, je pourrais reprendre à mon compte l'analyse qu'E. Leach a proposée à ce sujet à propos des Kachin. Pour E. Leach, le fait que, chez les Kachin, certains villages vivent de manière autonome et que d'autres sont regroupés en agglomération dépendant d'un village-souche naîtrait principalement du processus d'essaimage, conjugué à une pression démographique et foncière importante. E. Leach écrit : « là où la densité de la population est remarquablement faible, les très petits villages autonomes sont de beaucoup les plus nombreux ; le chef de chacun de ces villages se prétend chef indépendant (…) Dans les régions où la densité de la population est plus élevée, il n'y a pas moyen pour des fils de chef d'établir des domaines indépendants sans empiéter sur les droits, déjà existants et reconnus, de quelque autre chef. Celui qui, dans ce cas, ne se contenterait pas de rester chez lui n'a d'autre choix que de s'installer sur le domaine d'un parent, avec un statut de subordonné » (1972 : 202). On voit donc que, pour cet auteur, la pression démographique et foncière influe sur le mode traditionnel de résolutions des conflits et sur l'aspiration d'une partie de la population à se dégager de la tutelle d'un chef, car il n'est plus possible de fonder de nouvelles communautés lorsqu'il n'y a plus d'espaces vierges propres à la culture. T. Kirsch abonde en ce sens, affirmant que, dans un contexte où la pression démographique est faible, les départs favorisent le nivellement des différences au sein même des villages d'origine : « *older sons of a 'chief' set up 'colonies'* (...), *draining off some of the more highly motivated from the parent village – leaving the less highly motivated behind* » (1973 : 29).

Ces différentes propositions semblent, au premier abord, correspondre parfaitement à la situation des deux ensembles de villages, ceux de la rive droite, et ceux de la rive gauche. Le territoire habité par les Phounoy de la rive droite, qui

correspondait dans ses grandes lignes à l'actuel sud du district de Phongsaly, était densément peuplé (cela avant que les grands mouvements migratoires de la fin des années 1960 ne touchent la région). Selon H. Roux, le *Tasseng* phounoy comprenait, en 1924, 36 villages, alors qu'il n'y en avait plus que 28 dans la même zone en 2003[1]. Non seulement ces villages étaient plus nombreux qu'aujourd'hui, mais, de plus, ils étaient de taille importante. « Alors que les plus populeux des villages appartenant aux autres races ne dépassent guère une dizaine de cases, *écrit H. Roux,* la majeure partie des groupements p'u-noi sont formés de plus de cinquante cases » ([1924] 1954 : 247). D'autres Français, présents au début du siècle, font des observations similaires ; le village de Nam Poung comprend entre 60 et 80 maisons (Guillemet et O'Kelly, 1911), celui de Phongsaly, plus de 150 (Cheyrou-Lagrèze, 1921).

Inversement, la pression démographique et foncière sur la rive gauche de la rivière Ou semble avoir été extrêmement faible. Les villages de la rive gauche sont plus récents que ceux installés rive droite (Alexandre & Eberhardt, 1998 : 51) ; certains habitants affirment même qu'ils viendraient, à l'origine, de la rive droite, même si aucun ne se souvient précisément de quel village. Les cartes de la région établies au début du siècle par les Français, qui n'indiquaient que les villages de taille importante, ne mentionnent guère ceux de la rive gauche. On peut donc supposer que la pression démographique et foncière ne se faisait alors guère ressentir.

Il existe cependant une exception à cette absence de hiérarchisation entraînée par l'essaimage parmi les villages de la rive gauche : les habitants du village de "Sen Soukhoua le grand" (*Sen Soukhoua Luang*) me racontèrent, en 2002, qu'il y avait 80 ans de cela (soit dans les années 1920), des conflits opposèrent le chef du village, propriétaire des "livres de la terre", et son frère cadet. Ils se partagèrent les "livres" (composés, rappelons-le, de deux parties : la lettre d'officialisation et la description des limites) et le plus jeune partit fonder un nouveau village, que l'on nomma "Sen Soukhoua le petit" (*Sen Soukhoua Noy*). Les habitants de ce village appartenaient à

[1] J'ai pris en considération pour 2003 l'espace correspondant géographiquement aux anciennes limites du *tasseng* phounoy en 1924 ; j'ai donc soustrait des chiffres de 2003 le nombre d'habitants du village de Phongsek (qui n'était d'ailleurs pas inclus par H. Roux dans le Müang Phounoy) et celui des villages qui en sont issus et qui s'installèrent sur les bords de la rivière Ou (Hatkao en 1970 ; Hatao en 2001).

trois clans différents, mais c'est seulement au sein du clan du frère cadet, le "meneur", qu'un individu fut reconnu comme "Maître de la terre". A ce titre, seul cet individu (puis ses descendants) effectuait le partage des terres au moment de la défriche. Les deux villages, formant d'après leurs habitants un même domaine, célébraient par ailleurs un culte commun pour obtenir la fertilité des champs tous les cinq ans dans une forêt située à la frontière des deux finages villageois. L'organisation villageoise des deux villages de Sen Soukhoua évoque donc grandement celle des villages de la rive droite de la rivière Ou : le clan fondateur possède des prérogatives rituelles et l'un de ses représentants peut, seul, porter le titre de Maître de la terre. On retrouve bien ici un processus d'essaimage qui induit la création des domaines claniques et la hiérarchisation des clans.

Mais comment expliquer que le village de Sen Soukhoua ait été subordonné au village-souche alors que, la pression foncière sur la rive gauche étant faible, ce village aurait pu, selon le processus décrit par E. Leach, s'établir de façon indépendante sur un autre finage ? Ma conclusion d'une très faible pression démographique et foncière sur la rive gauche s'avèrerait-elle fausse qu'il resterait alors à comprendre pourquoi de pareils processus d'essaimage ne se sont pas produits dans d'autres villages de la rive gauche. D'ailleurs, de nos jours, la pression foncière et démographique est désormais extrêmement importante, rive gauche : les villages comprennent chacun presque une centaine de familles, se trouvent à parfois quelques dizaines de minutes de marche les uns des autres ; pourtant, ils ne se scindent toujours pas. C'est le problème que je vais tenter de résoudre avant de ré-examiner le cas singulier du village de Sen Soukhoua.

La fixation sur un territoire délimité par des "livres"

L'hypothèse qui semble la plus probable pour expliquer que les villages de la rive gauche n'ont pas essaimé est que la remise de "livres" par le pouvoir royal, en délimitant et attribuant la terre, l'a réparti en autant de villages préexistants, ce qui rendait impossible la fondation d'un nouveau village sur des terres non accaparées.

Lorsque les "livres de la terre" furent donnés, ils délimitaient, rive droite, un territoire déjà marqué par le processus d'essaimage (un ensemble de villages aîné et cadets). La pression sur la terre y étant ancienne, les villages les plus récemment

fondés durent s'installer sur les finages des villages dont ils étaient issus[1]. En faisant sécession, ces nouveaux villages auraient cependant conservé le même lieu de culte d'origine, car l'esprit propicié par le clan fondateur du village d'origine apportait sa protection à l'ensemble du finage villageois. On peut alors supposer que cela renforça le prestige (pouvoir, prérogatives) du clan fondateur du village d'origine qui réalisa alors ce culte, non plus pour les seuls habitants de son village, mais désormais pour deux villages. L'essaimage, au sein d'un même finage, avait renforcé la prééminence rituelle d'un clan qui accomplissait désormais des cultes pour un ensemble de villages et de clans. La remise des "livres" aurait répondu à une idéologie pré-existante de la prééminence d'un clan fondateur supra-villageois.

Rive gauche, par contre, en raison de la faible densité démographique due à l'implantation récente des habitants, chaque village formait une entité autonome, et donc un domaine à lui tout seul[2].

De fait, les processus d'essaimage ont été rares après que les "livres" eurent été donnés. En comparant les cartes établies par les Français au début du 20ème siècle et celles, plus récentes, de la dernière décennie, on voit que les villages n'essaimèrent plus, tout comme ils ne se déplacèrent spontanément plus, ou alors, toujours au sein du domaine auquel ils étaient attachés[3].

On pourrait donc supposer que ce fut cette "fixation" des territoires qui empêcha le phénomène de scission des villages de la rive gauche. Cependant, le fait que le finage de chaque village était fixé par les "livres de la terre" — ce qui fit que, même en l'absence de pression foncière, toutes les portions de terres étaient attribuées — ne rendait pas impossible toute scission de village : le cas du village de Sen Soukhoua

---

[1] Il est fort probable que ces nouveaux villages aient en fait été les cahutes d'essarts d'un village-souche qui auraient ensuite formé un groupement autonome. H. Roux notait, au début du 20ème siècle, que : « chaque village est divisé en deux parties : le village-origine, qui ne se déplace jamais, et le village de cultures où vont loger, pendant toute la durée des travaux des champs, les adultes, les femmes, une partie des cochons, chèvres, chiens et poulets » ([1924] 1954 : 247).

[2] Lors de nos discussions, les habitants de ces villages de la rive gauche concevaient mal qu'il ait pu y avoir, dans le passé, un processus de scission au sein d'un village car, selon eux, « comme il y avait suffisamment de place pour faire les champs, il n'y avait pas de raison de quitter le village ».

[3] Le village de Kounsouk, au nord de la ville de Phongsaly, se scinda cependant il y a 80 ou 90 ans, selon ses habitants. Le village issu de cette scission s'installa bien dans le même finage que le premier.

le Petit montre qu'il était possible de former un nouveau village, même s'il ne pouvait que s'installer sur les terres du village dont il était issu. Pourquoi un phénomène similaire ne s'est-il pas produit plus généralement sur la rive gauche (ou, en supposant que ce fut tout de même le cas, pourquoi leurs habitants n'ont-ils pas conservé la mémoire d'anciennes scissions) ?

Il semble que ce soit parce que la remise de "livres" ne fit pas que délimiter une zone (comportant soit plusieurs villages, soit un seul) ; elle entérina aussi des fonctions (celles de Maître de la terre) et le mode d'organisation sociale qui prévalait alors. Ce mode d'organisation étant, rive gauche, égalitaire, il rendit non nécessaire l'essaimage, car il n'y avait pas de conflit d'autorité. En effet, en raison du fait que le processus d'essaimage n'avait pas débuté dans les villages de la rive gauche, il n'existait alors aucune organisation supra-villageoise, et chaque village était ainsi autonome d'un point de vue politique et rituel par rapport aux villages voisins. Au moment où les "livres" furent remis, le clan du chef fondateur n'avait ainsi de prérogatives que sur son seul village et la différence avec les autres clans n'était pas très marquée. La remise des "livres" aurait donc figé la société rive gauche dans son fonctionnement égalitaire. Le rôle du chef étant peu important (il n'avait que des prérogatives rituelles), les décisions étant prises par le conseil des anciens et tous les clans, *via* leurs doyens, ayant également le contrôle des rites de fertilité des champs, il n'y avait pas d'autorité à contester, donc pas de raison de quitter le village[1].

Il reste possible que l'égalité entre les clans se soit renforcée durablement en raison de l'impossibilité de fonder une nouvelle communauté sur les terres du village-souche. Ce cas de figure semble correspondre à des situations similaires chez d'autres populations montagnardes : les terres étant fixées (et le village ne se scindant pas), les membres les plus à même de contester l'autorité du chef et qui, s'ils n'avaient pas été confrontés à ces pressions foncières seraient partis fonder de nouvelles communautés, n'ont d'autre choix que de contester l'autorité du chef de village

[1] Cette idée d'une égalité nécessaire entre les différents clans est encore de vigueur de nos jours, alors que la pression foncière est sans doute plus importante dans les villages de la rive gauche qu'elle ne l'a jamais été dans ceux de la rive droite. Pourtant, les habitants continuent d'expliquer la dispersion des parcelles et leur appropriation libre par le fait que « cela a toujours été comme cela car il y a beaucoup de place pour faire les essarts ». Les idées priment ici sur les faits ; j'y vois l'indice du refus d'un contrôle par quelques uns de la production *via* la répartition des parcelles, celle-ci conduisant à une hiérarchie entre les familles.

(Kirsch, 1973 : 29-30). Cela conduit à un affaiblissement des différences de statut au sein du village, et l'autorité du chef tend à s'effacer au profit des représentants de l'assemblée villageoise, même si le clan fondateur peut continuer d'être reconnu de manière symbolique (Bouchery, 1988 : 301). Que ces villages fussent égalitaires depuis le début ou qu'ils le soient devenus suite à un processus de démocratisation entraîné par la perte progressive de la distinction entre le clan fondateur et les autres, toujours est-il que les terres, ainsi que les fonctions rituelles et politiques, furent équitablement réparties entre tous les clans. Et cet esprit démocratique fit que personne ne cherchait à contester l'autorité et à quitter le village.

L'impact du pouvoir colonial

Il nous reste maintenant à comprendre l'unique scission de village survenue sur la rive gauche, celle de Sen Soukhoua. Il faut, pour cela, se tourner vers des événements contingents. Au début du 20ème siècle, peu – voire pas – mentionnés sur les cartes, situés à l'écart des postes militaires, les villages de la rive gauche ne suscitaient aucun intérêt de la part des Français installés dans la région, et l'administration de cette zone était laissée aux dignitaires lao du Müang Houn. Mais l'administration coloniale décida, dans les années 1920, d'aménager une piste reliant la ville de Phongsaly (devenue, rappelons-le, chef-lieu du 5ème territoire en 1921) à Dien Bien Phu. Cette piste, qui passait par le territoire des Phounoy de la rive gauche, n'y jouxtait néanmoins qu'un seul village, celui de Sen Soukhoua, qui formait donc une étape possible sur ce long itinéraire. Les Français voulurent alors s'assurer que ce village pourrait être une étape sûre dans ces régions tourmentées. Pour s'assurer de la loyauté des villageois et du bon fonctionnement de l'autorité, ils nommèrent le chef du village de Sen Soukhoua "chef de groupe" et lui octroyèrent certains avantages, mais ce dernier demeurait subordonné au chef du Müang Houn et son autorité ne s'étendait pas au-delà de son propre village (Mordant, 1934 : 874). Aujourd'hui, les habitants de Sen Soukhoua le Petit racontent que la nomination du chef de village à ce rôle prestigieux entraîna des dissensions dans le village : « à Sen Soukhoua le Grand, la famille du chef de village ne payait pas de taxes, alors les autres en ont eu assez ; le cadet s'est disputé avec son frère et, suivi des mécontents, il est venu ici pour ne pas avoir à payer de taxes non plus ». Ce serait donc les relations inégalitaires nouvellement instaurées qui auraient été à l'origine du départ de certaines familles vers une nouvelle localité. Mais ce ne fut pas pour retrouver un climat plus égalitaire que le cadet du chef aurait décidé de migrer : à la différence des récits d'autres

villages de la rive gauche, la fondation de Sen Soukhoua le Petit ne met en scène qu'un seul fondateur. Seul le clan issu en ligne directe de l'homme ayant fondé le village fut considéré comme étant le clan du chef, et son représentant détenait seul le titre de Maître de la terre, et le "livre de la terre". Le clan Maître de la terre étant le même (celui du frère aîné et de son cadet) dans les deux villages de Sen Soukhoua le Grand et le Petit, ces derniers firent partie de son domaine où ce clan dominant bénéficiait de certaines prérogatives. Il semblerait donc que l'essaimage ait renforcé son statut de clan dominant dans le village d'origine, d'une part en élargissant l'autorité rituelle du chef de ce village, d'autre part, le nouveau village étant fondé par un membre du même clan que ce chef, en illustrant de nouveau la capacité des membres de la famille du chef à endosser le rôle de leader.

Le cas des deux villages de Sen Soukhoua illustre donc bien comment une intervention extérieure – en l'occurrence l'administration coloniale – introduit une hiérarchie des clans qui va se maintenir. Cependant, les privilèges de ces chefs abolis par le nouveau régime, et l'organisation politico-sociale originale qui s'était mise en place, s'effritèrent progressivement. Dans ce village, aujourd'hui, la hiérarchie entre les clans, qui était prégnante à travers le fait que le représentant d'un seul clan possédait les "livres" et le titre de Maître de la terre, ne transparaît plus. Alors que dans les autres villages de la rive gauche, les doyens de chaque clan portent toujours le titre de Maître de la terre, il n'existe plus aucun représentant de ce titre, ni de cérémonie liée à cette fonction dans les deux villages de Sen Soukhoua. A Sen Soukhoua le Petit, le "livre", dit-on, était devenu mauvais, dangereux, pour son propriétaire et sa famille, et il a été apporté à la pagode afin que ses pouvoirs maléfiques soient neutralisés. Quant à l'exemplaire du village-souche (Sen Soukhoua le Grand), il a subi un traitement semblable : « Les autres villageois disaient que c'était mon "livre", et qu'ils n'avaient pas à s'en occuper, ni à participer aux rites. Moi, je ne voulais pas faire les rites tout seul : si je n'ai, par exemple, pas assez d'offrandes à présenter, cela devient trop dangereux pour moi et ma famille. Alors, je l'ai enterré en forêt pour m'en débarrasser », raconte son ancien propriétaire.

Lorsque les "livres de la terre" furent remis à un ensemble de populations de langue phounoy nommées garde-frontières, ils étaient greffés sur des situations distinctes selon les localités. Dans les villages de la rive droite, zone plus anciennement peuplée, il existait déjà une hiérarchie, née probablement du processus

de scissions de villages conjugué à une pression foncière importante, qui imprégnèrent durablement les représentations locales en renforçant la distinction aîné/cadet, premiers/derniers arrivés, et en établissant le processus de scission comme constitutif de la prééminence d'un clan sur les autres. Au contraire, dans les villages de la rive gauche, zone d'implantation plus récente, il n'existait, en dépit de la prééminence rituelle d'un représentant du clan fondateur, aucune hiérarchie entre les clans : les "livres" furent partagés entre les clans du village, et un membre de chaque clan portait le titre de Maître de la terre. Les "livres" n'eurent donc pas le même effet : en fixant les populations sur un territoire qui leur était attribué, ils venaient entériner un état de fait, soit la hiérarchie des clans rive droite, et donc son absence rive gauche. Il n'est pas anodin que, dans ce contexte, le pouvoir royal, puis l'administration coloniale (au début du 20ème siècle) se soient davantage appuyés sur des populations – celles de la rive droite – qui présentaient, à leurs yeux, un système d'organisation hiérarchisé, plus semblable à leur propre conception de l'autorité, et ainsi plus à même, pensaient-ils, d'aider à leur contrôle de la région.

II. LES MODALITES DE LA DIFFERENCIATION RIVE DROITE : D'UNE HIERARCHIE DES CLANS A UNE HIERARCHIE DES LIGNAGES

La précédente section m'a permis de montrer que la hiérarchisation de la société phounoy de la rive droite peut se comprendre comme le résultat de deux facteurs conjugués : une pression démographique et foncière importante et des processus d'essaimage réguliers. Mais il nous reste à montrer comment, concrètement, ce processus de hiérarchisation a pu se mettre en place. On verra ici que ce processus s'est développé à partir d'une relation hiérarchique pré-existante dans la société phounoy – la relation aîné/cadet – et qu'il a été renforcé par l'émergence d'une élite locale, née de la relation aux pouvoirs dominants.

1. Une société villageoise potentiellement hiérarchisable

Dans le chapitre trois, nous avons vu que, en théorie, les hommes âgés d'un village de la rive droite pouvaient prendre part aux décisions relatives à l'ensemble de la communauté villageoise, *via* l'institution de l'assemblée des anciens, et que cette institution pouvait éventuellement contrebalancer les prérogatives politiques et rituelles du représentant du clan fondateur en contestant son autorité ou en le

destituant de sa fonction d'officiant. Mais nous avons aussi vu que les membres du clan fondateur avaient un pouvoir important au sein de cette société, au point qu'il semblerait que l'assemblée des anciens n'ait jamais pu opérer le rôle de contre-pouvoir qu'on lui prête. Pourtant, avant les années 1960, il existait rive gauche une assemblée des anciens à laquelle les gens accédaient selon les mêmes critères que ceux définis rive droite (l'âge, le sexe et des qualités comme la vertu, le charisme et la sagesse), et qui, de fait, semblait opérer comme un réel contre-pouvoir. A l'époque, les villages de la rive droite et ceux de la rive gauche partageaient d'autres caractéristiques : une autonomie du village d'un point de vue politique et rituel, et un chef de village dont le rôle était davantage de transmettre les directives du pouvoir colonial et de collecter les impôts, que de gouverner seul le village. Ces caractéristiques communes pourraient laisser penser que la société rive droite a fonctionné, avant l'amorce des processus d'essaimage et de différenciation entre les clans, de la même manière que rive gauche.

C'est en se basant sur des principes d'organisation politique similaires relevés chez les Hani que P. Bouchery en conclut qu'il s'agit d'une société égalitaire, offrant peu de prise aux Etats dans leur tentative d'intégrer des populations allogènes par le biais du ralliement d'élites héréditaires (1997 : 73-75, 91-92).

Pourtant, chez les Phounoy de la rive droite, cette organisation n'a pas été au fondement d'une "résistance" à la différenciation sociale, puisque, on l'a vu, les clans d'un même village ne bénéficiaient pas tous des mêmes avantages et que le pouvoir politique du chef se renforça au point qu'il put bénéficier de corvées effectuées par ses administrés. Comment cette hiérarchie a-t-elle si bien pu prendre corps dans la société villageoise rive droite alors que cette société était dotée de plusieurs éléments tendant, *a priori*, à éviter le monopole du pouvoir par un groupe ? Certains éléments, présents chez les Phounoy comme chez les Hani, tels le fait que le lignage descendant du clan fondateur accapare l'office du culte aux dieux du sol, la présence de délégués du pouvoir central dans le village, et enfin la présence *de facto* systématique des chefs lignagers dans l'assemblée des anciens, sont, à mon avis, les éléments à partir desquels une société acéphale peut se transformer en une société hiérarchisée.

L'importance de la distinction hiérarchique entre aîné et cadet

Sur la rive droite comme sur la rive gauche, les villages phounoy comportaient plusieurs lignages issus de patriclans, et le principe de segmentation distinguait entre les branches aînées et cadettes. D'après P. Bouchery, « cette distinction n'apparaît toutefois pas pertinente d'un point de vue politique. Elle n'entraîne aucune prérogative d'autorité *en dehors d'un nombre limité de préséances rituelles* » (c'est moi qui souligne)[1]. Dans la société phounoy rive droite, préséances rituelles et exercice de l'autorité politique étaient cependant étroitement liés. En effet, les fonctions d'autorité étaient réparties en une série ascendante d'autorités (de la maison au village) qui associaient la parenté et le religieux. Les relations aînés/cadets formaient l'assise des relations d'autorité dans le village, que cela soit à l'échelle de la maisonnée ou à celle des différents segments de parenté – lignée, lignages, clans. Les aînés étaient ceux qui héritaient des biens de leurs parents, des moyens de production – les terres précédemment mises en valeur – mais aussi des charges politiques (chef de village, Maître de la terre, Panya) et rituelles (cultes à l'autel principal aux ancêtres, à la mère du riz *Apitchaba*, ainsi que les principales fonctions d'officiants, *tjaotjam* et *maphê*). C'était aussi en vertu de ce principe de primogéniture qu'étaient transmis les objets porteurs de prestige ("livres de la terre", sabres, bijoux, maison).

Cette différenciation entre branches aînées et cadettes entraînait également des cumuls, par certains individus, de fonctions politiques et rituelles. C'était généralement au sein du lignage aîné du clan fondateur du village qu'était choisi l'officiant chargé du culte à l'esprit tutélaire du village[2] (officiants qui étaient par ailleurs toujours membres de l'assemblée des anciens). Le rôle de l'officiant à l'esprit tutélaire du village me semble important, car il était susceptible de marquer une différenciation entre le lignage aîné du clan fondateur et l'ensemble des autres lignages du village. En effet, on a vu précédemment que, même si cela n'était pas systématique, un même individu pouvait cumuler cette fonction rituelle avec la fonction de chef de village. Dans tous les cas, ces deux fonctions étaient toujours transmises au sein du même lignage. Cette différenciation entre lignages était également présente au sein de chaque clan, du fait d'une distinction opérée entre

---

[1] Bouchery, 1997 : 76.

[2] Une autre fonction essentielle de la société villageoise phounoy, était celle du *maphê*, responsable rituel des cérémonies agraires.

branches aînée et cadette : le lignage aîné était en lui-même plus prestigieux, car seul un doyen de cette branche pouvait réaliser les cultes aux ancêtres du clan localisé (au sein des autres clans, les doyens des lignages aînés cumulaient également la réalisation de plusieurs cultes : ceux qu'ils effectuaient en tant que doyen du clan, et ceux qu'ils réalisaient en tant que doyen de leur propre lignage). La distinction aîné/cadet entraînait enfin des différences entre les clans localisés en distinguant les descendants du clan fondateur des autres.

Les aînés contrôlaient donc à la fois la production matérielle (*via* l'accaparement des terres et leur redistribution à leur gré) ainsi que les moyens symboliques de reproduction de la société et d'obtention de la fertilité (*via* notamment leur monopole de l'accomplissement des cultes). Ce furent donc, à mon avis, ces prérogatives rituelles, conjuguées à une distinction aîné/cadet, qui instaurèrent les premières différenciations au sein de la communauté villageoise. Comme on va le voir, cette différenciation se trouva renforcée dans les villages de la rive droite.

L'introduction de nouvelles sources de prestige

Le cumul de l'autorité et des fonctions rituelles par les aînés induit plusieurs effets : un accès facilité aux postes d'autorité administratifs (chef de village) ou coutumiers (l'assemblée des anciens), ainsi que l'importance grandissante de cette collusion entre politique et religieux par rapport aux notions de bien (*mén*) et de vertu (*bu-ê).*

Rappelons que l'accès à l'assemblée des anciens, qui permettait à un individu d'avoir le statut d'ancien, était conditionné par des critères qui permettaient de définir un individu comme "personne vertueuse" (*than meu*) à laquelle tous doivent le respect, et que cette notion de vertu était (et est toujours) rattachée à des propriétés précises : l'âge, la relation aux esprits et une vie harmonieuse. Or, en raison de leur âge et du principe de respect aux aînés, de par leur autorité au sein de leur groupe de filiation, les chefs de clans et des lignages (qui conservaient chez eux l'autel principal aux ancêtres et lui rendaient un culte) possédaient toutes ces caractéristiques. Ils faisaient ainsi quasi systématiquement partie de l'assemblée des anciens.

Le mode de recrutement des membres de l'assemblée des anciens, égalitaire en théorie, révèle ainsi de grandes inégalités dans les faits. L'intégration d'un individu à cette assemblée (et donc l'accès à une forme de pouvoir) pouvait être acquise grâce à sa position dans le système de parenté. Il restait cependant aux hommes âgés qui

n'étaient ni chef de clan, ni chef de lignage, la possibilité d'accéder à l'assemblée des anciens grâce à leurs mérites personnels ou à leur charisme. Or, je voudrais montrer que ces deux qualités eurent tendance à être progressivement considérées comme naissant du prestige et de la richesse que conféraient à leurs tenants les titres attribués par le pouvoir royal et la pratique du bouddhisme.

Lorsque le roi attribua des "livres" à certains doyens de clans et lorsque les chefs de village reçurent le titre de *Sen*, ces individus bénéficièrent d'un certain prestige associé à ces nouvelles fonctions politiques. Prenons l'exemple des chefs de village : ces derniers n'étaient pas censés, en tant que chef, participer à l'assemblée des anciens (même s'ils en étaient souvent membres en vertu du fait qu'ils étaient aussi souvent officiants du culte rendu à l'esprit tutélaire du village). Le prestige nouveau entourant ces chefs reconnus par le roi, fit qu'ils furent perçus comme des hommes de charisme et de vertu, et qu'ils purent alors prétendre – *de par leur fonction de chef* – au statut de membre de l'assemblée des anciens, même lorsqu'ils ne possédaient pas l'âge requis. Ce statut de chef étant héréditaire, leur place dans l'assemblée des anciens le devint aussi. Tout cela vint renforcer l'importance du clan fondateur (dont les chefs étaient issus) au sein de l'assemblée des anciens.

Il est fort possible que ce processus de différenciation ait été à l'œuvre chez d'autres sociétés, décrites comme plus égalitaires parce que n'étant pas organisées en unités territoriales et politiques plus grandes. Dans les villages de la rive gauche, le chef de village faisait également partie de l'assemblée des anciens, et ce, quel que soit son âge. Chez les Hani, P. Bouchery (1997 : 73) indique que les chefs de village (*Dzopha*) étaient chargés de collecter les impôts, de lever des conscriptions ou des corvées, et qu'ils étaient recrutés parmi les notables riches et influents, le plus souvent par achat de la charge. Il est néanmoins probable, même si cela n'est pas précisé par P. Bouchery, que les richesses que ces notables possédaient, étaient transmises par héritage, et permettaient donc à leurs descendants[1] d'acheter à leur tour la charge et la fonction. Ainsi, les membres d'un lignage riche pouvaient accaparer la charge de *Dzopha*, créant par là même une différence entre leur lignage et les autres.

---

[1] Aucune indication n'est donnée sur les systèmes d'héritage de la société hani ; P.Bouchery (1997 : 177) note cependant les avantages accordés au fils aîné par rapport à ses frères et sœurs au sein de la maisonnée. Il est fort possible que le fils aîné, chez les Hani comme chez les Phounoy, recevait une part importante de l'héritage voire l'héritage tout entier qui, à défaut de terres, pouvait comporter du bétail et des objets de valeur.

Apanage des populations taï, le bouddhisme était l'indice d'une certaine sophistication ; encore une fois, les fonctions liées à cette religion furent accaparées par les clans et les lignages dominants. Les premiers à se convertir et à se faire moines (occupant lors de leur retour à la vie laïque le poste d'*a:tja:n*, responsable de la pagode) furent les chefs ou les personnalités influentes des communautés villageoises phounoy. C'est ce que relevait H. Deydier (1954 : 49, 57), notant que la plupart des chefs des villages phounoy étaient également les responsables laïques des pagodes (*a:tja:n vat*) qui conservaient dans leur maison – et non, comme cela aurait dû être, à la pagode – les textes religieux. Si les fonctions politiques étaient transmises au sein du même lignage, ce furent parmi ceux de ses membres qui pouvaient lire et écrire (et qui étaient ceux passés par l'enseignement de la pagode) que les chefs de village furent choisis ; ce n'était donc pas forcément le fils aîné qui héritait de la fonction de chef de village, mais son frère ou le fils de son oncle paternel, etc. En témoignent de nombreuses généalogies, qui montrent une rupture dans la transmission de fonctions administratives : l'unique petit-fils du Panya Soulinya, par exemple, ne remplit jamais aucune fonction politique car il ne savait ni lire ni écrire. Parfois, la valeur attribuée à ces fonctionnaires du bouddhisme vint même concurrencer la valeur accordée aux descendants de lignages prestigieux. L'origine du Panya Chantakhat, le dernier notable anobli par le roi, reste souvent contestée par les Phounoy. Selon ses propres descendants, il ne serait pas issu du lignage aîné du clan fondateur du village de Phongsaly mais d'un lignage cadet et obscur. En revanche, ses descendants précisent qu'il était l'un des moines les plus renommés de la région au moment où le roi le nomma Panya (Chantakhat défroqua tout de suite après sa nomination).

Le prestige dont étaient dotés les individus qui détenaient ces fonctions vint donc, chez les Phounoy, progressivement redéfinir la notion de vertu ; celle-ci ne fut plus seulement caractérisée par des mérites ou des qualités personnelles, tels que ceux qui permettaient à un individu de devenir le leader d'un nouveau village, mais par des distinctions octroyées par le pouvoir (la fonction de chef) ou par des valeurs empruntées aux dominants (le bouddhisme).

Il semble donc clair que certaines des caractéristiques des sociétés hani ou phounoy (villages politiquement et rituellement autonomes, assemblée des anciens, chefs au pouvoir décisionnel peu marqué), ne sont pas des éléments suffisants pour en faire des sociétés égalitaires et des modèles résistant à l'influence des principautés ou des royaumes dans lesquels elles étaient intégrées. De fait, la société phounoy de la rive droite possédait ces caractéristiques et apparaissait fortement hiérarchisée et

inégalitaire. Une hiérarchie qui distingue d'abord, au sein de la communauté villageoise, les aînés des cadets : les prérogatives rituelles dont bénéficient les aînés leur permettent d'être automatiquement membres de l'assemblée, tandis que l'admission des cadets reste conditionnée aux critères de mérites personnels. Une hiérarchie ensuite qui distingue des autres les clans premiers arrivés. Enfin, l'introduction de nouvelles valeurs, prestige et bouddhisme, dont des représentants du clan fondateur se sont dotés, qui les démarquent du reste de la population. Certains clans sont éminemment représentés au sein de l'assemblée, notamment le clan fondateur, qui cumule l'ensemble des qualités requises pour participer à l'assemblée : clan premier arrivé, clan enrichi en vertu de la compensation matrimoniale plus élevée, accaparement des fonctions rituelles d'officiants aux esprits du sol et des fonctions bouddhiques. Comment l'assemblée aurait-elle pu, dans ces conditions, opposer un contrepoids aux pouvoirs politiques et rituels du représentant du clan fondateur ?

Si l'introduction de nouvelles fonctions au sein de la société villageoise favorisa la distinction entre les membres d'un même clan, selon le principe de distinction entre lignages aînés et cadets, elle contribua aussi, au sein de ces lignages, à l'émergence d'individus dotés de prérogatives qui leur permirent de cumuler plusieurs "postes-clés" : celui de chef de village, celui de responsable laïc de la pagode et, parfois, celui d'officiant du culte aux esprits du village.

2. La production d'élites locales et la hiérarchie des statuts

La différenciation induite au sein des lignages par ces valeurs nouvelles, ainsi que le cumul de fonctions administratives et rituelles par un petit nombre d'individus au niveau du village, se trouvèrent confirmés et accentués à l'échelle des domaines et des *tasseng*.

Le cumul de plusieurs fonctions politiques ainsi que rituelles était le fait de certains dignitaires. Trois des Panya étaient des Maîtres de la terre, deux autres étaient les officiants (*tjaotjam*) chargés du culte à l'esprit tutélaire du village. Le Panya Soulinya, enfin, offrait un exemple presque parfait de ce processus d'accaparement des fonctions : chef de *tasseng* et chef du village (qui portait son nom), il était également Maître de la terre et *maphè* (officiant religieux notamment chargé d'ouvrir les cérémonies agraires).

Quant à la différenciation entre les lignages, elle s'illustrait notamment par le montant élevé des compensations matrimoniales versées par ceux qui désiraient épouser une de leurs filles et par le fait que c'était les "bonnes familles" qui concluaient généralement les alliances matrimoniales entre elles et ce, aux différentes échelles du *Müang* phounoy. Ainsi, la compensation matrimoniale qu'une famille devait verser pour unir son fils à une fille était plus élevée si cette dernière appartenait au clan fondateur du village. Il en allait de même pour un mariage conclu avec la fille appartenant au clan d'un Maître de la terre (ou d'un Panya), mais alors, uniquement si cette fille habitait le village où résidait aussi le Maître de la terre (ou le Panya), c'est-à-dire si elle était membre du même clan localisé qu'eux. Voilà ce que racontent les anciens, mais l'examen que je fis des prestations versées dans plusieurs villages dans les années 1950 montre qu'en fait, le prix de la fiancée était plus élevé, non pour n'importe quelle fille du *clan localisé* du fondateur, du Maître de la terre, ou du Panya, mais pour une fille appartenant au *lignage* d'un chef de village, d'un Maître de la terre ou d'un Panya. Dans certains villages, la compensation matrimoniale pour une fille de l'un de ces lignages était ainsi jusqu'à vingt fois supérieure à celle versée pour une fille du même clan, mais appartenant à un lignage différent. On peut supposer que cette prestation a pu permettre aux membres de ces lignages d'accumuler davantage de richesses (et, consécutivement, de prestige) – la réussite personnelle et la richesse étant interprétées comme les indices d'une protection accordée par les ancêtres. Cela vint, à mon avis, renforcer la distinction, au sein d'un même clan, entre les différents lignages.

Cette différenciation au sein même des clans localisés était d'ailleurs exprimée par le choix des conjoints au moment des alliances. Celles-ci ne semblent pas tant avoir fait intervenir des échanges entre clans que des alliances entre lignages prestigieux. Dans les années 1950, M. Doze (1955 : 36) évoquait ainsi le mariage prévu entre la fille du Phya Katthya et le fils du Panya Soulinya – l'autre prétendant de la jeune fille étant le chef du gros village de Nam Long. Les enquêtes que j'ai menées révèlent qu'une logique similaire était à l'œuvre il y a une quarantaine d'années dans les villages de Thongpi et de Xay : si les clans Poutin et Lawa, les deux fondateurs, échangeaient de façon préférentielle – mais pas systématique – des femmes, les alliances matrimoniales se concluaient avant tout entre certains lignages : la sœur cadette du Panya Soulinya épousa ainsi le plus grand *a:tja:n vat* du *tasseng*, du clan

Poutin[1] ; deux des filles nées de cette union se marièrent ensuite, l'une avec le *maphè* [2] du village de Thongpi, l'autre avec le *maphè* du village de Xay. Les fils du Panya Inthavong se marièrent l'un avec la fille du chef du village de Kioupok, l'autre avec celle du chef de village de Samlang ; l'une des filles de ce Panya épousa son cousin croisé patrilinéaire. Ce fut donc à partir du début du 20ème siècle une petite élite locale qui émergea et dont les différences par rapport au reste de la population du *Müang* Phounoy s'accrurent, de par les avantages dont elle bénéficia de la part du pouvoir colonial d'une part, en raison des avantages qui permirent à ses membres de dégager des surplus et d'accumuler de la richesse d'autre part.

Un autre indice des distinctions opérées entre les dignitaires phounoy et l'ensemble de la population étaient les biens ostentatoires que les premiers possédaient. Les Panya – mais aussi les Maîtres de la terre et les chefs de village – marquaient parfois leur supériorité par le signe le plus ostensible de richesse dans les villages du Laos, le fait de posséder une maison plus grande que les autres. « Le Panya Si avait une grande maison, bien plus belle que celles des autres. C'était normal, car c'était chez lui que se tenaient les réunions importantes. Il pouvait demander à des villageois de venir travailler pour la construction de sa maison », raconte un ancien du village Panya Si. C'est également ce que notait H. Cheyrou-Lagrèze à propos du chef de village (qu'il appelle « *tasseng* ») de Phongsaly[3]. Le port d'armes ou de bijoux était également un signe distinctif important : « les hommes entourent leurs poignets de gros bracelets d'argent dont l'ornementation est en rapport avec le rang et les honneurs, de même en est-il pour les bagues qu'ils sont fiers de montrer. Leur tête est ceinte d'une longue étoffe écarlate (...). Les chefs ont un baudrier avec de superbes sabres travaillés dans des lingots d'argent » (Cheyrou-Lagrèze, 1921 : 33). En sus de ces biens de prestige, les chefs – Panya, Maîtres de la terre et chefs de village – possédaient certains avantages en nature ou en services. D'après H. Roux, « chaque chef de groupe [Panya] reçoit tous les trois ans un thang

---

[1] Pour les Phounoy, la fonction de responsable laïc de la pagode *(a:tja:n vat)* est considérée comme plus prestigieuse que celle de moine. Nous reviendrons sur ces fonctions dans le chapitre 7.

[2] Spécialiste religieux en charge notamment des cultes agraires, voir le chapitre 6.

[3] « Actuellement, il existe 150 cases du type des habitations laotiennes sur pilotis, étagées en longue file, toutes faites en bambou et recouvertes de paillote (...). La case du chef, "le tasseng", se distingue par des parois qui ne sont pas en bambou tressé, mais en planches mises longitudinalement » (1921 : 31).

(24 kg) de paddy par case de son groupe » ([1924] 1954 : 258). Les Panya étaient également en droit de recevoir de multiples avantages sous la forme de services (construction, travaux des champs, etc.) ou en nature. Un vieil homme se souvient ainsi qu'autrefois, « lorsqu'on revenait de la chasse, on devait donner la cuisse droite de l'animal au Panya ». Les Panya étaient ainsi des "mangeurs de cuisse," prérogative alors réservée aux seigneurs taï lü, tout comme elle était celle des seigneurs shan et kachin *gumsa* que E. Leach décrivait[1]. On peut également supposer que, comme les dignitaires des *müang* taï, les Panya avaient la possibilité de s'enrichir *via* le prélèvement d'une part des taxes destinées au roi. Tout comme les Panya, les chefs de village étaient en mesure de réclamer certains avantages auprès des villageois et d'asseoir une position dominante à l'intérieur du village (Roux, [1924] 1954 : 258). En disposant d'une main-d'œuvre gratuite pour les travaux de leurs champs, ces dignitaires étaient susceptibles de dégager des surplus, d'accumuler des richesses et de les transmettre au sein de leur lignée.

Le pouvoir colonial renforça aussi, d'une certaine façon, la distinction entre lignages, et conforta la hiérarchisation au sein de la société phounoy, en soutenant la production de cette élite locale émergente[2]. Ainsi, la progéniture mâle des nouveaux "dignitaires" était exemptée des travaux imposés par les Français à la population ; c'est ce qu'évoquait M. Doze à propos d'un jeune homme phounoy : « fils d'un chef de groupement anobli par le roi du Muong-Luong [Luang Prabang], il n'a jamais été astreint au portage » (1955 : 36) ; ou à propos de la fille du Phya Katthya à laquelle, en raison de sa naissance, « malgré sa race, les fonctionnaires laotiens accordent quelques égards et donnent le titre de Sao Sa » (*ibid.* : 34). La progéniture des chefs était également sélectionnée pour suivre certains enseignements dispensés par les Français, qu'il s'agisse d'un enseignement de la langue (« j'ai appris le français à Luang Prabang, se souvient Si l'ancien, fils du chef de village de Kioupok, j'étais même dans la classe d'un des présidents du Laos »), ou d'un enseignement militaire (« le capitaine

---

[1] « Si le chef est indépendant du point de vue politique, il est en droit de recevoir, de tous ceux qui n'appartiennent pas à son lignage, la patte arrière de tous les animaux quadrupèdes tués sur son territoire à des fins de sacrifice ou au cours d'une chasse. Les villageois doivent accomplir quelques travaux dans sa rizière sans obligation réciproque. Dans de nombreux cas, il a même droit à un tribut d'un ou de deux paniers de paddy par groupe domestique et par an » (Leach, [1954] 1972 : 150).

[2] Sur l'impact des pouvoirs coloniaux dans les processus de différenciation sociale, voir également Leach ([1954] 1972 : 242, 296), ainsi que Mc Coy (1970 : 80) et Evans (2000 : 283) pour le Laos.

Chauveau eut à faire l'instruction militaire de vingt fils de chefs de cette région », Guillemet et O'Kelly, 1917 : 198).

* * *

La société rive droite présentait finalement deux principes d'exercice de l'autorité à partir desquels la hiérarchie entre clans, lignages et individus était légitimée. L'un, particulièrement évident au niveau du village, s'exprimait et s'ancrait dans la parenté, en distinguant les aînés des cadets, deux ensembles qui imprégnaient la totalité des composantes de la société villageoise. Cette distinction définit une supériorité des aînés sur les cadets, d'une part en vertu du principe de primogéniture qui, par l'héritage, permit l'accaparement des fonctions religieuses et l'accès aux terres ; d'autre part, en favorisant l'accès de ces mêmes aînés, déjà dotés de certaines prérogatives, à l'assemblée des anciens, institution censée être représentative de l'ensemble des membres de la communauté. En vertu de ce principe distinguant aînés et cadets, et par extension, premiers arrivés et derniers venus, ce fut l'ensemble des clans, lignages et individus de la société villageoise qui se trouvèrent répartis sur une échelle hiérarchisée allant du doyen du clan aîné au cadet du clan dernier arrivé. Ce principe de légitimation de l'autorité et du pouvoir était moins visible au niveau du domaine, et les Phounoy recourent parfois aujourd'hui à une fiction pour justifier la prééminence rituelle du clan Maître de la terre qui doit apparaître comme étant le fondateur, soit l'aîné, d'un ensemble de villages et de clans.

Se surimposa à ce principe de légitimation des Maîtres de la terre, leur distinction par le roi de Luang Prabang. Il s'agissait là du deuxième principe légitimant l'exercice de l'autorité : il trouvait son assise cette fois-ci, non sur un principe de parenté, mais sur une prééminence accordée à un individu par le pouvoir dominant, (royal puis colonial). Ce deuxième principe fonda entièrement l'assise de l'autorité au niveau du *tasseng* ; les Panya bénéficièrent de certaines prérogatives qui leur furent accordées, non en vertu de leur origine clanique ou lignagère, mais en tant qu'individus distingués par le pouvoir. Cette distinction n'entraîna alors aucune retombée pour les membres de leur clan ou de leur lignage.

Ces deux principes n'opéraient pas aux mêmes échelles territoriales (on en trouvera l'expression dans le tableau ci-dessous). L'un, s'ancrant dans la parenté, était important au niveau du village, mais son importance allait décroissant au niveau des domaines, puis des *tasseng*. Inversement, le deuxième principe était moins important au niveau du village qu'il ne l'était au niveau du domaine et surtout du *tasseng*.

Ces deux principes – légitimation en vertu d'une ascendance clanique et lignagère et légitimation par le pouvoir dominant – sont cependant antagonistes. On pourra en trouver l'illustration lorsque l'on abordera les changements des rôles rituels des dignitaires phounoy dans le chapitre 6. Disons immédiatement que la production d'élites affaiblit les clans, comme institution sociétale et comme groupes de filiation. Les avantages en nature ou en corvées perçus par les chefs de villages, les Maîtres de la terre et les Panya, engendrèrent, au sein de leur clan et de leur lignage, une différenciation interne. Celle-ci, qui sembla évoluer vers une formation de classes, tendit à affaiblir le système clanique. Les mariages et les alliances de mariage furent effectués davantage en fonction du statut social qu'en fonction de la parenté ; il y eut une tendance des chefs à marier leurs fils et leurs filles en dehors du domaine (malgré l'endogamie prescrite) afin de conclure des alliances de même rang ; c'est, entre autres, ce qu'illustrait le mariage du fils du Panya Soulinya avec la fille du Panya Katthya (Doze, 1955 : 36). Je vais revenir sur ces différents points en m'intéressant à présent à ce processus d'affaiblissement des unités claniques.

Tableau 3. *Correspondance entre principes de légitimation de l'autorité et les différents espaces du Müang Phounoy*

	Village	**Domaine**	***Tasseng***
Fonctions politiques et rituelles	Autorité politique et rituelle accordée à un clan et à certains lignages selon les principes aîné-fondateur / cadet-derniers venus. Mais tendance à l'émergence d'un accaparement par certains individus de l'ensemble de ces fonctions (notamment le chef de village).	Absence d'autorité politique ; prééminence rituelle accordée à deux individus, les Maîtres de la terre, censés être les aînés du clan fondateur du premier village du domaine (village à partir duquel les autres villages sont dits provenir).	Exercice de l'autorité accaparé par un individu en vertu de sa nomination par le pouvoir.
Avantages liés à la fonction	Le clan du fondateur bénéficie de certains avantages (meilleures terres, prestation matrimoniale plus élevée).	Le clan fondateur du domaine ne bénéficie d'aucun avantage dans les villages de son domaine.	Le clan d'origine du Panya ne bénéficie d'aucun avantage au sein des villages du *tasseng*.
	Origine clanique déterminante pour la légitimation du pouvoir.	Origine clanique censée être déterminante ; objet de manipulation afin de faire coïncider la théorie avec les faits.	Origine clanique ou lignagère ne font pas l'objet d'une quelconque tentative de fiction qui ferait coïncider aîné et pouvoir.
Du clan ∗ ∗ ∗ ∗ ∗ ∗à l'individu Du principe de légitimation par la parenté ∗ ∗ ∗ ∗ au principe de légitimation par le pouvoir dominant			

III. TRANSFORMATION DE LA TENURE FONCIERE ET ATOMISATION DES UNITES CLANIQUES RIVE DROITE

Aujourd'hui, la société phounoy de la rive droite se distingue notamment de celle de la rive gauche par la disparition de l'organisation clanique (voir chapitre 1). Par ailleurs, tout se passe comme si la société villageoise rive droite était revenue à un ordre plus égalitaire ; on y retrouve du moins les caractéristiques de ce que T. Kirsch (1973 : 24-25, 41) a présenté comme étant celles des sociétés "démocratiques", soit : des groupes de parenté de petite taille, une faible profondeur généalogique, des différences de statut entre les lignages peu marquées, ainsi que des compensations matrimoniales très peu élevées, voire inexistantes. Comprendre ces transformations, opérées en à peine une cinquantaine d'années (depuis la fin des Panya dans les années 1950 à nos jours) nécessite – que le lecteur me pardonne – de revenir sur les points que nous avons examinés précédemment. Mon hypothèse est en effet que la conjugaison de plusieurs faits – l'arrêt du processus d'essaimage et la pression démographique, la formation d'une classe de dignitaires, l'introduction de deux principes contradictoires de légitimation du pouvoir – a eu pour effet de conduire progressivement à la fragilisation des fonctions d'autorité ainsi qu'à la segmentation – jusqu'à leur disparition – des unités claniques.

1. La contestation de l'autorité du chef

J'ai évoqué précédemment le fait que, lorsque la pression foncière empêche les individus de se soustraire à l'autorité des aînés en allant fonder une nouvelle communauté, le pouvoir finit par être contesté et la hiérarchie entre les lignages par être remise en cause (nous verrons dans le chapitre 6 comment cela a pu être également le cas des fonctions rituelles). Ce cas de figure semble correspondre à des situations similaires chez d'autres populations montagnardes : les terres étant fixées (et le village ne se scindant pas), les membres les plus à même de contester l'autorité du chef qui, autrement, partaient fonder de nouvelles communautés, contestent l'autorité du chef de village (Kirsch, 1973 : 29-30). Cela conduit à un affaiblissement des différences de statuts au sein du village, et l'autorité du chef tend à s'effacer au profit des représentants de l'assemblée villageoise, même si le clan fondateur peut continuer à être reconnu de manière symbolique (Bouchery, 1988 : 301). Telles sont les conditions d'un retour à une société plus égalitaire. J'ai déjà envisagé qu'un tel

processus avait pu se produire dans les villages de la rive gauche. Dans quelle mesure s'est-il produit dans les villages de la rive droite ?

Tout porte à croire qu'il n'y eut pas d'éclatement de l'autorité politique proprement dite : même après l'arrivée des forces révolutionnaires du Pathet Lao dans les années 1960, ce furent les membres des mêmes lignages que ceux des Panya et des Maîtres de la terre, qui accédèrent aux fonctions de chef de *tasseng* ou de village, ou à celles, nouvelles, de membres du Parti. S'il n'y eut pas de compétition pour l'accès aux fonctions du pouvoir, ce fut d'abord parce qu'il n'y avait que peu de marge de manœuvre, puis parce que celles-ci se trouvèrent en fait progressivement vidées de leur substance et ce, à plusieurs niveaux.

Rapidement, à partir des années 1960, les nouveaux dignitaires ne se distinguèrent plus économiquement de leurs administrés. D'une part, parce que le nouveau régime avait supprimé les divers avantages dont les chefs pouvaient autrefois bénéficier ; d'autre part, parce que les "notables" – les hommes riches des villages phounoy de la rive droite – quittèrent massivement la région à partir des années 1970. Je détaillerai cet aspect dans les chapitres 9 et 10, mais disons déjà que la société phounoy n'offrait plus de fonctions susceptibles d'être convoitées par un individu désirant s'élever socialement ; il fallait désormais pour cela partir s'installer en milieu urbain (dans la ville de Phongsaly ou dans d'autres provinces).

Par ailleurs, la légitimation politique avait aussi son assise sur une légitimité rituelle et l'on a vu que les chefs de village accaparaient également les fonctions d'officiants à l'esprit tutélaire du village ou de responsable de la pagode, tandis que les doyens de clan et de lignage avaient, quant à eux, le monopole des cultes rendus aux ancêtres. Or, la plupart de ces cultes disparurent à partir des années 1960 ou devinrent non plus des cultes réguliers mais des rites exceptionnels. Je reviendrai sur les raisons de ces changements dans la deuxième partie de cette thèse, mais disons déjà que, dans le même temps où disparaissaient les fonctions religieuses qui permettaient à un petit nombre d'individus (appartenant généralement au même clan ou au même lignage) de conduire les rites destinés à obtenir la fertilité pour l'ensemble des habitants d'un village ou d'un domaine, les demandes de fertilité et de prospérité purent être réalisées par les membres de chaque maisonnée. On assista donc à la fin du monopole des rites par les clans fondateurs et certains de leurs lignages, et à la redistribution de ces fonctions parmi l'ensemble des membres de la communauté villageoise. Dans ce contexte, les nouvelles fonctions politiques, privées de leur base

rituelle, n'étaient plus qu'un demi-pouvoir ; il s'agissait alors de fonctions qui n'étaient plus convoitées mais pouvaient cependant être contestées par d'autres individus se réclamant soit d'une ascendance prestigieuse, soit d'une légitimité rituelle, ce qui aboutit à la situation que je décrivais dans le premier chapitre, soit des conflits potentiels et permanents au sein d'une communauté villageoise.

Enfin, la légitimation rituelle et politique tirait également son origine d'une organisation clanique dont les fondements allaient aussi disparaître progressivement. C'est ce processus de segmentation des clans que nous allons examiner à présent.

2. Pression foncière, remise en cause du pouvoir et division des terres

J'ai dit, dans le chapitre précédent, que le terme *angtchu* avait une double acception. Il désigne à la fois un groupe de filiation envisagé dans son inscription dans un territoire (composé de plusieurs villages) qui serait le sien (le territoire des Lawa, par exemple), et les segments de ce groupe de filiation localisés dans les villages que j'ai traduit par "clan localisé". On a supposé que la localisation d'un même clan dans plusieurs villages était le résultat du processus d'essaimage précédemment décrit. Dans les récits contant l'implantation sur le territoire ou dans ceux relatifs à la fondation des villages, ces clans sont présentés comme des groupes de filiation organisés, au niveau desquels un certain nombre de décisions (politiques, religieuses, matrimoniales) étaient prises. L'ensemble des clans localisés d'un même clan au sein d'un domaine formaient également une unité exogame. Rappelons enfin que l'ensemble des clans d'un domaine formait à son tour un ensemble endogame, ce que J. Friedman (1975 : 75) a appelé « un clan conique ». C'est en tous cas ce que racontent les anciens de l'ensemble des villages phounoy. Dans les faits, l'examen des alliances matrimoniales montre que, dans certains anciens domaines, cette règle n'a concerné que la génération des parents des personnes aujourd'hui les plus âgées (soit des individus s'étant mariés dans les années 1930). Dans d'autres domaines, le choix d'un conjoint en dehors du clan à l'échelle du domaine était bien de règle, mais seulement jusque dans les années 1950 ; par la suite, des alliances furent conclues entre les membres d'un même clan appartenant à deux villages différents d'un domaine. Selon E. Leach, ce processus de segmentation peut survenir dans un système de filiation unilinéaire quand : « un clan ou un lignage étendu cesse, pour une raison ou une autre, d'être un groupe localisé, il cesse en général aussi de constituer une unité solidaire en ce qui concerne l'arrangement d'un mariage. Le groupe

solidaire qui, lui, arrange un mariage est en de telles circonstances toujours un groupe d'hommes appartenant au même lignage ou au même clan, qui partagent un même lieu de résidence » (Leach, 1968 : 100-101). Tout se passe comme si le domaine, progressivement, avait donc cessé d'être considéré comme une unité de résidence définissant un clan, au profit du village. Rien, sans doute, de très étonnant à cela, puisque l'on a vu que le domaine était avant tout considéré comme "la terre" d'un seul clan, celui du fondateur du village aîné, et non celle des autres clans localisés dans les villages du domaine. Quant au clan fondateur du domaine, il ne s'est jamais "actualisé", selon la formule de M. Augé (1975 : 21), comme une totalité concrète, ou comme un principe permettant éventuellement à un groupe d'hommes d'agir en commun. Seuls deux de ses représentants effectuaient à certaines occasions un rituel qui ne faisait pas spécifiquement intervenir les membres de leur clan, mais plutôt les chefs et dignitaires de chaque village[1] : lors de ces rituels, l'appartenance commune au territoire n'était pas célébrée par les membres d'un même clan mais, finalement, *via* l'intermédiaire des chefs, par l'ensemble des habitants du domaine, quelle que soit leur origine clanique.

S'il semble que les clans aient eu, à une époque donnée, une réalité au niveau du domaine, ils ne demeurèrent pertinents, comme groupes d'entraide, qu'au niveau du village. Ce processus de segmentation semble s'être poursuivi : à partir des années 1960, les clans ne furent plus des groupes de filiation mais des unités de filiation – selon la distinction opérée par M. Augé[2] – car ne s'actualisant plus et n'existant dans la conscience des acteurs que comme cadre de référence ; l'unité d'entraide maximale devint le lignage. Une vingtaine d'années plus tard, l'appartenance clanique disparaissait complètement des référents identitaires des Phounoy ; les jeunes nés à cette époque ne surent pas le clan d'origine de leurs parents, certains d'entre eux iront jusqu'à ignorer tout à fait qu'il ait jamais existé des clans dans la société phounoy.

Comment comprendre ce processus continu de segmentation des grands groupes

---

[1] Rappelons que les chefs de village n'appartenaient pas nécessairement au même clan que les Maîtres de la terre.

[2] « Une *unité de filiation* ne peut être qu'une entité abstraite, que l'on peut reconstruire par la méthode généalogique ou, simplement et plus généralement, dont on peut reconnaître l'existence du fait qu'un certain nombre de groupes affirment descendre d'un même ancêtre. Mais cette unité ne se manifeste jamais concrètement "sur le terrain" (...) Au contraire, on reconnaîtra un "groupe de filiation" à ce qu'il se manifeste, au moins de temps en temps, comme une totalité en acte : à ce niveau, des décisions se prennent qui engagent la totalité de ses membres, et le groupe est doté d'une organisation socio-politique minimale » (Augé, 1975 : 20).

de filiation (soit des clans répartis entre plusieurs village qui devinrent des lignages) ? Si la production d'élites locales et le processus d'essaimage conduisirent à une hiérarchisation des clans d'un même domaine, il semblerait que ce soit ces deux mêmes facteurs qui aient, dans un deuxième temps, conduit à l'atomisation des clans. Nous avons déjà vu, à propos des élites locales, comment leur émergence favorisa une distinction entre lignages au sein même d'un clan, et comment l'arrangement de mariages au sein de ces groupes fut davantage effectué en fonction du statut social qu'en fonction de la parenté. Voyons à présent comment le processus d'essaimage a pu induire, par ses effets, un processus de segmentation des clans.

Le partage des terres et la segmentation des clans

Dans un contexte où il n'y a pas de pression foncière, lorsque la population d'un clan dans un village augmente, ce dernier peut se disperser dans plusieurs villages (en rejoignant un village déjà fondé ou en fondant une nouvelle communauté). L'unité exogame formée par le clan s'étend alors d'un village à un ensemble de villages. Dans un deuxième temps, lorsque la pression foncière et démographique devient importante, ce processus de scission de villages (et de clans) conduit à la formation de domaines et à une hiérarchisation entre les clans localisés. Ces domaines ayant ensuite été fixés par les "livres de la terre", le processus d'expansion territorial fut complètement bloqué. Ce phénomène eut alors plusieurs implications.

A l'instar de ce que proposait J. Friedman (1975 : 83) dans le cas des Kachin *gumsa*, la population se concentrant alors dans des villages de plus en plus grands, le clan localisé, segment d'un clan, se transforma progressivement en clan tout court (voir schéma), et l'exogamie entre les segments d'un clan au sein d'un domaine ne fut plus effective qu'au sein du clan localisé au niveau du village.

D'autre part, l'impossibilité de coloniser de nouvelles terres accrut la pression foncière au sein du village. « Comme on ne peut plus se débarrasser des lignages "frères" pour fonder de nouveaux segments locaux, on est amené à diviser les terres » postule J. Friedman (1975 : 83). Rappelons qu'au début du siècle, de nombreux auteurs notaient, chez les Phounoy, une gestion communautaire des parcelles et des récoltes (Guillemet et O'Kelly 1917, Roux 1924, Aymé 1930) ; ils relevaient également que la terre ne donnait jamais lieu à succession ou à partage (Roux, 1924) ; de leur côté, les plus âgés des Phounoy se souviennent de la répartition des parcelles par clans : le doyen d'un clan localisé divisait la terre entre les

familles, effectuant une nouvelle distribution chaque année. Aucun des anciens interrogés ne se rappelait à quel moment les parcelles collectives de clans avaient fait l'objet d'une division et d'une appropriation par chaque maisonnée, mais il semblerait que ce phénomène ait eu lieu une vingtaine d'années après l'instauration des Panya. En effet, à l'époque où les plus âgés de mes informateurs avaient hérité de leurs terres (dans les années 1950), celles-ci étaient déjà divisées entre familles, même si les interdits liés à la parole, au moment des semailles, étaient encore respectés entre les membres d'un même clan localisé. On peut donc supposer qu'en une trentaine d'années[1], le processus de distinction entre les lignages d'un même clan localisé a pu conduire à l'abandon progressif de la gestion commune de la parcelle et du partage des récoltes, au profit d'une répartition de la terre par lignages ou par lignées – certaines parcelles étant encore aujourd'hui cultivées par plusieurs maisonnées. Notons d'ailleurs que, dans certains villages, les lignages des dignitaires (chefs de village, Panya, etc.) s'approprièrent les terrains les mieux exposés ou au sol plus fertile ; ce furent également ces mêmes familles qui, lorsque les Français lancèrent l'aménagement de terrasses rizicoles en 1939 (Havard-Duclos, 1959), aménagèrent et disposèrent de ces terrains, le choix de l'innovation agissant (comme avait pu l'être le bouddhisme) comme un élément de distinction entre les groupes. Quelle qu'en fut précisément la date, le clan cessa donc d'être une unité de production et de redistribution.

Ce processus de gonflement des clans localisés entraîna également une différenciation interne au sein de chaque clan localisé. Alors qu'auparavant, le processus de scission avait entraîné une hiérarchie entre les clans, en distinguant les clans fondateurs (d'un village, d'un domaine) des autres, l'arrêt du processus d'expansion, conjugué à la formation d'élites locales, entraîna une hiérarchie entre les lignages d'un clan localisé. La différenciation économique n'opposa plus l'ensemble des membres d'un clan possédant de meilleures terres (les premiers arrivés) aux autres clans (les derniers arrivés) mais, au sein de chaque clan, plusieurs lignages.

[1] Soit, entre les années 1910-1920, période lors de laquelle les militaires français faisaient le constat d'une indivision des terres, et les années 1950 période durant laquelle les plus âgés de mes informateurs avaient hérité de leurs terres.

L'affaiblissement du clan comme unité productive marqua aussi son affaiblissement comme unité rituelle : d'une part, le doyen de clan perdit son rôle de garant de l'obtention de la fertilité de sa terre *via* le rituel effectué dans sa parcelle. De même, le rôle du clan fondateur du village et du domaine dans les rituels d'obtention de la fertilité périclita : parce que la légitimité sur le sol se transforma et ne provint plus de la filiation mais d'un mandat royal, la prééminence rituelle des clans fondateurs des domaines et des villages périclita. Consécutivement la différenciation entre les clans localisés tendit à s'affaiblir. La perte de toute prérogative clanique fit que le prestige des clans fondateurs diminua, ce qui eut notamment pour conséquence que le montant composant le prix de la fiancée pour obtenir en mariage les filles d'un clan fondateur ou d'un clan Maître de la terre ait considérablement baissé, jusqu'à devenir équivalent à celui versé pour une fille de n'importe quel clan. Ce processus était déjà amorcé au début du 20ème siècle lorsque les Français s'implantèrent dans la région. G. Aymé (1930 : 39) notait ainsi que l'usage de « faire gendre » trois ans chez ses beaux-parents (qui est aussi l'indication qu'un gendre pauvre devait verser le prix de la fiancée, élevé, en force de travail) était tombé en désuétude.

A partir du moment où le processus d'expansion fut bloqué, les clans eurent donc tendance à devenir des clans segmentaires ; mais il ne se produisit pas ce que J. Friedman postulait, soit le passage à des grands clans segmentaires et acéphales au niveau du village. Le processus de segmentation, au lieu de s'arrêter, se poursuivit. Tout d'abord segment de clan à l'échelle du village, ces unités devinrent des clans segmentaires, exogames, puis, avec le partage des terres, ces unités se fractionnèrent au niveau des lignages (*ayapong*), qui devinrent progressivement les unités exogamiques, rituelles, économiques maximales.

Conclusion

Le premier chapitre de cette partie partait du constat de différences sensibles entre la tenure foncière, les systèmes de parenté et l'organisation politique des villages de la rive droite, et ceux de la rive gauche. Le retour dans le passé a permis de comprendre, en partie, ces différences : à partir de la fin du 19ème siècle, et jusqu'à l'arrivée du Pathet Lao dans la province en 1954, ces deux ensembles de villages n'ont été ni soumis aux mêmes influences régionales, ni n'ont reçu le même traitement de la part du pouvoir royal, puis de l'administration coloniale. Le système

d'organisation politique, territorial et rituel des villages de la rive droite ressembla grandement à celui des populations taï. A une hiérarchie des unités spatiales – des villages, regroupés en domaines englobés dans des *tasseng*, lesquels formaient le *Müang* Phounoy – correspondit une organisation politique pyramidale : cinq Panya sous les ordres desquels étaient les chefs de village. Ce mode d'organisation politico-territorial a créé, ou renforcé, une inégalité entre les clans, prégnante tant au niveau du village qu'au niveau du domaine. Cependant, la formation de domaines chez les Phounoy de la rive droite préexistait à la remise des "livres" et à leur nomination comme garde-frontières. On a essayé ainsi de comprendre comment ces domaines s'étaient formés et comment un premier mouvement de différenciation entre les clans avait pu ainsi advenir avant la remise des "livres". On a alors vu que ce serait l'essaimage des villages, dans un contexte de pression foncière, qui avait conduit des villages à être subordonnés à ceux sur le territoire desquels ils s'installaient, et que la hiérarchie qui en découla avait été confirmée par les pouvoirs dominants (le roi et les "livres", l'administration coloniale). Inversement, dans les villages de la rive gauche, l'essaimage, et donc la possibilité de création de domaines supra-villageois, n'était pas encore survenu lorsque les "livres" furent remis ; la situation politique et territoriale que ces derniers venaient figer s'avérait donc très différente de celle de la rive droite.

J'ai également essayé de montrer que les effets de ces processus, survenus entre la fin du 19ème siècle et les années 1950, ont eu des conséquences qui se sont prolongées bien après la fin du système des Panya et l'arrivée au pouvoir du Pathet Lao dans la région. La disparition de l'organisation clanique dans les villages de la rive droite est ainsi à comprendre comme résultant de phénomènes antérieurs. On a alors essayé de montrer que la segmentation des groupes de parenté était à mettre en relation avec le processus de fixation des populations sur les terres, processus né de la délimitation des tracés de domaines de clans, puis de *tasseng*. Mais ce processus de segmentation des clans naît aussi de la contradiction existant entre les statuts sociaux décernés par le pouvoir – entraînant des relations asymétriques entre clans localisés et entre lignages – et les rapports, symétriques, que les clans localisés à l'échelle du village devraient entretenir en théorie (ainsi, dans les récits de fondation des villages, l'accent est mis sur la nécessaire collaboration et complémentarité rituelle entre au moins deux clans). Dans la pratique, le principe de différenciation sociale des individus en fonction des statuts attribués par le pouvoir royal, induit une hiérarchie entre leur lignage et les autres, ceci entraînant un affaiblissement du clan localisé comme groupe de filiation. E. Leach (1972 : 236) soulignait ce point à propos des Kachin *gumsa*, en

montrant comment le statut de chef avait pu conduire les tenants de ces titres à écarter le principe d'ultimogéniture ou à ne plus remplir leurs obligations envers leurs consanguins ou affins. Comme on l'a vu, dans les villages de la rive gauche, un tel antagonisme entre rang social et appartenance clanique n'est jamais survenu.

L'affaiblissement de l'organisation clanique a eu de multiples implications : la division des essarts communs à chaque clan et l'appropriation des parcelles par les lignages, la perte des prérogatives des clans fondateurs et consécutivement la diminution du montant des compensations matrimoniales. Il est donc possible de comprendre, à la lumière de ces données, pourquoi les villages de la rive droite s'avèrent différents aujourd'hui de ceux de la rive gauche, qui n'ont pas été intégrés au *Müang* Phounoy et n'ont pas eu de dignitaires élevés au rang de Panya.

LA FIN D'UNE HISTOIRE : RETOUR SUR OUNKHAM

Dans l'introduction de cette première partie, c'est à partir du suicide d'Ounkham et des discours des anciens concluant à la « fin des Panya » que j'annonçais les grands bouleversements qui allaient survenir dans la région. Revenons à présent à notre société phounoy et au contexte national dans lequel elle se trouva plongée à l'époque du suicide d'Ounkham en 1954.

Dès 1940, alors que la deuxième guerre mondiale fait rage, les Japonais pénètrent au nord du Vietnam ; en avril 1945, ils entrent à Phongsaly, puis sont délogés par l'armée nationaliste chinoise envoyée au Laos pour désarmer les Japonais. Cette dernière est à son tour expulsée par l'armée française qui reprend le contrôle de la province jusqu'en 1947. Au Laos, apparaissent alors des mouvements indépendantistes qui cherchent à se débarrasser de la présence japonaise tout en refusant le retour des Français. Ces différents mouvements unissent leurs forces et organisent un gouvernement du Laos indépendant basé à Vientiane, mais dont les nombreuses sections s'emploient, un peu partout dans le pays, à prendre le pouvoir.

En exil en Thaïlande, la tête de ce mouvement se scinde en deux groupes ; l'un, anticommuniste, accepte l'amnistie proposée par le roi, et retourne au Laos, tandis que l'autre se replie sur le nord-est du pays, à la frontière du Vietnam et fonde les Unités combattantes du Pathet Lao. Des combats ont lieu entre les forces royalistes et françaises, et les unités du Pathet Lao, soutenues par les forces vietminh. Ces combats dureront jusqu'en 1954, date de la défaite française de Dien Bien Phu et des accords de Genève. Suite à ces accords, il est décidé que les unités du Pathet Lao seront regroupées dans les provinces de Phongsaly et de Sam Neua, et qu'elles y seront associées à l'administration locale jusqu'aux élections de 1955. En 1957, un gouvernement de coalition est créé : il intègre les forces du Pathet Lao, la faction rivale, nationaliste, du gouvernement royal, ainsi que les neutralistes. Il est cependant dissous en 1958 ; la guérilla communiste reprend alors avec ardeur dans le nord du pays. Dans la province de Phongsaly, les forces du Pathet Lao progressent aux dépens des anticommunistes du gouvernement royal, dirigés par Kammouane Boupha. Le gouvernement, en 1960, repasse aux mains des neutralistes qui s'associent avec les forces du Pathet Lao afin d'enrayer la poussée nationaliste. Boupha, isolé à Phongsaly, rallie alors le parti neutre allié au Pathet Lao qu'il

combattait dans le passé. Les conflits cessent à partir d'août 1960. Un nouveau retournement de situation fait que le pouvoir, au sein du pays, repasse aux nationalistes et la région de Phongsaly se retrouve économiquement et matériellement coupée de la capitale. C'est désormais la Chine – et dans une moindre mesure, le Vietnam – qui arment et ravitaillent, par camions, Phongsaly ; en 1962, une piste en terre relie d'ailleurs la province à la frontière chinoise, *via* le district de Boun Neua. Des commerces d'Etat (autorités provinciales) s'ouvrent à Phongsaly et Hatsa en 1962[1].

Première province du Laos à passer sous le gouvernement du Pathet Lao, la province de Phongsaly est aussi l'une des premières à connaître une série de réformes importantes qui bouleversent l'ordre instauré jusqu'à présent. Cependant — c'est ce que l'on a cherché à montrer tout au long de cette partie — lorsque les révolutionnaires du Pathet Lao apportent un certain nombre de changements – territoriaux, politiques, religieux – dans la société phounoy, c'est en fait déjà à une société en pleine restructuration qu'ils s'attaquent.

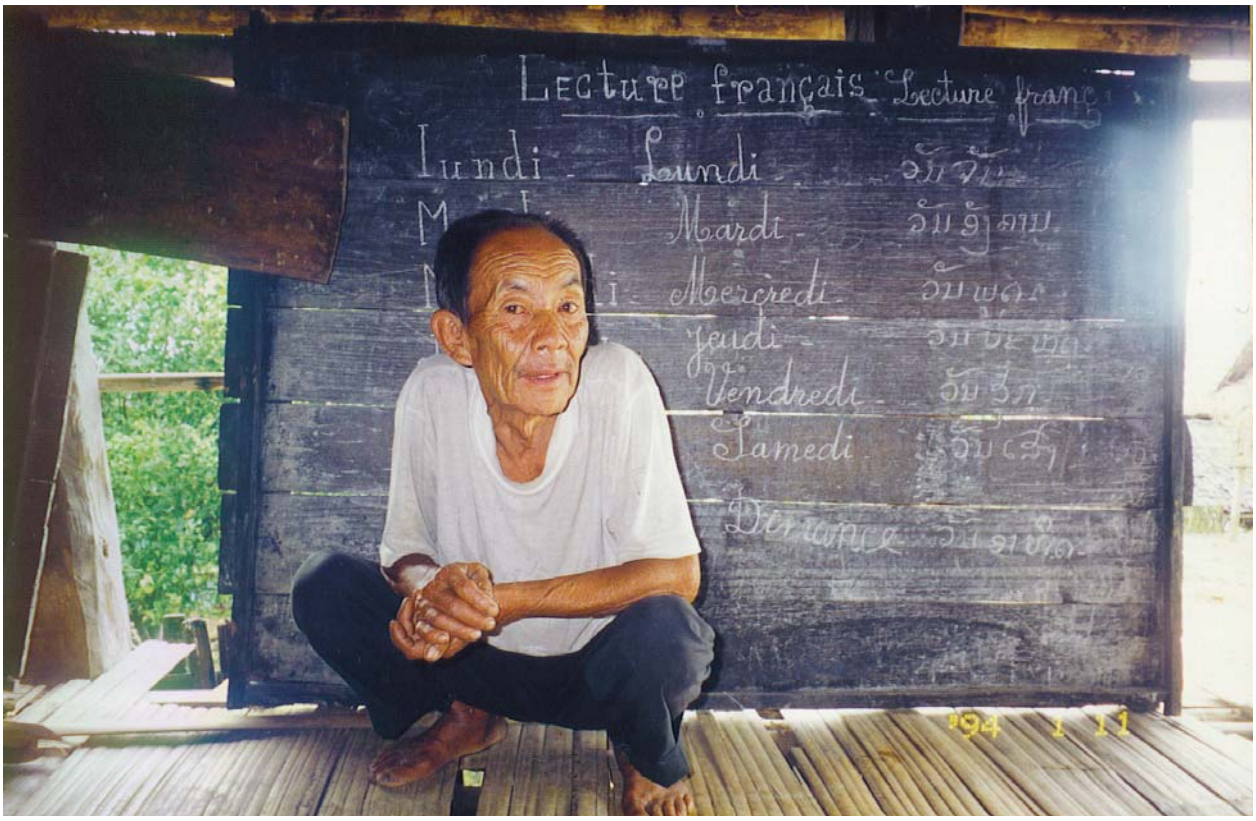
Les bouleversements qui affectent la société phounoy sous le régime communiste n'ont cependant pas pour cause l'action du nouveau régime ou des processus de changement enclenchés antérieurement. Ils résultent également du nouveau modèle par rapport auquel le groupe "Phounoy" se définira. L'influence du Pathet Lao, on le verra dans les chapitres suivants, sera ainsi importante quant à la façon qu'auront désormais les Phounoy de se penser et de se positionner dans une société nouvelle où les rapports de pouvoir ont changé. A l'instar de ce que note F. K. Lehman à propos des Kachin (1967 : 106), la distinction entre les différents groupes intégrés dans l'ensemble Phounoy ne réside pas tant dans le partage d'une part de leur histoire ou d'une langue proche, mais repose sur le fait que, lorsque les gens s'identifient eux-mêmes comme membres d'un groupe ethnique particulier, ils se positionnent dans des systèmes culturels précis qui définissent les relations entre les groupes. La catégorie « Phounoy » renvoie bien à un type particulier de relations avec la société dominante, qui est désormais la société lao telle que le nouveau pouvoir souhaite la

[1] Pour plus d'informations sur cette période d'hitoire dans la région, et au Laos en général, voir, entre autres, les ouvrages de Deuve (1984), Jouanneau & Laffort (1994), Stuart-Fox (1997), Alexandre & Heberhardt (1998) et Phinith et *al.* (1998).

définir, et cette société lao sert désormais de référent principal aux Phounoy.

J'ai essayé de montrer que cette volonté des Phounoy d'adopter certains éléments de la culture lao (et non plus lü) et le rejet radical de tout ce qui a trait au passé, résulte de plusieurs facteurs. La conservation de certaines particularités considérées comme étant propres au groupe pouvait prendre sens lorsqu'il s'agissait, pour les Phounoy, de se démarquer de leurs voisins – en l'occurrence des Lü, leurs adversaires potentiels dans la région. Ces derniers apparaissaient autant comme des modèles à copier que comme des rivaux dont il fallait se distinguer pour mieux affirmer leur autonomie. D'autre part, depuis l'avènement du nouveau régime, les Lü (comme d'autres groupes taï minoritaires : Phouan, Taï Dam, etc.), ne font plus figure de dominants et ce, en raison de la disparition des espaces politiques qu'étaient les *müang* intermédiaires. La figure du pouvoir est désormais celle de l'Etat central, majoritairement représenté par les Lao[1]. Et ce sont ces modalités de l'insertion du modèle culturel lao dans la société phounoy qui seront examinées dans la partie suivant, à travers l'examen de l'organisation rituelle.

[1] Ce processus n'est sans doute pas particulier aux Phounoy, puisqu'en 1967, F. K. Lehman relevait un phénomène semblable chez les Kachin, pour lesquels E. Leach avait montré l'influence du modèle politique et culturel shan[1]. Enfin, si les processus de "taï-isation" ne concernaient autrefois qu'une élite, force est de reconnaître qu'aujourd'hui, les Etats de la région usent de ces stratégies de "taï-isation" (ou "vietnamisation", etc.) de façon massive auprès de l'ensemble des populations afin d'asseoir les bases d'un nationalisme moderne (Evans, 2000 : 284).


Lecture français
Lundi
Mardi
Mercredi
Jeudi
Vendredi
Samedi
'94 1 11

1

2

4

5

6

DEUXIEME PARTIE

LES TRANSFORMATIONS RELIGIEUSES FACE AUX RECONFIGURATIONS POLITIQUES ET TERRITORIALES

DEUXIEME PARTIE

LES TRANSFORMATIONS RELIGIEUSES FACE AUX RECONFIGURATIONS POLITIQUES ET TERRITORIALES

L'analyse de la formation du groupe Phounoy nous a permis de voir que l'identité de ce groupe s'est essentiellement constituée dans son rapport aux populations dominantes taï, et particulièrement à la royauté lao. La logique de la relation des Phounoy aux populations taï se fonde sur une conception qui pose le pouvoir comme une puissance nécessairement extérieure au groupe, qu'il faut faire sienne. Ceci implique de participer autant que faire se peut au modèle de civilisation d'où cette puissance est issue, afin de s'en approprier les moyens et donc d'en assimiler la force. Pour poursuivre l'étude des rapports du groupe Phounoy aux populations dominantes, je voudrais maintenant examiner la place qu'y ont occupé leurs pratiques religieuses. Pour les Phounoy, s'intégrer aujourd'hui à l'ensemble dominé par les Lao passe en effet par une refonte de leur système religieux. Ceci est lié au fait que la civilisation lao inclut une dimension religieuse essentielle : être lao c'est être bouddhiste. Les Phounoy semblent donc chercher à faire de sorte à ce que leur système religieux soit au plus proche de ce qu'ils conçoivent comme étant la religion des Lao. Cette deuxième partie aura donc pour but d'éclairer les transformations du système religieux phounoy à la lumière du rapport – passé et présent – de cette population aux populations dominantes de la province et du pays.

Pour ce faire, on partira du fait que la vision phounoy de la religion lao est fortement marquée par une dichotomie entre le bouddhisme et les cultes aux esprits. Dans le premier chapitre de cette partie (chapitre 5), on verra que cette vision est en

partie le résultat de l'action de moines lao de Vientiane. Ces derniers furent en effet dépêchés dans les villages phounoy par le Pathet Lao lorsque celui-ci prit le contrôle de la province dans les années 1950, afin d'entreprendre de vastes campagnes de purification des pratiques religieuses des populations bouddhistes. La stigmatisation des pratiques perçues comme non-bouddhiques n'est cependant pas née avec le régime communiste ; elle s'inscrit dans un mouvement cyclique de réforme religieuse qui touche la société lao, et dont les discours des Phounoy aujourd'hui sur le bouddhisme semblent être un avatar.

Les campagnes religieuses menées par les moines lao au service des révolutionnaires ont eu des effets considérables sur les pratiques religieuses des Phounoy – ce qui n'a pas été forcément le cas chez d'autres populations touchées par ces campagnes. Celles-ci ne sont cependant pas les seuls facteurs expliquant ces changements dans le système religieux des Phounoy. Il me semble que les transformations qu'a subi le système religieux phounoy sont aussi liées au processus de transformation des systèmes politiques et de l'organisation territoriale, que j'ai précédemment décrits. C'est ce que l'on montrera dans le chapitre suivant, en étudiant l'évolution des cultes politiques et territoriaux de l'ancien *müang* phounoy et de leur officiants, avant les années 1960. On verra alors que les transformations du système politique, les recompositions territoriales, mais aussi une certaine forme d'idéologie ont conduit à des modifications dans la représentation des ancêtres fondateurs, devenus des morts de malemort, expulsés puis réintroduits sous une autre forme dans les cultes effectués au niveau du village.

On défendra donc l'idée que l'événement historiquement contingent qu'est la répression des années 1960 aura nourri le mouvement qui tendait à redessiner la relation entre les cultes bouddhiques et les cultes aux esprits en adéquation avec la nouvelle organisation sociale. Dans les chapitres 7 et 8, on exposera notamment comment la dichotomie instaurée entre "esprits" et "bouddhisme" a conduit les Phounoy à repenser (ou reformuler différemment) les espaces rituels, la nature des esprits, l'agencement des rites et la complémentarité entre officiants. Dans le septième chapitre, je procéderai à une présentation de la communauté monastique phounoy et à une étude des pratiques de traitement de l'infortune par ses membres. On verra que l'analyse de ces pratiques révèle en creux certaines conceptions de l'espace, ainsi que le rôle et l'importance que les Phounoy attribuent aux différents officiants rituels, tout comme elle nous informe sur la place respective que les Phounoy accordent aux esprits et au bouddhisme. Dans le huitième et dernier

chapitre de cette deuxième partie, on poursuivra l'analyse des transformations du système religieux phounoy en prenant principalement pour objet le rapport aux ancêtres. On prolongera alors l'analyse proposée dans le chapitre 6 (dans laquelle on suit l'évolution des figures ancestrales qui faisaient dans le passé l'objet de cultes rendus par un officiant au nom de la communauté) en s'intéressant spécifiquement à la représentation des ancêtres du lignage (réduits aux parents et aux grands-parents). L'examen des cérémonies bouddhiques permettra de souligner que les ancêtres réapparaissent dans leur fonction traditionnelle de dispensateurs de la fertilité agricole au sein d'un cycle cérémoniel bouddhique qui commence avec les célébrations du nouvel an et les semailles, pour s'achever avec la cérémonie de Khao Salak, peu avant les récoltes.

Afin de mettre au jour les processus de changement au sein du champ religieux phounoy, deux types d'approche seront donc privilégiés dans cette partie : une approche historique (chapitres 5 et 6) et une approche synchronique (chapitres 7 et 8). L'approche historique ne servira pas à tenter d'établir l'origine de tel ou tel élément rituel, ou à montrer comment le système religieux phounoy se serait construit par couches superposées d'éléments, comme d'autres auteurs ont pu le faire dans l'étude de sociétés theravādin[1]. Elle me servira plutôt à montrer, comme dans la première partie de cette étude, comment la dynamique du système religieux phounoy s'articule sur l'évolution des rapports des Phounoy avec la société dominante (chapitre 5), ainsi que sur les transformations consécutives de leurs systèmes politiques et territoriaux (chapitre 6). De même, à travers l'approche synchronique, il ne s'agira pas d'essayer d'identifier et de séparer ce qui, chez les Phounoy comme chez d'autres populations pratiquant le bouddhisme du Theravāda, relèverait d'un bouddhisme "orthodoxe" ou de formes "animistes", ce que j'aurais bien du mal à établir. T. Kirsch (1977 : 243) a souligné comment de telles tentatives, appliquées aux religions cinghalaise ou birmane, ont bien souvent conduit leurs auteurs à produire une dichotomie arbitraire entre une composante bouddhique et une autre non-bouddhique au sein de ces religions, et à présenter des conclusions divergentes quant à la relation entre ces deux composantes (qui formeraient, pour les uns, un même

[1] Voir les développements que T. Kirsch, (1977 : 242) et D. Gellner (1990) consacrent à ce type d'approche.

système religieux, alors que d'autres y voient deux systèmes religieux distincts). Ma position serait plutôt de dire que les Phounoy ont plusieurs éléments qui leur permettent de se définir comme bouddhistes (des pagodes, une communauté monastique) et que, sur cette structure minimale, se greffent différents éléments liés à leur structure sociale propre, l'ensemble constituant un tout dont les parties sont indissociables. Ainsi, dans les chapitres 7 et 8, il s'agira de voir comment l'agencement de ces éléments a été redéfini et se présente aujourd'hui sous une forme particulière, en rapport à une double nécessité : l'adéquation au modèle religieux bouddhique promu par le régime, et l'obtention par l'activité rituelle des conditions matérielles de reproduction de la société.

CHAPITRE 5. LA RUPTURE DES ANNEES 1960 : L'INCOMPATIBILITE DES CULTES AUX ESPRITS ET DU BOUDDHISME

S'intéresser à la religion aujourd'hui chez les Phounoy, c'est de prime abord faire face à deux attitudes tranchées des villageois : leur fierté d'être bouddhistes, leur hostilité face aux questions sur les esprits, *dat*. Ces silences pesants sur tout ce qui concernait les cultes aux esprits me déroutait d'autant plus qu'ils contrastaient singulièrement avec les discours que tenaient les Lao, pourtant tous bouddhistes, que j'avais pu rencontrer auparavant, et qui parlaient avec volubilité des esprits nocifs des forêts, ou de ceux, bénéfiques qui veillent sur les rizières, etc.

Dans ce chapitre, j'essaierai de comprendre cette attitude particulière des Phounoy, en relatant un événement qui a conduit, de façon décisive, à une transformation de leurs pratiques religieuses : des campagnes menées par des moines lao dans les années 1960. On verra comment ces événements sont aujourd'hui racontés par les Phounoy, et comment leur attitude à cet égard s'avère bien différente de celles de populations voisines qui ont pourtant elles-aussi subies ces campagnes. On verra ensuite que les événements qui se sont produits durant les années 1960 s'inscrivent dans la continuité des mouvements de purification du bouddhisme et de stigmatisation des cultes aux esprits qui sont survenus ponctuellement dans l'histoire du bouddhisme theravada lao.

I. LES PURGES RELIGIEUSES DES ANNEES 1960 ET LA DICHOTOMIE BOUDDHISME/CULTES AUX ESPRITS

Lorsque, pénétrant pour la première fois dans les villages phounoy, je m'enquis un peu naïvement de ce qu'étaient les "traditions" (*hi:t khong paphé:ni:*) et la religion (*sa:sana:*) du groupe (termes lao sans aucun équivalent en langue phounoy), les réponses furent unanimes : « Le bouddhisme est la religion des Phounoy ; la tradition, c'est de réaliser les fêtes bouddhiques (*bun,* L) telles que le Bouddha l'a

énoncé, et tel que cela fut inscrit plus tard dans des livres ». S'ensuivait une longue énumération des différentes fêtes bouddhiques qui rythment l'année au village. Certains habitants m'entraînaient avec orgueil pour me montrer la pagode du village et, à l'intérieur de celle-ci, le temple comprenant l'autel et les statues du Bouddha. Lorsque celui-ci était par trop délabré, les habitants, espérant voir en moi l'un des membres des nombreux projets de développement installés dans la région, sollicitaient la rénovation du temple, « la chose la plus importante pour le futur du village » ajoutaient-ils.

En dépit de cet enthousiasme indéfectible des villageois pour le bouddhisme, l'histoire de leur relation à cette religion est loin d'être linéaire et paisible. En témoignent les nombreux discours des Phounoy qui, tout en soulignant leur adhésion ancienne au bouddhisme, instaurent une coupure entre un passé, marqué par les cultes aux esprits, et le "présent" entièrement sous le signe de la religion bouddhique : « Du temps de mon père, il n'y avait pas de bouddhisme. On croyait aux esprits. Quand les gens étaient malades, on tuait un poulet ou un cochon. Maintenant, on va à l'hôpital », me dit un jeune homme ; un ancien ajoutait : « Avant, on faisait des rites aux esprits, mais c'était difficile et très coûteux ; alors maintenant, on pratique le bouddhisme ». Ces discours, que j'ai fréquemment pu entendre sur les cultes aux esprits et les cultes bouddhiques, sont fréquemment suivis de jugements de valeurs. L'accomplissement des premiers sont connotés négativement tandis que l'adhésion aux seconds est proclamée être la marque d'une attitude moderne et progressiste (« maintenant, on est bouddhistes, on va à l'hôpital »).

Ce que ces discours disaient en d'autres termes, c'était que les Phounoy avaient abandonné, quarante ans auparavant, leurs anciennes pratiques "animistes" au profit du bouddhisme, et qu'ils n'étaient "réellement" bouddhistes que depuis le changement de régime et les purges qui s'en étaient suivies. Dans le même temps, les mêmes villageois formulaient à mon adresse d'autres propos qui m'apparaissaient tout à fait contradictoires avec les précédents : parlant de leur religion, mes interlocuteurs souhaitaient visiblement montrer leur inscription ancienne dans un système religieux bouddhique en se présentant notamment comme pratiquant le bouddhisme theravada depuis des temps reculés. Cela était d'ailleurs corroboré par les écrits des militaires français qui, au début du 20ème siècle, mentionnaient, chez l'ensemble des Phounoy, la pratique du bouddhisme theravada ainsi que la présence, dans chaque village, de pagodes et de moines phounoy (Roux [1924] 1954 ; Aymé

1930 ; Deydier, 1954). Comment comprendre cette apparente contradiction ? Et que nous apprend-elle sur le rapport des Phounoy à leur religion ?

1. Les Phounoy : anciens bouddhistes ou nouveaux convertis ?

On entend donc souvent les Phounoy dire qu'ils sont bouddhistes depuis des temps immémoriaux. Ce type de propos s'enrichit souvent de comparaisons avec les populations taï, lü ou lao, avec lesquelles – et par le biais donc de la pratique du bouddhisme – est instaurée une proximité. Le bouddhisme que les Phounoy pratiquent est d'ailleurs, sur bien des points (cérémonies, textes, codes disciplinaires de la communauté monastique, calendrier religieux, architecture des pagodes et facture des statues des Bouddhas) identique à celui des Taï Lü, et diffère sensiblement de celui des Lao. Selon les anciens, les Lü les auraient convertis, auraient formé les premiers moines phounoy, et diffusé les livres de prière en langue lü[1], langue que maîtrise la plupart des vieillards phounoy (qui ne parlent pas forcément lao). Les anciens racontent ainsi : « la religion des Lü venait de Müang La [Sipsong Panna]. Parce que les Phounoy vivaient près des Lü, ils ont pris leur religion ». Par contre, les Phounoy interrogés sur la question ne s'accordent pas entre eux quant à l'époque exacte à laquelle cette bouddhisation aurait eu lieu. Voici par exemple ce qu'affirme le moine phounoy du village de Thongpi : « le bouddhisme nous vient des Taï Lü et ce, depuis 1362[2]. Cette date est sûre car c'est à partir de ce moment que commence le décompte des années dans les calendriers bouddhiques. Les Taï Lü sont venus apprendre le bouddhisme aux Phounoy ou alors ce sont les Phounoy qui sont venus apprendre chez les Taï Lü ; ça, je ne sais pas très bien » ; le responsable laïc de la pagode du même village, présent lors de l'entretien, se hâta de démentir : « le bouddhisme des Lü est venu des Sipsong Panna, il y a un siècle.

---

[1] D'après L. Finot, les écritures du Laos peuvent se ramener à deux types : l'écriture de Sukhodaya (qui a donné l'écriture lao contemporaine) et l'écriture shan. Cette dernière offre trois variétés locales : le *tham*, employé dans tout le Laos ; le lü, dont l'usage est localisé dans l'extrême Nord du pays, en particulier dans la province de Muong-Hou, démembrée des Sipsong-panna ; le yuon, dont on se sert à Xieng Mai. Tandis que le *tham* fut réservé aux inscriptions et aux manuscrits religieux, le yuon et le lü sont, chez ces populations, l'unique écriture servant à tous les usages, sacrés ou profanes (Finot, 1917 : 27-28).

[2] Il semblerait pourtant que le royaume lü des Sipsong Panna n'ait été pénétré en profondeur par le bouddhisme theravadin qu'au milieu du 15ème siècle (Cao Chengzhang *op. cit. in* Lemoine, 1997*b* : 172).

Avant, je ne sais pas comment c'était ». Le point de vue du moine de Thongpi demeure cependant le plus répandu, comme s'il s'agissait, pour leurs tenants, d'inscrire leur conversion au bouddhisme dans un passé lointain, et de se présenter comme parmi les premiers pratiquants du bouddhisme, peu après les Lü. Cette influence religieuse des Lü n'est d'ailleurs pas démentie par ces derniers ; le père du chef du village de Boun Neua, lui-même ancien chef de *müang*, et considéré par les concitoyens comme étant le dépositaire de l'histoire de la région, raconte :

> « Les premiers Phounoy arrivés dans la région, ceux qui venaient de *Müang* Sing, pratiquaient le même bouddhisme que les Lü, tandis que les Phounoy qui arrivèrent après, ceux qui avaient séjourné à Luang Prabang, pratiquaient un bouddhisme proche de celui des Lao, qui habitaient cette ville. Cependant, les Phounoy pratiquaient sans conviction les rites bouddhiques, et le bouddhisme allait donc déclinant. Un événement vint cependant changer le cours des choses. Le souverain de *Müang* Ou, la douzième Panna du royaume lü des Sipsong Panna, tenta de reconquérir le *müang* Yo, qui avait été donné en dot à une princesse lü ayant épousé un prince du royaume de Luang Prabang. Les habitants de village de Yo s'enfuirent alors vers *Müang* Beng [actuelle province d'Oudomxay], mais les moines, qui étaient trop âgés et qui souhaitaient demeurer à proximité de leur pagode, se réfugièrent dans les montagnes voisines et s'installèrent dans les villages phounoy de Samlang et Sen Inn. Ayant emporté avec eux plusieurs statues de Bouddha ainsi que leurs manuscrits, ils relancèrent le bouddhisme déclinant des Phounoy et diffusèrent leurs enseignements jusque dans les villages les plus à l'est, c'est-à-dire ceux qui pratiquaient le bouddhisme des Lao. Des copies furent faites des livres et, depuis ce temps-là, les Phounoy pratiquent le même bouddhisme que les Lü ».

L'ancien dignitaire lü ne nie donc pas le fait que des montagnards phounoy aient pu pratiquer le bouddhisme depuis une époque reculée, mais il n'omet pas non plus de souligner qu'il s'agissait d'une population subordonnée, qui pratiquait un bouddhisme décadent, et que les Lü, population civilisatrice, vinrent corriger cela en apportant une pratique et un enseignement "authentique".

Qu'elle qu'ait été la période à laquelle les Phounoy auraient été convertis au bouddhisme, il reste probable que leur nomination comme garde-frontières a pu plus largement diffuser cette religion, ou l'implanter si elle ne l'était déjà. La conversion au bouddhisme des chefs montagnards anoblis par des dirigeants taï, qui souhaitaient

ainsi parfaire leur "taï-isation", est un phénomène fréquent dans la Péninsule[1]. Dans les années 1950, c'était d'ailleurs, selon H. Deydier (1954 : 57), les chefs de villages, et non les moines, qui conservaient les manuscrits bouddhiques ; ils occupaient également la fonction de responsable laïc de la pagode (*a:tja:n vat*, L). Jusque dans les années 1960, la pratique du bouddhisme par les Phounoy n'avait alors pas encore entraîné de rejet des cultes aux esprits ; il n'y avait d'ailleurs pas matière à stigmatiser ces pratiques, car leurs "modèles" en matière de bouddhisme, leurs voisins taï lü, accomplissaient eux aussi différents rituels destinés à des esprits, qu'il s'agisse de ceux de la maison, du village ou du *müang*. C'est donc à l'époque contemporaine que la dépréciation des cultes aux esprits a fait son chemin auprès des Phounoy. On trouve une illustration de ce fait dans l'existence d'un autre type de discours phounoy sur le bouddhisme, à savoir qu'ils ne sont "réellement" bouddhistes que depuis les années 1960. Comment comprendre de tels propos alors que le bouddhisme pratiqué par les Phounoy a été anciennement implanté, et qu'il a été l'apanage d'une élite? Pour tâcher de comprendre cela, il me faut présenter les événements qui se produisirent dans les villages phounoy dans les années 1960, et qui semblent avoir été à l'origine de la stigmatisation des cultes aux esprits.

2. Histoire de la répression religieuse des années 1960 et sa réception par les Phounoy

En 1954, avec l'arrivée au pouvoir des communistes dans la province de Phongsaly, la nouvelle administration du district et de la province décida que les pratiques des populations bouddhistes de la région étaient archaïques, et qu'elles formaient de ce fait un frein au développement économique. Furent comprises comme "superstitions" (*kan sù:a sok sù:a la:ng*, L) tant les cultes aux esprits que les pratiques bouddhiques inspirées par les Lü, considérées comme perverties par le fait que ces derniers réalisaient aussi des offrandes sanglantes à différents esprits. Deux opérations d'envergure furent alors menées de front : la rééducation religieuse de la population, afin qu'elle adopte un bouddhisme conforme à celui des Lao, et la destruction des lieux de cultes aux esprits[2]. Ces opérations concernèrent

---

[1] Sur ce sujet, voir, entre autres, P. Lefèvre-Pontalis (1898 : 147), E. Leach ([1954] 1972 : 256, 296, 328), A. Spangemächer (1997 : 127-128).

[2] Cette volonté d'homogénéisation du bouddhisme lao n'est pas particulière aux révolutionnaires du Pathet Lao. C. Keyes (1971) a montré qu'en Thaïlande, au début du 20ème siècle, de grands

essentiellement les Taï Lü et les Phounoy, populations estimées pratiquer un bouddhisme "décadent", et quelques villages khmou' bouddhistes.

La conduite de purges religieuses

A la demande d'un Phounoy, haut responsable du comité provincial du Parti, des missions religieuses furent envoyées dans les villages phounoy du district de Phongsaly entre 1962 à 1963. Des groupes de moines et d'anciens moines (*a:tja:n*, L), venus de Sam Neua[1] (province des Houaphan et fief du Pathet Lao) et de Vientiane, accompagnés de dizaines de novices, se rendirent dans tous les villages phounoy et lü afin d'exhorter les gens à "rejeter les esprits dans la forêt" (*khuang thi:m phi: yu pa:*, L). Dans un premier temps, des séances de ré-éducation, auxquelles les personnes "conviées" ne pouvaient se soustraire, furent organisées dans la ville de Phongsaly. Ces séances durèrent deux semaines : les moines enseignèrent aux anciens, aux moines et aux responsables laïcs des pagodes, comment et pourquoi il fallait "rejeter les esprits" L'accent fut mis sur le trop grand nombre de rituels faits par les Phounoy et sur le coût que ces rituels impliquaient ; on assurait aux villageois que les plus pauvres deviendraient l'égal des plus riches en se dispensant de sacrifices coûteux, que les officiants conduisaient ces rituels sacrificiels dans le seul but de s'enrichir au dépens des villageois, etc.

Le terrain ayant été ainsi préalablement préparé, l'équipe des moines entama sa campagne d'extirpation d'idolâtries au sein même des villages, accompagnée de dizaines de soldats. Un villageois se souvient :

> « Ils sont venus et ont voulu brûler les autels aux ancêtres situés dans nos maisons ; aucun d'entre nous ne voulait décrocher les autels, car c'est interdit par la tradition.

---

mouvements de réforme furent lancés par le roi, visant, par l'unification de la communauté monastique, à intégrer celle des Yuan, une population taï du nord du pays qui jouissait alors d'une grande autonomie. Ces mesures auraient eu pour fondement la volonté de réduire les pratiques religieuses locales, potentiellement articulées à des volontés sécessionnistes qui remettraient en question l'unité du pays et le pouvoir royal.

[1] Ces moines étaient parmi les premiers membres de la communauté monastique à rallier le mouvement révolutionnaire. Ainsi que l'indique M. Stuart-Fox, « *one of the earliest member organizations of the Lao Patriotic Front to be set up in 1956 was an association of Buddhist monks from Xam Neua province, where communist forces had regrouped in accordance with the 1954 Geneva Agreement* » (1996 : 88).

> Alors les soldats les ont décrochés eux-mêmes. Ils en ont fait un grand tas dans la forêt, à la sortie du village, et y ont mis le feu. Les gens pleuraient, pleuraient, mais que pouvaient-ils faire ? Les soldats étaient bien armés, et on ne pouvait pas aller récupérer nos autels. Ils ont brûlé aussi les *kra bia* [treillis protecteurs en bambou]. La première personne dont ils ont brûlé l'autel, c'est le *maphê* [officiant responsable des cultes aux ancêtres et des cultes agraires, cf. chapitre 6]. Ils lui ont arraché ses colliers et ses bracelets, ils lui ont coupé les cheveux, pris son costume, et ils ont brûlé le tout dans la forêt ».

Lors de cette campagne, les autels des ancêtres ainsi que le *maphê*, officiant en charge des cultes à ces autels, semblent donc avoir été principalement pris pour cibles. Les moines lao imposèrent aux villageois d'aller dorénavant nourrir leurs ancêtres à la pagode, lors de fêtes bouddhistes comme *Khao Salak* ou *Khao Padapdin*.

Si la plupart des villageois furent, on le comprend, durablement impressionnés par ces événements, un petit nombre d'entre eux, comprenant que le vent avait tourné, se rallia toutefois à ces campagnes, et accompagna le groupe des moines et des soldats dans d'autres villages. Après quelques années passées comme moine, l'actuel responsable laïc de la pagode de Phongsaly s'engagea comme soldat et fit partie des équipes envoyées dans les villages phounoy. Aujourd'hui, il raconte fièrement : « dans un village, c'est moi qui suis allé trouvé le *maphè*. Je lui ai dit : "Donne-moi ton autel aux esprits, je vais le brûler" et il a obéi immédiatement ; sans doute qu'il en avait assez de faire les rites [rires] ». Les années suivantes, un réseau d'espions à la solde du Parti se mit spontanément en place dans les villages, et les récalcitrants étaient dûment dénoncés aux autorités de la province. Certains membres des lignages des Panya, ou d'autres lignages ayant des prérogatives dans le domaine religieux, quittèrent la province de Phongsaly et se réfugièrent dans les provinces de Vientiane, Luang Prabang ou Oudomxay. D'autres, pour échapper aux persécutions ou pour sortir de leur mise à l'écart des affaires administratives de leur village, trouvèrent une issue en adhérant ostensiblement à la nouvelle idéologie[1]. Ces campagnes eurent des effets différents selon les localités et selon les individus. On donnera ici un aperçu des représentations actuelles qu'elles ont introduites auprès des Phounoy.

---

[1] L'histoire du *maphê* de Thongpi, de son fils et de son petit-fils, relatée dans l'annexe 7.4, en est une illustration.

La réinvention du passé : posséder les outils du pouvoir

L'imposition du bouddhisme lao aux dépens de celui des Taï Lü (et, donc, également des Phounoy) a connu un succès inégal. Aujourd'hui, la perception du bouddhisme comme étant d'origine lü ou lao est avant tout déterminée par l'âge des Phounoy interrogés. Les résultats d'une enquête que j'ai menée[1] font apparaître que ces derniers se divisent en deux groupes équivalents numériquement : ceux qui pensent que le bouddhisme qu'ils pratiquent est proche de celui des Lao, et ceux qui pensent qu'il est proche de celui des Lü. Ce point de vue ne varie pas selon la localisation des personnes interrogées (villages, villes de Phongsaly et d'Oudomxay), et selon leur sexe, mais n'est guère fonction que de leur âge : ceux qui considèrent leurs pratiques bouddhiques comme proches de celles des Lao forme un ensemble composé, à 90%, de personnes de moins de 40 ans, alors que ceux considérant leur bouddhisme comme proche de celui des Lü sont des individus qui, dans leur majorité, ont plus de 40 ans.

S'il est autant de villageois que de citadins partageant l'opinion selon laquelle le bouddhisme des Phounoy est proche de celui des Lao, leurs représentations donnent cependant lieu à des discours très différents. Dans les villages, aucune glose ne vient accompagner ce type de déclaration. En ville, en revanche, de nombreux récits livrent la vision très personnelle que les citadins phounoy ont de cette adoption du bouddhisme lao. Le récit d'un vieil homme de la ville de Phongsaly, où il est réputé pour être un homme de savoir, est à ce titre fort révélateur : « Avant, ce sont les Lü qui sont venus nous enseigner la religion. Puis, les Phounoy sont partis apprendre à Vientiane, ou en Thaïlande, et ils ont décidé d'adopter la religion des Lao. Les Lao sont venus nous aider à construire des pagodes et des maisons pour les moines ». Dans les faits, il s'avère que toutes les pagodes sont relativement anciennes ; aucun Lao n'a vraisemblablement participé à la construction de l'une d'entre elles. Mais il est intéressant de noter cette volonté, qui transparaît dans ce type de récit, d'ancrer la conversion des Phounoy au bouddhisme lao dans un passé lointain et de faire référence à des lieux prestigieux – Vientiane, la capitale, ou la Thaïlande, perçue comme haut lieu du bouddhisme. On notera aussi que ce récit ressemble grandement

[1] D'après les enquêtes que j'ai menées auprès d'une cinquantaine de familles (échantillon de 100 personnes) dans les villages du district de Phongsaly, dans le chef-lieu de la province de Phongsaly et dans la ville d'Oudomxay.

à celui que racontent les villageois phounoy sur leur ancienne conversion au bouddhisme, à la différence que les protagonistes de l'histoire ne sont plus les Lü, mais les Lao. Il semble s'opérer une réinvention de l'histoire du groupe, histoire dont les anciens dominants de la région, les Lü, seraient exclus au profit des nouveaux "maîtres" de la région et du pays, les Lao. Ce phénomène se retrouve dans les nouveaux récits relatifs à la vie du héros phounoy, Senpongsimun (*cf.* annexe 5.1.) Les versions que j'ai recueillies dans les villages ainsi que les versions que M. Ferlus avait notées en 1971 le décrivent comme un grand pourfendeur de Taï Lü. Dans la ville de Phongsaly, il est frappant de constater que les histoires véhiculées autour de ce héros ne le mettent plus en scène face aux Lü dans les Sipsong Panna, mais à Vientiane ou en Thaïlande : « Senpongsimun est parti apprendre le bouddhisme en Thaïlande, à Chieng Mai, pour obtenir des pouvoirs qui rendent fort », raconte un autre ancien de la ville. De nombreux récits également recueillis en ville mentionnent que Senpong serait en fait un Lao (qui se serait marié à une Phounoy)[1] ; dans certains récits, il est même présenté comme étant un membre de la famille royale de Luang Prabang. Même dans les récits où il n'est pas désigné comme étant Lao, il en possède toutes les caractéristiques : il va étudier chez eux (à Vientiane, à Luang Prabang, en Thaïlande) ; c'est un bonze fameux et un grand propagateur de la foi bouddhique, y compris chez les Lao[2]. Tous ces éléments associent donc ce héros phounoy aux populations taï, et tout particulièrement lao. Ce que ces histoires nous disent également, c'est que l'attribution, si ce n'est d'une origine lao de Senpongsimun, du moins des pouvoirs qui le rendent fort et qui sont les armes des puissants (l'écriture, le bouddhisme, la ville royale), semble le moyen d'affirmer que les Phounoy font désormais partie de la civilisation lao, au même titre que les Lao.

---

[1] L'une de ces versions m'a été racontée par un responsable phounoy du département provincial de la culture et de l'information : « Senpong était un Lao de Luang Prabang ; il s'en alla étudier la magie en Thaïlande et sur le chemin du retour, se maria à une femme phounoy ; il s'établit alors à Phongsaly. Il existe un livre qui raconte tout cela à Luang Prabang, mais tout le monde ignore son existence ».

[2] Deux des versions que j'ai recueillie sont les suivantes : « à Müang Houn [un müang peuplé de Lao, situé sur les bords de la rivière Ou], il y a un stupa (*that*, L) ; c'est Senpong qui l'a construit. Son nom vient de là : *si* ("quatre" en lao) *mun* ("mesure lao correspondant à 12 kg], c'est le poids de la terre qu'il a porté pour faire le stupa ».

Des pratiques différenciées entre citadins et villageois

Si les représentations relatives au bouddhisme diffèrent en ville et dans les villages, les campagnes menées dans les années 1960 n'ont également pas eu le même impact sur les pratiques du bouddhisme. Quelques années après les purges, des moines venus de Luang Prabang se rendirent tous les cinq ans à la pagode de la ville de Phongsaly, et tâchèrent de transformer les pratiques inspirées du bouddhisme lü, jugé décadent. Ils s'emparèrent des livres relatifs aux cérémonies bouddhiques écrits en lü, pour les remplacer par d'autres, écrits en *tham* lao, et qui prescrivaient un ordonnancement différent des rites. Les quelques exemplaires en lü qui demeuraient encore dans la pagode furent emportés dans les années 1980. D'après l'*a:tja:n vat* de Phongsaly, des responsables du Département de la Culture à Vientiane arguèrent cette fois-ci que les livres étaient précieux et qu'il fallait qu'ils soient conservés en lieu sûr, à Vientiane. Faute de livres, la manière lü de réaliser les rituels se perdit peu à peu, et les moines de la pagode de Phongsaly s'inspirèrent alors des exemplaires lao qui leur avaient été remis. La ville de Phongsaly étant le centre religieux des villages environnants, récemment installés (qui ne possèdent pas forcément tous de pagode), l'empreinte du bouddhisme lao s'est donc trouvé renforcer dans cette zone. C'est également dans la ville de Phongsaly que, dans les années 1960, des séances de formation pour les moines et les novices des villages furent organisées. On leur demandait notamment de renoncer aux pratiques spécifiques au bouddhisme lü (notables à travers le code de vie des moines, la réalisation des cérémonies), de détruire leurs anciens livres, et de se conformer aux pratiques lao du Theravada. C'est au terme de ces séances que de nouveaux livres leur furent remis.

Nonobstant ces actions, la substitution des pratiques bouddhiques lao aux pratiques lü fut faible dans les villages. Plusieurs raisons peuvent expliquer ce relatif échec, qui contraste d'autant plus fortement avec le fait que cette entreprise fut couronnée de succès dans la ville de Phongsaly. Les moines venus de Vientiane, qui se rendirent régulièrement en ville, ne se hasardèrent plus dans les villages, difficilement accessibles car situés en dehors des axes routiers. Les exemplaires lü n'avaient pas tous été dérobés et les moines n'avaient remis que deux livres lao, "Matha 18" et "Matha 22", qui contiennent les règles de conduites que les moines et les novices étaient désormais censés suivre. D'autre part, les anciens, formés à "l'école lü" transmirent et formèrent les nouveaux moines comme eux-mêmes l'avaient été, faisant d'autant plus fi des nouveaux livres que certains de leurs villages étaient autrefois des centres religieux bouddhiques importants du *Müang* Phounoy.

Ses habitants en tiraient fierté de ce fait, et ils n'étaient nullement prêts à reconnaître qu'ils pratiquaient un bouddhisme "décadent". La résistance se fit ainsi passive, ou plus affirmée, selon les cas. Lorsque je m'enquis du sort des livres remis dans les années 1960, le moine du village de Samlang, embarrassé, déclarât qu'il les avait perdus : « ils ont du disparaître dans l'un des incendies qui ont touché le village », me dit-il d'un air évasif. Le moine du village de Thongpi, autrefois centre bouddhique important, fut plus virulent lorsque je lui posai la même question : « Ces livres ? Un tissu d'inepties ! Ai-je besoin de ceux de Luang Prabang pour savoir ce qui est correct ou pas ? ». Ainsi, dans la plupart des villages, les pratiques du bouddhisme restent celles prescrites dans les livres en lü, et l'influence des moines de Luang Prabang semble avoir eu assez peu d'effets.

Les purges visant à "rejeter les esprits dans la forêt" semblent en revanche avoir porté leurs fruits. Aujourd'hui, la plupart des villageois n'ont pas connu ces événements, ou étaient alors fort jeunes ; mais ils tiennent tous à peu près le même discours : « les pauvres étaient contents de ne plus avoir à faire de sacrifices. Ils ont cessé de nourrir les ancêtres des clans la même année qu'ils ont cessé de nourrir les ancêtres familiaux. Et quand ils ont vu que le fait de ne pas faire ces offrandes n'entraînait pas de problèmes, alors ils ont cessé d'eux-mêmes d'aller dans la forêt domaniale pour faire les rituels ». On se méfiera néanmoins de ce genre de discours, qui colle de trop près à la rhétorique utilisée par les membres du Parti. Tous les Phounoy ont en mémoire ces événements, et la menace d'une répression plane toujours dans les esprits : le passé lui-même n'est-il pas dangereux à évoquer ? De plus, la crainte des « espions » est encore très présente dans les villages. Dans les premiers temps de mon enquête, les villageois niaient avec force toute pratique religieuse en relation avec les esprits. Mais après plusieurs mois passés à leurs côtés, certaines langues se délièrent, même si les confidences étaient toujours accompagnées de supplications : « il ne faut pas le répéter ; il y a des espions »[1]. Dans d'autres villages, l'accueil était courtois jusqu'à ce que je m'intéresse aux « esprits » ; les visages alors se fermaient, le silence tombait et il fallait vite changer de sujet pour détendre une atmosphère devenue hostile. Oublier le passé, occulter les esprits : telle est la devise que les Phounoy semblent se donner face à l'étranger qui les questionne.

---

[1] J'ai moi-même été prise les premiers mois – et malgré mes explications et les documents officiels émanant de l'administration laotienne – pour une espionne chargée d'amasser des informations en vue de la reconquête par la France du village de Thongpi !

3. Le consentement Phounoy à ces "réformes" – éléments d'explication

Malgré le succès très relatif de l'imposition des normes du bouddhisme lao, l'arrivée des moines et des soldats dans les villages marqua le début d'une nouvelle ère religieuse, et sonna le glas des cultes aux esprits, du moins c'est ce qu'affirment les Phounoy. L'histoire récente montre ce que peuvent avoir de superficielles de telles transformations ; de sorte qu'à l'heure actuelle, la forme religieuse qui s'exprime le fait sur ces bases nouvelles. Dans les quelques années qui suivirent, non seulement le culte des ancêtres ne fut plus célébré comme autrefois, mais les villageois arrêtèrent également le culte régulier destiné à amener la prospérité pour les villages d'un domaine (*cf.* chapitre 6) ; les interdits claniques furent de moins en moins respectés, jusqu'à disparaître tout à fait. Il est remarquable de voir que nulle part ailleurs, dans le Nord Laos, de telles opérations ne furent menées avec autant de violence, et n'eurent autant de succès. Les Phounoy furent non seulement les principaux destinataires de cette entreprise "d'exorcisme", mais semblent aussi les plus réceptifs aux changements impliqués par cette campagne. Comment comprendre les raisons d'un tel succès ?

L'attitude des Khmou' et des Lü : contourner ou braver les interdits

D'autres populations de la province, également concernées par les campagnes religieuses, eurent des réactions bien différentes de celles des Phounoy. Quelques villages khmou' bouddhistes du district de Samphanh reçurent également la visite des moines lao. Un homme d'un de ces villages me raconta comment il quitta son village pour être soldat et comment, lorsqu'il y retourna en 1970 alors qu'il était en permission, il ne trouva plus l'autel aux esprits de la maison (un panier accroché au-dessus de la tête des dormeurs) : « les moines étaient venus et mon père avait jeté l'autel ». Les habitants du village ne renoncèrent pas pour autant à nourrir leurs ancêtres dans la maison : « L'année suivante, on s'était mis à disposer les offrandes pour nourrir les ancêtres sur une petite table basse », me dit mon interlocuteur avec malice.

Les Taï Lü, habitants des plaines et voisins des Phounoy, connus pour leur sacrifice du buffle à l'esprit du *müang*, continuèrent, sans être inquiétés, d'honorer ancêtres et esprits tutélaires du village ou du *müang* et ce, en dépit des opérations menées par les moines dans leurs villages. Certains allèrent même jusqu'à braver les émissaires du Pathet Lao venus mener ces campagnes, ce qu'ils aiment aujourd'hui à

évoquer avec force détails : « dans la bourgade de Boun Neua, me raconta l'un de ces hommes, on a fait, pour s'excuser auprès de l'esprit du *müang* de le déranger, une cérémonie si fastueuse que l'*a:tja:n* Kikeo[1] devint fou de rage. Il s'est énervé contre nous, alors nous avons fait comme si nous ne comprenions pas sa langue[2], et il est donc parti très vite ». Dans le village lü de Boun Taï, les habitants sont aujourd'hui tout aussi critiques et dubitatifs quant aux motivations des moines, et surtout de leur leader : « cet *a:tja:n* Kikeo n'est pas à prendre au sérieux. D'ailleurs, tout le monde sait qu'à Luang Prabang, il a plusieurs femmes ; il a eu un accident de voiture l'an dernier, et c'est une punition pour sa mauvaise conduite ! Ici, on a tout d'abord rejeté l'esprit du *müang*, comme il nous le disait. Mais au bout de quatre ou cinq ans, on a recommencé comme avant ; personne, dans le village, n'était content de ne plus avoir d'esprit protecteur du *müang* ». Qu'il s'agisse de rejeter l'autel aux ancêtres de la maison ou l'esprit tutélaire du *müang*, les actions menées par les moines ne semblent donc pas avoir eu d'échos, ni dans les villages lü, ni dans les quelques villages khmou' bouddhistes de la région.

On voit donc que si les récits lü et phounoy mettent également en scène la violence des membres du Pathet Lao face aux autels et aux spécialistes religieux, ainsi que le désarroi profond des villageois, ces deux populations se sont positionnées différemment face aux actions menées dans leurs villages. Si les Lü expliquent fièrement comment ils ont réussi à contourner, voire à ignorer superbement les interdits imposés, les Phounoy affirment aujourd'hui avoir eux-mêmes fait le choix d'un rejet des esprits. D'une contrainte, ils auraient donc fait un choix propre.

La position des Phounoy : obéir au pouvoir et accéder à la modernité

Il nous faut donc comprendre les raisons pour lesquelles les campagnes religieuses ont particulièrement bien "pris" dans les villages phounoy, alors que des actions similaires menées auprès des populations voisines restèrent sans grands effets. On a

---

[1] L'*a:tja:n* Kikeo était l'un des responsables laïcs les plus importants de la campagne religieuse menée à Phongsaly ; ce personnage a par ailleurs écrit de nombreux ouvrages sur le bouddhisme, cités notamment dans l'ouvrage de M. Zago (1972).

[2] Le taï lü est une langue taï comme le lao ; cependant quelques variations lexicales ajoutées à un fort accent, rendent parfois sa compréhension très difficile pour des locuteurs lao. Les habitants de Boun Taï ont apparemment joué sur cette différence pour feindre de ne pas comprendre leur interlocuteur.

vu que les villageois phounoy justifient ce rejet en expliquant que la "religion des esprits" (*sa:sana: phi:*) était trop coûteuse ; quant aux autorités du district ou de la province, elles mettent en avant le "progrès" (*phathana:*, L) que représenta cette purification des pratiques religieuses. C'est d'ailleurs ainsi qu'ils expliquent, rétrospectivement, l'initiative prise par le haut fonctionnaire phounoy, responsable des campagnes religieuses : « c'était pour faire avancer notre population sur la voie du progrès ». Notons toutefois que l'instigateur de ces opérations était originaire d'une famille pauvre, d'un clan "nouvellement arrivé" dans le village du Panya Soulinya, et qui, comme je le mentionnais dans la première partie de cette thèse, se trouvait de ce fait écarté de tout rôle influent dans le village. Il pouvait donc avoir eu intérêt à voir la fin de cet ordre social dont il était exclu. Quoi qu'il en soit, ce sont d'autres motivations qui sont données aujourd'hui comme étant les causes de ces transformations. Un responsable phounoy du département de la Culture et de l'Information de la province de Phongsaly me déclarait :

> « Moi, je trouve ça bien d'envoyer les moines et les novices dans les villages pour bouter les esprits hors de la maison, car c'est très dur de croire aux esprits. Si les Phounoy croient en même temps au bouddhisme et aux esprits, que vont-ils réellement croire? Il faut choisir l'une des deux religions, esprits ou bouddhisme, mais pas les deux à la fois. La loi dit qu'on est libre de choisir sa religion. Ce sont les Phounoy qui ont renvoyé les esprits en dehors des villages et ont choisi de croire dans le bouddhisme. S'ils veulent tout conserver de leur passé, cela fait trop de choses et ils ne savent pas comment faire. Au début, ils avaient pris les esprits et le bouddhisme ; mais alors, ils devaient réaliser une dizaine de fêtes par an, et il leur restait donc peu de temps pour cultiver leurs champs. C'était très pénible pour eux. C'est pour cela qu'ils ont choisi le bouddhisme et rejeté les esprits. Maintenant aussi, on connaît la technologie et l'écriture lao, on apprend le français et l'anglais. De plus, les Phounoy ont le bouddhisme ; les Akha ne l'ont pas, et cela nous rend plus intéressants qu'eux ».

Le fait que bouddhisme et culte aux esprits ne peuvent coexister est le principal argument des partisans du rejet des esprits. De plus, adhérer à un bouddhisme épuré de ses "superstitions", ce n'est pas seulement répondre aux attentes du pouvoir en s'engageant dans la voie du progrès, c'est aussi se distinguer des autres montagnards, et notamment de leurs voisins akha, adeptes des cultes aux esprits et jugés à ce titre « arriérés et stupides » ; c'est, en quelque sorte, se rendre semblables aux Lao, la population dominante du pays, en adoptant leurs pratiques mais aussi leurs représentations de ce que doit être la religion.

Les transformations du système religieux phounoy, que nous aborderons dans les chapitres suivants, apparaissent ainsi indéfectiblement liées aux représentations qu'ont les acteurs – de la société locale phounoy comme de la société lao – des différentes "religions" du Laos que sont le bouddhisme et les cultes aux esprits. Je tâcherai, dans les développements qui suivent, d'exposer le contexte religieux plus global dans lequel le système religieux phounoy s'est trouvé inscrit, en revenant sur les oppositions entre cultes aux esprits et bouddhisme au cours de l'histoire du Laos, puis en montrant le jeu de complémentarité et d'opposition entre ces deux "religions", tel qu'il est exprimé et vécu par les acteurs.

II. DU BOUDDHISME, DES ESPRITS ET DE LEURS RELATIONS

Le bouddhisme theravada – aussi appelé hinayana – caractérisé par son canon en langue pāli, le Tipitaka, est pratiqué en Thaïlande et au Laos mais aussi au Cambodge, au Sri Lanka, en Birmanie. L'implantation du bouddhisme en Asie du Sud-Est est peu connue, en raison de l'absence de sources sur la question (Bizot, 1998 : 221) et parce que trois courants religieux s'y sont succédés, ou ont même parfois coexisté : le Shivaïsme, le Theravada et le Mahayana (Massein, 2000 : 1033). M. Zago (1972 : 24) a tenté de résumer l'expansion du bouddhisme vers la péninsule indochinoise en quelques étapes principales. Il y aurait eu, au 3e siècle ap. J.C., une première vague de diffusion de bouddhisme theravada en Asie du sud-est depuis l'Inde, ce dont témoigneraient les plus anciens vestiges archéologiques. Puis, avec la formation de royaumes indianisés (môn, khmer), prévalurent à leur cour des cultes brahmaniques, ainsi que certaines conceptions shivaïques de la royauté ; toutefois, selon M. Zago, le bouddhisme conserva probablement quelques adeptes. Vers le 8ème siècle, avec le roi cambodgien Jayavarman VII (1181-1218), un bouddhisme de forme mahayana atteignit, dans la péninsule, un grand développement. Puis le courant bouddhiste du Theravada se propagea depuis Ceylan jusqu'en Birmanie (12ème siècle) et, de là, au Siam et au Cambodge (13ème siècle). La constitution de puissants royaumes taï au Siam favorisa ensuite l'expansion du bouddhisme du Theravada vers les principautés de Vientiane et de Luang Prabang, qui étaient alors sous la souveraineté de la

principauté de Sukhot'ai[1]. C'est réellement au 14ème siècle, avec le début d'une action missionnaire bouddhique en provenance du Cambodge, que le bouddhisme s'installe en profondeur chez les populations taï. En 1358, notamment, une mission bouddhique s'installe à Louang-Prabang et y apporte les textes religieux (vinaya) ainsi que la statue du Bouddha connue sous le nom de Phra-Bang, qui donnera son nom à la ville. Les princes taï paraissent tous, selon M. Zago, « non seulement bouddhistes, mais ardents adeptes, propagateurs et défenseurs du bouddhisme hinayana » (1972 : 29). Enfin, c'est au 17ème siècle que le bouddhisme lao atteint sa période d'apogée, sous le règne du roi Soulinya Vongsa.

Dans une importante partie de la Péninsule, le bouddhisme theravada devint donc la religion d'un ensemble de populations de langue taï, organisées en principautés. Les pratiques du bouddhisme, parce qu'elles s'inscrivirent sur des socles religieux, politiques et sociaux qui n'étaient pas identiques, prirent des formes différentes selon les populations (Taï Lü, Khün, Taï Neua, Phouan et plus généralement les populations taï établies aux confins du Laos, de la Chine et de la Birmanie). Ces différences, au sein des communautés monastiques, furent essentiellement marquées, non par des questions doctrinales, mais par les codes disciplinaires, telles que la manière qu'ont les moines de se vêtir, de faire la quête de nourriture, de se nourrir : « dans le Nord [de la Péninsule], par exemple, les communautés se distinguent encore de façon notoire par des règlements archaïques, complètement étrangers au Vinaya des Theravadin » (Bizot, 1998 : 222). Dans le cas plus précisément du Nord Laos, sans chercher à présenter de manière exhaustive ce qui distingue le bouddhisme lü de celui des Lao, on verra cependant, au fur et à mesure de cette partie, que ces différences résident principalement dans des codes disciplinaires, ainsi que dans certaines pratiques rituelles, que j'analyserai plus loin.

1. Les groupes minoritaires non-taï : de rares cas de conversion

Le bouddhisme n'a pas fait l'objet d'un prosélytisme marqué au-delà des limites du monde des plaines. Au Laos, les groupes montagnards qui, au contact de leurs voisins taï, se sont convertis au bouddhisme, sont peu nombreux : ce n'est le fait que de quelques petits groupes tels que les Sö au sud du pays, et les Kasak, près de la ville

[1] Sur l'introduction du bouddhisme dans le royaume de Lan Xang, voir aussi M. Stuart-Fox (1998).

de Luang Prabang[1]. Dans la région de Luang Namtha, K. Izikowitz évoquait un village khmou' dans la région de Luang Namtha dont les habitants se seraient convertis au bouddhisme à une époque indéterminée ; il précisait cependant : « *as far as I know they are the only Buddhists apart from the Taï* » (1962 : 75). Ces groupes, convertis de longue date au bouddhisme au Laos ou en Thaïlande, sont généralement des groupes de langue austroasiatique, premiers occupants des terres, qui étaient localisés à proximité des centres des *müang* taï : c'est ainsi le cas des Lu'a (ou Lawa) résidant autrefois près de la principauté de Chiang Mai[2], ou des Plang, reconnus comme premiers occupants des terres par les Taï Lü fondateurs de la principauté des Sipsong Panna (sud Chine). Ainsi que le remarque M. Stuart-Fox, « *in the hills, animist rites and beliefs remained largely unchallenged. Only those minority groups living in close proximity to Lao centres came to adopt the dominant religion and culture as a mean of achieving some measure of social acceptance* » (1998 : 55). Dans les faits, le bouddhisme et les cultes aux esprits, ont été – et sont toujours – en interaction permanente, au point qu'il est difficile de les séparer et de parler de différents systèmes religieux.

Si les échanges entre les groupes bouddhistes et non-bouddhistes ont pu influencer durablement leurs systèmes religieux respectifs, cette interpénétration entre bouddhisme et cultes aux esprits a pu, à certains moments de l'histoire du Laos, gêner les tenants d'un bouddhisme « pur » ou, à l'époque contemporaine, ceux qui étaient partisans du bouddhisme comme instrument de construction d'une identité nationale. Au cours de l'histoire des principautés taï, les cultes aux esprits que réalisaient les populations bouddhistes ont notamment fait l'objet de tentatives de suppressions, ou de modifications sur le modèle alors admis à la Cour. A travers les relations entre bouddhisme et cultes aux esprits, certains types de rapports entre les groupes dominants et ceux minoritaires, situés au marges des principautés, se profilent, et c'est cette lecture qui intéresse en particulier mon propos. Tout se passe en effet comme si la plasticité du système religieux phounoy (changeant en fonction des vicissitudes du pouvoir dominant) résultait du fait que l'identité phounoy se construit par rapport au pouvoir extérieur dominant. Il s'avère donc nécessaire de comprendre comment bouddhisme et cultes aux esprits sont actuellement connotés dans la société laotienne et de quelle histoire ces connotations sont les fruits.

---

[1] F. M. Lebar, G. C. Hickey, & J. K. Musgrave (1964 : 152).

[2] Voir G. Condominas (1980*a* : 240) et S. Tanabe (2000 : 295).

2. Bouddhisme et cultes aux esprits : une relation ambiguë

Au moment où le bouddhisme prend au Laos un certain essor (notamment avec l'apparition du royaume de Lan Xang, au milieu du 13ème siècle), ses propagateurs ne cherchent pas nécessairement à le substituer aux pratiques locales. Sous l'instigation des plus zélés ou des plus convaincus, ces cultes seront combattus mais ne disparaîtront pas. Comme le souligne F. Bizot, « on n'a pas cessé d'oublier que ces usages et ces idées arrivèrent, pour une très grande part, dans la péninsule avec le bouddhisme, qu'ils lui permirent de s'implanter rapidement et sans heurts chez des populations dont les représentations et les croyances étaient proches des siennes, que ce sont eux qui furent à l'origine de cette fabuleuse acculturation qualifiée de "syncrétisme", qui a fait toute la richesse, la souplesse, de la religion vivante du Bouddha depuis des siècles en Asie du Sud-Est » (1998*b* : 22). Il y aurait donc eu une collusion forte entre les cultes aux esprits et le bouddhisme, l'un et l'autre se superposant : « il est fort probable, remarquait par exemple C. Archaimbault, que les gardiens du nouveau culte étaient choisis parmi ceux de l'ancien et cela d'autant plus facilement que les génies locaux, assimilés par le bouddhisme, devenaient eux-mêmes protecteurs des marques ou dépôts sacrés » (1973*a* : 7). Le plus souvent, apparaissait une hiérarchisation des pratiques rituelles, le bouddhisme occupant une position dominante. L'incorporation des cultes aux esprits par le bouddhisme était un fait qui s'intégrait alors dans un mouvement plus général, à savoir l'intégration des populations montagnardes – généralement de langue austroasiatique – à l'intérieur des principautés érigées par les populations taï.

Le fait que les esprits des premiers habitants de ces territoires, conquis et transformés en principautés taï, furent intégrés aux rituels de cour par les souverains taï a été largement traité par la littérature sur les anciennes principautés taï. Cette intégration des esprits des premiers occupants aux rituels taï et bouddhiques a été notamment observée par C. Archaimbault qui notait que la cérémonie du T'at de Luang Prabang comportait jadis « une circumambulation rituelle au t'at de P'u Muet, au nord de la cité, au delà de la Nam K'an, "limes" relevant d'un génie chtonien nommé "maître du sol" et considéré comme l'ancien chef des Kha (autochtones) » (1973*b* : 34). Ces exemples d'intégration sont loin d'être circonscrits aux seuls rituels de cour ; d'autres cas montrent que, dans des contextes pluriethniques, les populations taï reconnurent une prééminence rituelle aux premiers occupant, notamment l'accomplissement des rites aux esprits protecteurs du territoire.

K. Nimmanhaeminda relate ce type de relation entre les Lawa et les Taï du royaume de Lanna : « *while the Thai held the reins of government the Lawa enjoyed complete freedom to follow their ways and to observe their traditions and customs. The Thai participated in performing the rite of slaughtering buffaloes to worship the ancestral spirits in accordance with the faith of the Lawa, being mindful that it was in the Lawa spirits that the guardian powers lay* » (1967 : 201). G. Condominas note également que « les Lao Yuans actuels de Chiang Maï reconnaissent d'ailleurs l'antériorité des Lawa, soit à propos des relations entre les deux groupes, soit dans les cultes rendus aux Génies du Sol » (1980*a* : 245). Dans d'autres cas, les Taï s'accaparèrent progressivement la conduite de ces cultes : « les ancêtres des Plang rendaient un culte aux génies qui étaient reconnus par les Lü comme les véritables possesseurs du territoire. En conséquence, les Lü leur rendent le même hommage que les autochtones tout en respectant les droits les plus anciens que ces derniers possèdent envers les génies locaux » (Spangemächer, 1999 : 308).

En dépit de ces interpénétrations, il y eut bien une suprématie du bouddhisme et de l'ordre établi par les populations taï. Tout d'abord, l'intégration des esprits des populations non-taï ne fut pas, pour les groupes taï bouddhistes, une reconnaissance *per se* mais plutôt le moyen, à travers un espace rituel, de construire la place et le rôle de chaque groupe. Le roi, représentant du bouddhisme et vivant physiquement au cœur du royaume qu'il gouvernait, était au centre du culte. Dans son environnement immédiat, la ville, puis les villages de la plaine, abritaient des populations taï/lao et bouddhistes, tandis que plus on s'éloignait de ce centre, plus l'habitat était occupé par des populations, montagnardes et non bouddhistes qui, vivant à la périphérie du royaume, étaient de ce fait exclues des cérémonies. L'espace religieux et l'espace social se recoupaient alors. C. Archaimbault donne un exemple de ce pouvoir centralisateur et civilisateur du Bouddhisme, à partir de l'observation d'un jeu de balle, le Ti-K'i, pratiqué à l'occasion de certaines cérémonies religieuses. L'auteur montre comment les deux groupes mis en compétition représentent d'un côté, les premiers occupants, les esprits, les administrés, et de l'autre côté, les nouveaux venus, le Bouddha, les administrateurs. Le jeu se solde invariablement par la victoire du premier groupe : « A Ban Keun comme à Vientiane, le Ti-K'i développe un scénario et retrace une genèse, soit celle d'une exploitation établie sur une terre propriété du génie, soit celle d'un royaume qui, gagné sur la brousse, la campagne, habitat des génies locaux, est recréé périodiquement par la victoire du Dharma » (Archaimbault, 1973*a* : 12). L'intégration des autochtones et des génies au côté des nouveaux venus et de la religion bouddhique dans le culte ne signifie pas alors la pleine

reconnaissance des premiers, mais plutôt la prééminence des seconds dans l'ordre sacré et social. Si le Ti K'i « laissait place à la brousse, aux autochtones et à leurs cultes locaux, c'était en vue du débroussaillement, de l'établissement d'un droit royal et divin reconnu par la population elle-même », poursuit C. Archaimbault (1973b : 42).

Si donc, une certaine dichotomie pouvait être instaurée entre les cultes aux esprits et le bouddhisme, c'était, dans le contexte de relations interethniques, en marquant l'infériorisation des premiers, ce qui établissait la puissance des tenants du second. Il n'en demeure pas moins que les populations taï bouddhistes[1] pratiquaient elles aussi de nombreux cultes aux esprits, et que la dialectique entre les cultes aux esprits et le bouddhisme prit également une place importante au sein même des pratiques religieuses de ces populations. En de nombreux endroits, nous dit P.-B. Lafont (1968 : 15), le bouddhisme intégra les cultes locaux en son sein en les coiffant d'un stupa, en les transformant en « empreinte du pied du Bouddha », en les intégrant dans l'enceinte des pagodes, et assimila certaines génies en les plaçant dans son panthéon, sous les ordres de ses divinités majeures ou subalternes. Le culte des esprits territoriaux (le *phi müang*, esprit tutélaire de la principauté dans laquelle vivait la communauté) fut officialisé, et placé sous le patronage du roi. Les gouverneurs de chaque principauté recevaient ainsi chaque année une somme d'argent en vue d'organiser les cérémonies destinées à ces esprits[2].

La relation entre culte aux esprits/religion bouddhique a pu, à certaines époques et dans certains contextes, prendre des formes plus dramatiques que celles exposées précédemment. Certes, les cultes aux esprits se sont progressivement trouvés mêlés, lors des rituels, au bouddhisme, pour peu à peu former un complexe religieux identifié comme bouddhique ; cependant, les tenants d'un bouddhisme "pur" ou "originel", en dissociant ces aspects, tentèrent à maintes reprises de combattre les cultes aux esprits.

---

[1] Notons qu'il existe certaines populations taï qui ne sont pas bouddhistes, telles que les Taï Dam, Taï Deng, Taï Khao, populations qui sont généralement localisées dans le nord du Laos ou dans le Nord-ouest du Vietnam.

[2] Thierry (1981 : 446).

3. Epurer le bouddhisme des « cultes aux esprits »

M. Stuart-Fox rappelle que l'introduction du bouddhisme, sous le règne de Fa Ngoum, au 14ème siècle, se heurta tout d'abord aux pratiquants des cultes aux esprits (1998 : 52). La reine, notamment, intervint pour aider à la conversion au bouddhisme par l'envoi de missions, souffrant de voir « tant d'ignorance dans le peuple livré au culte des esprits » (Zago, 1972 : 31). Les activités missionnaires introduisirent l'enseignement du bouddhisme jusque dans les villages les plus reculés, leur apportant un cycle de cérémonies qui intégraient, tout en les transformant largement, les représentations liées au monde des esprits (Stuart-Fox, 1998 : 54). Ces missions n'étendirent néanmoins pas leurs activités aux villages d'ethnies autres que lao. Quelques décennies plus tard, les cultes aux esprits furent de nouveau combattus par le roi Phothisarat qui, désirant purifier le bouddhisme, ordonna la démolition des autels destinés à cet usage. A partir de cette période, l'histoire des royaumes taï, et de Luang Prabang en particulier, continuera d'osciller entre des phases de durcissement envers les cultes aux esprits et de longues périodes de répit, au point que la tension entre religion des esprits et religion bouddhique apparaît comme un principe du complexe religieux lao[1]. C'est tout particulièrement lors des changements politiques, dans les périodes de transition entre deux régimes, que les attaques contre les cultes aux esprits se firent particulièrement virulentes. Ainsi, pour ne parler que de l'histoire récente, lors de la mise sous protectorat du Laos, les autorités coloniales encouragèrent un renouveau bouddhique en favorisant la reconstruction des pagodes et l'instruction religieuse, avec l'idée que « le renouveau profitera aux populations en les libérant des croyances qui les oppriment »[2], c'est-à-dire des cultes aux esprits. De même, en 1947, c'est-à-dire durant la période d'indépendance, le bouddhisme fut promu religion d'Etat, ce qui fut accompagné de sa plus large diffusion à travers le pays : « en certains endroits l'on élève des pagodes au milieu de l'indifférence de populations non bouddhistes ou malgré leur désir contraire » (Zago, 1972 : 40).

---

[1] Cette tension a pu également être, à certaines époques, en défaveur du bouddhisme. D'après P.-B. Lafont, à la suite des invasions ho et siamoises au 19ème siècle, les cultes aux esprits prirent une vigueur nouvelle, car la population imputa ses malheurs à l'abandon des croyances ancestrales (1987 : 531). C'est aussi, en 1968, les paroles de l'esprit du prince Khamdeng incarné dans une médium lors du rite aux esprits tutélaires de la principauté de Luang Prabang : « [la situation du pays est] pire qu'avant, vous changez, vous ne respectez plus les rites anciens », dit le Prince aux hommes qui le questionnent (Doré, 1973 : 120)

[2] Malpuech ; *op. cit. in* M. Zago (1972 : 38).

La période où ces attaques furent les plus virulentes demeure sans conteste les années suivant la prise du pouvoir par les révolutionnaires du Pathet Lao.

La période révolutionnaire : la promotion du bouddhisme comme religion d'Etat

Si, en Chine et au Cambodge, les communistes s'attaquèrent aux institutions religieuses en entreprenant la destruction de monastères et des pagodes ainsi que la sécularisation forcée, voire le meurtre des moines, la transition fut moins brutale au Laos. Le point de vue des autorités du Parti Populaire et Révolutionnaire Lao était double : il s'agissait, d'une part, de saper la légitimité de l'ancien régime traditionnellement confirmée par le bouddhisme et, d'autre part, de construire une nouvelle idéologie justifiant leur propre exercice du pouvoir politique. Un argument couramment avancé par certains membres du Pathet Lao – soutenus en cela par quelques moines – fut que le bouddhisme et le socialisme partageaient finalement une même vision du monde, à savoir un idéal de progrès social. Le *Sangha* ("la communauté monastique") comme groupe d'hommes vivant et travaillant ensemble sans propriété individuelle, se rapprochait de l'idéal marxiste d'une future société communiste, dans laquelle chaque personne travaillerait selon ses capacités et recevrait selon ses besoins (Stuart-Fox, 1996 : 96). Le Pathet Lao, en se présentant comme le garant du respect des valeurs culturelles traditionnelles lao face au matérialisme et à la corruption occidentale, réussit à emporter l'adhésion de nombreux membres du *Sangha*. Le bouddhisme fut ainsi adapté aux besoins du jeune Etat marxiste et de ses dirigeants, jusqu'à en devenir un instrument de promotion (Stuart-Fox, 1996 : 65)[1].

Le Parti décida alors de forger une communauté religieuse bouddhique qui soit en parfaite adéquation avec la promotion d'une identité nationale et socialiste. Le *Sangha* fut donc réorganisé : son statut d'organisation hiérarchique, largement autonome, fut supprimé, et le mode de vie de ses moines transformé. Ces derniers, considérés comme des parasites, durent, à partir de 1975, produire une partie de leur nourriture[2].

---

[1] Sur l'évolution du statut du bouddhisme depuis 1945, voir aussi Stuart-Fox et Bucknell (1982).

[2] Dans un premier temps, le Parti avait décidé que les moines devaient également pourvoir au riz qui formait la base de leur alimentation, mais devant le mécontentement de la population lorsque le gouvernement voulut supprimer les offrandes quotidiennes de riz aux moines faites par les

Ils furent également invités à participer activement aux campagnes d'action sociale du gouvernement (lutte contre l'analphabétisme, enseignement dans les zones privées d'instituteurs, soins par la médecine traditionnelle etc.) et à se joindre aux séminaires d'enseignement politique du marxisme (Lafont, 1990 : 160)[1]. Certains moines, n'acceptant pas l'intrusion de l'Etat dans le *Sangha*, défroquèrent ou s'enfuirent en Thaïlande. En 1970, le Pathet Lao donna une nouvelle impulsion aux pratiques bouddhiques, notamment en encourageant l'ouverture de centres de méditation, en développant l'éducation religieuse et en lançant de vastes campagnes de conversion (Stuart-Fox, *ibid.*) ; on a vu que la province de Phongsaly joua pour ces campagnes de conversion un rôle précurseur puisqu'elles y débutèrent dès les années 1960. La réalisation de ce programme s'appuya notamment sur la participation de la communauté monastique. Les moines – volontaires ou non – furent incités à suivre des séminaires de rééducation politique afin d'adopter les attitudes "progressistes", attitudes qu'ils devaient ensuite diffuser auprès du peuple, en même temps que les décisions et les directives du Parti.

En effet, au fur et à mesure que le Pathet Lao recourrait davantage au *Sangha* pour asseoir son idéologie dans le pays, il lui imposa progressivement sa propre vision du bouddhisme, et la façon dont ce dernier devait être conduit dans le pays. Cette attitude répondait en fait à deux attentes de la part du Pathet Lao : d'une part, établir de façon radicale une coupure d'avec "l'ancien" bouddhisme (dont nombre de rituels étaient liés à la royauté), et d'autre part, de rejeter tout ce qui pouvait faire obstacle à la constitution d'une nation socialiste et "moderne" (c'est-à-dire ce qui, dans le champ religieux bouddhique, avait trait aux croyances en des entités surnaturelles). Le 30 juin 1976, la Ligue Nationale des bouddhistes lao faisait ainsi la déclaration suivante : « *In the social field, the Association will defend all fine customs and habits of the people and the good morality of religions, while eliminating superstitious practices and all other social evils left behind the old regime (...) The spread of Buddhist morality must accord with the line and policies of the Laos People's Revolutionary Party...* » (Evans, 1998 : 61). Afin d'obtenir une religion nationale débarrassée de tout élément jugé irrationnel, les enseignements dispensés par les moines aux laïcs furent transformés, et les cérémonies religieuses

---

laïcs, cette décision fut supprimée (Lafont, 1990 : 159).

[1] Sur les réformes relatives aux transformations du mode de vie de la communauté monastique, voir aussi M. Stuart-Fox (1996 : 103-106).

bouddhiques furent soumises au contrôle du pouvoir étatique : suppressions des chants et des danses considérés comme des manifestations occidentales dégradantes, interdictions des dons en argent aux moines (perçus comme des freins au développement économique), impossibilité de célébrer les fêtes bouddhiques sans l'accord préalable des responsables politiques des localités etc.[1]. Enfin, le pouvoir combattit systématiquement ce qu'il estimait être les superstitions et autres pratiques animistes présentes dans le bouddhisme. Les cadres du Parti tournèrent aussi en dérision certaines croyances relatives au bouddhisme : par exemple, en faisant savoir que l'exploration de l'espace avait permis de démontrer l'inexistence des paradis bouddhiques, et que la perforation profonde des puits de pétrole déniait, de la même façon, toute existence des enfers (Stuart-Fox, 1996 : 97).

Dès la fin de l'année 1979, l'attitude du Parti face au bouddhisme s'adoucit et les cérémonies bouddhiques ne firent plus l'objet d'un contrôle aussi strict que les années précédentes. De plus, elles furent désormais perçues comme l'expression d'une culture populaire. Ce renouveau du bouddhisme lao apparut peu après les réformes économiques initiées en 1979 et accélérées en 1986 ; grâce à la prospérité du monde citadin, des sommes importantes furent consacrées à la rénovation des pagodes et à l'érection de monuments bouddhistes, manifestations de la volonté des laïcs d'acquérir des mérites (Evans, 1998 : 61-62). Aujourd'hui, les cadres du Parti font acte de présence et marquent leur dévotion lors des différentes cérémonies, et une tolérance de plus en plus grande est donc manifestée à l'égard du bouddhisme, comme apparemment, à l'égard de la religion en général, mais selon le point de vue exprimé par le Parti : « Sous ce régime, chacun a le droit de pratiquer la religion qu'il désire. Mais soyez vigilants, soyez attentifs. Ne croyez pas n'importe quoi. Choisissez une croyance solidement établie dont les fondements sont logiques »[2]. Ce type de discours vise donc toujours la "religion des esprits". G Evans note ainsi la permanence des attaques contre les esprits tout au long des deux dernières décennies : « *Ajaan Phimpo had been arrested in 1987 because he spoke of spirits, thevadas and gods, and because people were making claims that he could "fly"* » (1998 : 64). En 1989, lors d'un colloque du *Sangha* à Vientiane, il fut également rappelé que l'Association

[1] Pour plus de détails sur l'impact du Pathet Lao sur les cérémonies bouddhiques, voir M. Stuart-Fox (1996 : 101-102), et G. Evans (1998 : 58-62).

[2] Déclaration du leader du mouvement radical bouddhique, Maha Khamtan Thepbouali, en 1982 ; *op. cit. in* Evans (1998 : 62).

Nationale des Lao Bouddhistes s'opposait définitivement aux « croyances superstitieuses » dans les esprits (*ibid.* : 64).

Les représentations de la population majoritaire relatives aux pratiques religieuses

Selon le recensement de 1995, 65% de la population du Laos se déclare bouddhistes, 33% animistes, et 1% sont chrétiens[1]. Dans leur grande majorité, les bouddhistes se déclarent d'identité lao (52% de la population), ou appartiennent à quelques groupes de langue taï, comme les Taï Lü ou les Taï Phouan. Le bouddhisme est donc, dans l'ensemble, la religion du groupe majoritaire et dominant dans le pays. Rappelons que, au Laos, la population distingue deux principaux types de "religion" : le bouddhisme theravada (*sa:sana: phut*, "la religion du Bouddha"), et la "religion des esprits" (*sa:sana: phi*). Les groupes bouddhistes mettent en avant le fait de pratiquer une religion qui leur semble être universelle : être bouddhiste est, pour ces derniers, l'indice d'une certaine sophistication et ce, tout particulièrement en contraste avec les groupes non-bouddhistes, ceux qui pratiquent la *sa:sana: phi*, signe d'un certain archaïsme, voire d'une grande naïveté.

Cette opposition entre les cultes aux esprits et le bouddhisme se teinte néanmoins de certaines nuances. Les Lao attachent à l'idée de *sa:sana: phi* tout un ensemble de stéréotypes se rapportant aux populations montagnardes : ces dernières sont perçues comme grandes destructrices de forêts (du fait qu'elles pratiquent l'essartage), composées d'individus rustres, sans écriture, aux langues inintelligibles, vivant aux marges du monde civilisé (que représentent la ville, la plaine, et la pagode). Il est ainsi significatif que les populations taï non-bouddhistes (Taï Dam, Taï Deng, etc.) vivant en plaine de la culture du riz inondée ne soient pas considérées de la même façon que les non-bouddhistes montagnards. A travers la connotation négative attachée à la *sa:sana: phi*, c'est donc davantage, semble-t-il, un mode de vie, voire une origine ethnique, qui est dévalorisé plutôt que les pratiques religieuses elles-mêmes. Aujourd'hui, de nombreux groupes montagnards et non-bouddhistes s'installent de plus en plus dans les villes et les vallées, que cela soit de leur plein gré ou sous

[1] Chiffres issus du *Results from the Population Census 1995* (1995 : 14).

pression gouvernementale[1], mais ils n'en continuent pas moins d'être considérés avec une certaine condescendance. Ainsi, le village de Sangveuïl, à Vientiane, est composé pour moitié de familles lao, et pour moitié de familles phounoy installées là depuis une quarantaine d'années. Si ces Phounoy se disent bouddhistes et ont adopté le mode de vie des Lao, le village est néanmoins divisé nettement en deux aires, correspondant aux deux groupes, et les Lao du village désignent systématiquement leurs voisins phounoy, comme des « Lao Soung ["Lao des hauteurs", terme désignant habituellement des populations Hmong, Yao ou Akha] pratiquant la *sa:sana: phi* ».

L'attitude des Lao est par ailleurs marquée d'une certaine ambivalence. S'ils dévalorisent des groupes jugés arriérés en raison de leurs pratiques religieuses, dans le même temps, on reconnaît généralement à ces populations – et particulièrement aux Khmou' – la particularité de posséder des esprits très puissants et on estime forts dangereux leurs sorciers, auxquels on a d'ailleurs parfois recours en cas de problèmes. Dévaloriser les pratiques religieuses des populations non-bouddhistes n'empêche donc pas de croire en l'existence des esprits, et il était pour moi frappant d'observer que les Lao étaient ainsi l'un des rares groupes du pays à s'exprimer librement à ce sujet. Pour G. Evans, ce fait résulterait de l'action de l'Etat : « *While various forms of "superstition" now flourish in civil society, discussion of it is systematically excluded from the state-controlled media. This is especially true, for example, of ethnic minority practices of spirit worship. Discussion of similar practices encompassed by Buddhism sometimes sneak through because an ethnocentric Lao cultural state apparatus does not recognize its own practices as "superstitious"* » (1998 : 75). Les Lao, lorsqu'ils partent dans des lieux inconnus, ou dans des endroits considérés dangereux comme les forêts, redoutent également les multiples esprits qui ne manqueraient pas de les assaillir s'ils ne se garantissaient de leurs méfaits par une parole magique, un talisman béni par un moine, un feu allumé en pleine nuit et dans lequel on jette du piment etc. En dehors de ces circonstances, les esprits de la rizière, de l'eau etc. sont régulièrement honorés à différents moments du cycle agricole.

Mais pour les Phounoy, qui ignorent ce dernier trait de la population majoritaire, absente de la province, le bouddhisme de ces derniers est toujours conçu tel que le Parti le leur décrivait dans les années 1960 : exempt d'esprits, auxquels seules des populations stupides peuvent encore croire[2]. La honte d'avouer une quelconque

---

[1] Sur les déplacements de population dans le Laos contemporain, voir Y. Goudineau (2000).

[2] Dans les premiers temps de mon enquête, j'avais pour assistant un jeune lao originaire de Luang

croyance relative aux esprits est ainsi très vivace dans les villages phounoy. Pratique du bouddhisme et pratiques liées aux esprits semblent ainsi être conçues comme antithétiques ou, du moins, apparaissent comme telles dans les discours portant sur ces deux "religions". Les moines ou les novices peuvent, par exemple, à l'instar de certains spécialistes dans le village, soigner certains maux dont l'origine est attribuée aux esprits[1].

Le rejet des pratiques non-bouddhistes par les autorités administratives de la province de Phongsaly est encore très vif. Dans le district de Boun Neua, malgré les interdictions répétées des autorités du district, les familles du village taï lü de Maï continuaient d'aller déposer régulièrement des offrandes devant l'autel à l'esprit du *müang* jusqu'à ce que, en 2000, le chef du village de Maï, zélé membre du Parti, fasse sauter, à l'aide d'explosifs, ledit autel. Dans le district de Phongsaly, en 1998, une O.N.G. française, le PDDP, se trouva confrontée à un problème similaire. Ayant engagé une étude socio-économique du district de Phongsaly, le consultant, lors d'une restitution orale en présence des autorités de la province, donna quelques éléments de l'organisation religieuse phounoy et mentionna notamment le nom de l'officiant, "tjaotjam". Ce fut aussitôt un tollé général dans l'assistance ; les autorités, courroucées, se levèrent et protestèrent qu'il ne s'agissait là que de mensonges, que les esprits avaient disparu depuis longtemps des villages phounoy et qu'il ne pouvait être question de *tjaotjam* aujourd'hui dans les villages du district[2]. Ce phénomène n'est pas circonscrit à la seule province de Phongsaly. De nombreuses populations dissimulent aujourd'hui autant qu'elles le peuvent, tout ce qui a trait à ces

---

Prabang. Celui-ci se montra surpris des réticences des Phounoy à parler des esprits, et engagea plusieurs fois la conversation sur ce sujet, en relatant certains rites de son village d'origine. Les villageois se montrèrent tout d'abord très sceptiques, certains allant même jusqu'à clamer que j'avais certainement payé mon assistant pour qu'il raconte un tel tissu de mensonges.

[1] Un jour, le grand-père La Thongpi souffrait des yeux. Son beau-fils, ordonné moine deux années auparavant, s'empara d'un couteau et entreprit de passer doucement la lame sur la paupière du malade en soufflant dessus dans le même temps. La confusion du jeune moine fut très visible quand je lui demandais ce qu'il faisait. Ce n'est qu'après que ce dernier ait quitté la pièce, que l'ancien chuchota que le moine avait essayé de faire fuir les esprits de l'eau (*lang dat*) et de la forêt (*chichong dat*) qui étaient responsable de sa douleur (« si l'esprit refuse de partir, le couteau le coupe et le détache ainsi du malade »). Selon le grand-père, son beau-fils avait honte de s'occuper des esprits « parce qu'il est moine et qu'il est bouddhiste ».

[2] Communication personnelle d'O. Ducourtieux, alors chef du Projet de Développement du District de Phongsaly (PDDP).

représentations honnies par le Parti[1]. Il en est de même des Phounoy, qui gardent encore en mémoire les répressions menées à l'encontre des cultes aux esprits et dissimulent tout ce qui a trait à ces cultes.

Conclusion

Au niveau des principautés taï, puis à l'échelle des Etats contemporains, la volonté de réaffirmer un bouddhisme purifié de toute croyance non orthodoxe s'établit à différents moments de l'histoire de ces formations politiques, particulièrement – on l'a vu – à des moments de rupture, de changements dans l'exercice du pouvoir. Ces moments ne sont peut-être pas anodins. Plus qu'une mission civilisatrice, et davantage que la volonté de purifier les pratiques religieuses bouddhiques, il semble que ces mouvements aient eu pour fondement la peur de l'irruption de la non-civilisation dans le groupe (cette non-civilisation ou sauvagerie étant incarnée à l'extrême par les populations d'essarteurs, minorités non-taï, habitants des marges et non-bouddhistes). Ecarter les cultes aux esprits, purifier le bouddhisme, c'était donc, quelque part, réinscrire en profondeur la société dans la "culture". Il est à cet égard significatif que ces réformes n'aient tout d'abord concerné que les seuls "civilisés", à savoir les habitants des *müang* lao ou taï ; la principale opposition étant alors celle établie entre le bouddhisme et les cultes aux esprits.

Lorsque l'ensemble de la population lao fut convertie, cette tension ne se situa plus tant entre des systèmes religieux différenciés ("religion du Bouddha", "religion des esprits"), mais au sein d'un même système, les tenants d'un bouddhisme "pur" souhaitant purger ce dernier de ses aspects considérés comme les moins orthodoxes. Ce fut finalement davantage le bouddhisme qui fut l'objet de corrections, modifications, décrets, volontés de purification, que les cultes aux esprits. Les impacts de ces tentatives furent tout d'abord inexistants auprès des populations des marges des royaumes ; d'une part, un nombre infime de ces minorités montagnardes étaient bouddhistes, d'autre part, tant que les organisations territoriales et

---

[1] Les mêmes observations ont été faites par Natacha Collomb chez les Taï Dam (province d'Oudomxay) et par Grégoire Schlemmer chez les Taï Deng (province de Sam Neua). Les personnes interrogées à propos des esprits niaient dans un premier temps leur existence, arguant qu'il s'agissait là des croyances anciennes, révolues, ridicules et contraire au progrès social ; l'observation participante permettait de constater que les cultes niés étaient toujours pratiqués [communications personnelles].

administratives furent celles des principautés ou royaumes, lesdites minorités demeurèrent physiquement et juridiquement aux marges de ces domaines. Avec la formation des Etats contemporains, les populations des marges furent définitivement intégrées et, consécutivement, ne purent échapper aux réformes et aux lois, notamment celles relatives aux purges religieuses, promulguées dès les années 1960 par le nouveau pouvoir communiste.

Dans ce contexte, l'attitude des Phounoy et leur rejet des esprits doivent autant à leur désir de se conformer aux attentes du pouvoir dominant ("se développer", "être moderne") et de ressembler à la population lao majoritaire (telles qu'ils la conçoivent), qu'à la mémoire des répressions menées dont le retour est toujours redouté. Mais il est d'autres facteurs concomitants qui ont précipité la disparition des cultes rendus aux esprits. C'est à la compréhension de ces phénomènes, antérieurs aux années 1960, que nous allons nous intéresser dans le chapitre suivant.

ANNEXE 5.1. SENPONGSIMUN

Il existe un personnage fameux qui est connu de la plupart des Phounoy ; tous, ou presque, ont entendu leurs parents leur raconter le récit des fantastiques aventures de Senpongsimun, appelé plus couramment Senpong.

I. L'HISTOIRE DE SENGPONGSIMUN

Une trentaine d'années avant mes enquêtes, M. Ferlus notait déjà que « un de leurs héros, Senpongsimun, qui fut probablement un chef historique, revient sans cesse dans les récits (...) Senpongsimun aurait vécu il y a 4 / 5 générations. Cela remonte à la deuxième moitié du 19ème siècle » (1971 : 2). Il est aussi intéressant de noter que la renommée de Senpongsimun est allée bien au-delà du territoire Phounoy. Ainsi, les Tai Lü, voisins de longue date des Phounoy, connaissent tous de nom Senpongsimun ; il me fut cité par des Taï Lü jusque dans le district de Namo (province d'Oudomxay).

Il y a autant de versions de l'histoire de Senpongsimun qu'il y a d'interlocuteurs. Toutes les versions orales recueillies lors de mon séjour à Phongsaly ont néanmoins certains éléments communs : Senpongsimun était un homme très fort. Il fut chef des Phounoy, d'autres disent qu'il fut bonze. Dans tous les cas, il apprit certains pouvoirs qui le rendirent quasiment invincible. Certains disent qu'il apprit avec les esprits (phi), d'autres affirment qu'il est allé, en tant que bonze, en Thaïlande, où il nota toutes ses connaissances sur un livre qu'il emmena ensuite avec lui. A la suite d'un piège tendu par les Taï Lü, il faillit perdre tous ses pouvoirs. Mais, astucieux, il acquit à nouveau tout son savoir. Les récits font aussi état d'un combat contre les Lü d'où Senpong sortit évidemment vainqueur.

Je retranscrirai à cet endroit l'un des récits qui m'a été donné sur la vie et les aventures de Senpongsimun, par Paakdi, le bonze d'un des villages de Phongsaly :

« Senpongsimum est né à Ba:n Senpong, en territoire phounoy. A l'âge de 14/15 ans, Senponsimun est entré à la pagode comme bonze ; il en est sorti à l'âge de 22 ans. Puis, il est parti apprendre davantage en Thaïlande, à Chieng Maï, à propos des pouvoirs qui rendent fort. Quand il eut fini son apprentissage, il était devenu puissant et les gens de Thaïlande eurent peur de lui. Lorsque Senpong décida de rentrer dans son village, les gens de Thaïlande firent, sur son chemin, une barrière avec un vagin,

pensant que Senpong perdrait ainsi tous ses pouvoirs. Mais Senpong, en voyant la barrière, se douta du piège. Il fit une fusée à laquelle il accrocha un livre où il nota toutes ses connaissances et lança la fusée. Puis il passa la barrière et perdit effectivement tous ses pouvoirs. Mais, plus loin, alors qu'il allait arriver dans son village, il retrouva le livre, retourna à Ba:n Senpong et là, réapprit tous ses pouvoirs grâce au livre. Puis, il retourna à la pagode.

Dans les Sipsong Panna, les Lü eurent vent des pouvoirs de Senpong et décidèrent de le détruire. Ils l'invitèrent à venir mener un combat contre le plus fort des Lü. Senpong décida de s'y rendre avec un novice. Sur la route, ils firent une pause près d'un cours d'eau. Pendant ce temps-là, le roi des Lü dépêcha un envoyé à leur rencontre. Celui-ci, voyant les deux hommes, ne reconnut pas Senpong qui se garda de lui apprendre sa véritable identité ; l'envoyé pensait qu'il s'agissait juste de deux Phounoy en voyage. Alors que Senpong cuisinait, il coupa le bois avec sa main nue. L'envoyé des Sipsong Panna fut effrayé de voir que les gens du pays de Senpong étaient aussi forts et il courut apprendre la nouvelle : "nous ne pourrons vaincre Senpongsimun ; même les gens de son pays sont très forts". Alors le roi fit chercher le plus fort de tous les gens qui avaient des pouvoirs.

Senpong, lui, reprenait la route et arriva aux Sipsong Panna à la nuit tombée. Il alla se reposer dans le temple, et le roi alla à sa rencontre avec une foule de ses gens : "demain, il y a une réunion à laquelle tu dois venir". Senpong veilla toute la nuit jusqu'au matin. Le lendemain, le roi fit venir douze personnes d'une force extraordinaire. La réunion se fit dans le temple. Y allèrent les 12 personnes ; d'autres gens entourèrent le temple avec des couteaux, des gourdins car ils avaient l'ordre de tuer Senpong s'il tentait de s'enfuir. A l'intérieur, les 12 hommes dansaient comme le vent, frappant Senpong ; celui-ci les ignorait, marchant doucement au milieu de la pièce. Puis, les douze l'attrapèrent et tentèrent de le mettre en terre. Ils enfoncèrent Senpong dans le sol jusqu'à la poitrine. Alors celui-ci sauta de son trou et enfonça certains des 12 combattants dans le sol jusqu'aux cheveux. Les autres, il les jeta dehors et les gens, qui montaient la garde à l'extérieur, pensant que c'était Senpong les tuèrent. Le roi était furieux. Il voulut faire encore un combat. Mais Senpong mit le jeune bonze sur ses épaules et s'apprêta à reprendre la route : "je ne veux pas tuer tous tes gens". Et il s'en fut. Le roi, alors, dépêcha des gens pour les tuer sur la route. Mais ceux-ci échouèrent ; il les tua tous avec un grand couteau en or qu'il portait toujours avec lui. Quand il revint chez lui, il était couvert de sang. Enfin, il retourna en Thaïlande ; puis dans son village et mourut dans la pagode. C'était il y a 200 ans. Il

n'a enseigné à personne ; ses pouvoirs ont disparu avec lui. C'est vraiment dommage. Les Lü sont encore effrayés par les gens de Phongsaly, pensant qu'ils ont les mêmes pouvoirs. Quand c'est la pleine lune, on dit qu'il y a pleins de tigres blancs tout autour la tombe de Senpongsimun. »

II. LES ELEMENTS RECURRENTS : LES COMBATS ET L'ORIGINE

Dans les différentes versions qui sont racontées sur Senpongsimun, plusieurs éléments reviennent. On peut en tirer deux principaux : son origine (son identité), et son effet (l'impact qu'il a).

Sengpong intervient souvent dans des combats, contre des envahisseurs qu'il repousse[1]. Ces envahisseurs sont, selon les récits, tous voisins des Phounoy sauf, les Lao (le seul cas où les lao sont présenté comme des ennemis, il s'agit explicitement et systématiquement de bonze Lao)[2]. Grâce à Senpong, les Phounoy étaient une population puissante et redoutée de leurs voisins[3]. Ainsi, grâce à Senpong, les Phounoy conservent encore de nos jours une aura prestigieuse qui donne une certaine fierté au Phounoy, notamment par rapport à leur voisin[4].

Senpongsimun est l'ancêtre de tous les Phounoy (surtout des Panya) ; c'est aussi

---

[1] « Simun était bonze à Vientiane ; il n'y avait pas encore de Phounoy à Phongsaly à cette époque. Les Chinois vinrent alors et détruisirent tout. Le roi dit alors à Simun d'aller dans le nord pour protéger le royaume. Monté sur son cheval, il faisait régner la loi. Tous les Panya furent les descendants de Senpong ; les autres Phounoy aussi », raconte un vieil homme de la ville de Phongsaly.

[2] Selon les versions, Senpong remporte des victoires contre les Lü, les Hô, les Chinois, mais aussi contre des bonzes lao (c'est d'ailleurs grâce aux défaites affligées aux bonzes lao que le roi de Luang Prabang supplie Senpong d'arrêter les combats et reconnaît que la terre occupée par les Phounoy est la leur).

[3] « Il y a longtemps, quand il y eut la guerre, trois pays, la Chine, le Vietnam et la Birmanie, demandèrent à Senpongsimun de les aider. S'il n'avait pas été là, tout le monde serait mort ». « Les Chinois vinrent attaquer les Phounoy mais Senpongsimun les mis en fuite ».

[4] « Un jour je suis allé aux Sipsong Panna et les Chinois m'ont demandé si Senpong était encore en vie ; je leur ai dit oui, Senpong est encore en vie. Si nous ne disons pas cela, les Chinois et les Vietnamiens viendront contrôler cette zone. Ils ont peur de Senpongsimun », raconte un habitant de la ville de Phongsaly. Un autre jour, je raconte aux habitants du village Thongpi que j'ai croisé un bonze lü vers le district de Namo qui connaît Senpong mais ne racontait pas son histoire. Les gens s'écrient alors : « les Lü ont honte d'avoir été défaits par Senpong. C'est pour cela qu'ils ne veulent pas raconter son histoire ».

celui qui les guida vers Phongsaly. Cependant, et paradoxalement, en même temps, de nombreux récits rajoutent une variante : Senpong serait en fait un Lao (qui se serait marié à une Phounoy)[1]. En tous cas, même s'il n'est pas Lao, il en possède toutes les caractéristiques : il va étudier chez eux (à Vientiane, à Luang Prabang, en Thaïlande ou chez les Lü (cette dernière version étant plus 'paysanne') ; il est un bonze très fameux ; il est un grand propagateur de la foi bouddhique, y compris chez les Lao[2]. Tous ces éléments, finalement, associent le héros phounoy au monde extérieur, représentés par les populations taï et surtout lao. C'est chez les Lao ou les Thaï que Senpong acquiert son savoir (même s'il finit par dépasser ses maîtres), et c'est parfois chez eux qu'il s'en retourne édifier des monuments ou combattre. Ce que ces récits semblent finalement présenter, c'est que Phounoy sont des Lao au même titre que les autres.

---

[1] « Senpongsimun était un Lao ; il alla étudier en Thaïlande, puis il vint ici est se maria à une Phounoy », un homme de Boun Neua ; « Senpongsimun était un Lao de Luang Prabang, parti apprendre la magie en Thaïlande, à Bangkok et il prit une femme phounoy. Il y a un livre à Luang Prabang qui raconte que Senpong est un Lao mais personne ne le sait », un des membres du département de la Culture à Phongsaly.

[2] « A Müang Houn, il y a un stupa (*that*, L) c'est Senpong qui l'a construit. Son nom vient de là : 4 (*si:*, L) *mùn,* c'est le poids de la terre qu'il a porté pour construire le stupa ».

CHAPITRE 6. L'EVOLUTION DES CULTES AVANT LES ANNEES 1960 : DES ANCETRES AUX ESPRITS DU TERRITOIRE

A la suite des purges religieuses menées dans les années 1960, les cultes que les Phounoy rendaient aux esprits se sont considérablement transformés. Les Phounoy distinguent aujourd'hui deux ensembles de rites collectifs : ceux qui concernent la "religion du Bouddha" (*sa:sana: phut,* L), et ceux relatifs à la "religion des esprits" (*sa:sana: phi,* L). La "religion du Bouddha" comprend les cérémonies qui se déroulent à la pagode et qui suivent le calendrier religieux lao. Elles sont, en principe, adressées au Bouddha et aux défunts, et sont conduites par des moines, ou par des responsables laïques de la pagode, *a:tja:n vat*. Les cultes réguliers aux esprits (*dat ; phi*, L), effectués en dehors de la pagode, sont destinés essentiellement à des entités protégeant le territoire et les hommes. En comparaison avec les cultes effectués avant les purges, ils sont en nombre extrêmement réduits, et certains des officiants qui y étaient attachés ont disparu, ou ont vu leur rôle considérablement réduit.

Dans ce chapitre, on s'intéressera aux cultes collectifs adressés aux esprits et effectués par les Phounoy avant les purges religieuses des années 1960, afin de comprendre les raisons de leur déliquescence à l'époque contemporaine[1]. On présentera tout d'abord les esprits qui recevaient ces cultes, ainsi que les fonctions des officiants rituels qui les réalisaient. Puis, on examinera la configuration qui prévalait, à la même époque, dans les villages de la rive gauche. On verra alors que, si les habitants de ces villages accordaient une place prépondérante aux ancêtres fondateurs, ces figures ancestrales étaient complètement absentes des rituels effectués sur la rive droite. Pourtant, d'après les textes des militaires français et les récits que j'ai recueillis, dans les villages de la rive droite, les ancêtres tenaient, il y a une cinquantaine d'années, une place prépondérante lors des cultes collectifs. Comment

[1] J'utilise, pour ce faire, les données résultant d'enquêtes menées dans une dizaine de villages, rive droite et rive gauche. Ces informations ont été recoupées entre elles, ainsi qu'avec celles contenues dans l'article de M. Ferlus (1971) et dans les enregistrements sonores que celui-ci a effectués à la même époque, et qu'il m'a aimablement communiqué.

alors comprendre qu'ils aient disparu des cultes célébrés dans les années 1960 ?

L'impact des purges religieuses, menées quelques années après, ne peut suffire à expliquer la disparition des ancêtres lors des cultes collectifs rive droite, car ces purges ont également touché les villages de la rive gauche. Mon hypothèse pose que ce phénomène est lié aux transformations des statuts des officiants qui eurent lieu au début du 20ème siècle, et que les purges religieuses et les changements politiques ne firent qu'entériner cette évolution. Comprendre les transformations des statuts des officiants nécessitera alors que nous nous intéressions à une période antérieure aux années 1960, afin de montrer les processus ayant conduit à la transformation du rôle des officiants, ainsi qu'à l'émergence de nouvelles figures d'esprits.

I. RIVE DROITE : LES RITES COLLECTIFS DANS LE VILLAGE ET DU DOMAINE

Dans les années 1960, les configurations rituelles ainsi que le rôle des officiants religieux phounoy étaient encore étroitement liés à l'héritage des configurations géo-politiques initiées depuis la fin du 19ème siècle. Les configurations politiques et territoriales des deux localités – rive droite et rive gauche – étaient alors bien distinctes. Si, rive gauche, chaque village formait une entité politiquement et rituellement autonome, les villages situés sur la rive droite de la rivière Ou étaient inclus dans des espaces politiquement concentriques auxquels se superposaient des espaces rituels. Chaque village – rappelons-le – était dit avoir été fondé par deux clans dont deux représentants conduisaient les rites collectifs ; on distinguait cependant le clan du descendant du premier chef du village, du second. A un niveau supérieur, plusieurs villages formaient un domaine, qui était sous la responsabilité rituelle des doyens du clan fondateur du village-aîné. Rappelons aussi que ces doyens, appelés Maîtres de la Terre (*tjao thi din*, L), avaient certaines prérogatives, dont la conduite de rites accomplis au nom de l'ensemble des villages du domaine. A ces espaces – village, domaine – correspondaient un rite et certaines fonctions politiques et rituelles.

L'espace du village, dans lequel s'inscrivaient les principaux lieux de culte, était conçu de façon identique dans les villages de la rive droite et de la rive gauche. L'orientation idéale des villages phounoy est déterminée par les valeurs attachées aux quatre points cardinaux. Comme chez les populations taï (Tambiah, 1970 : 21), la naissance et le bouddhisme sont associés à l'est, la mort à l'ouest, le nord est connoté positivement tandis que le sud est indifférencié. De fait, l'espace du village est structuré en fonction du pan de montagne sur lequel il est édifié ; quelle que soit l'orientation réelle du village par rapport aux points cardinaux, la crête est identifiée au nord, et le bas de la montagne au sud. Lorsque les villageois défrichent les terres de l'emplacement où ils veulent fonder un nouveau village, ils laissent toujours, au sommet, un bosquet qui deviendra le sanctuaire des esprits protecteurs de la communauté (l'autel étant plus précisément situé au pied de l'arbre le plus imposant[1]). Tout l'agencement du village sera alors conçu par rapport à ce sanctuaire. C'est à proximité de ce dernier que la pagode sera construite, ainsi que la maison du chef, et celles des premières familles installées ; les autres maisons seront construites progressivement en contrebas, ou sur les côtés. En s'installant en haut du village, la supériorité du statut des anciennes familles sur celles nouvellement arrivées est ainsi inscrite dans l'espace. Enfin, l'ouest étant associé à la mort, les défunts sont enterrés dans le cimetière (*la pum*), zone boisée située au sud-ouest. Le village est généralement ceint par une barrière, réelle ou rituelle, qui le clôt sur lui-même et le protège de l'extérieur.

Les rites collectifs et réguliers adressés aux esprits qui sont dits apporter protection, fertilité et prospérité pour le territoire et la communauté qui l'occupe, avaient également, rive droite et rive gauche, une "structure" similaire. L'ensemble de ces cultes avait en effet comme caractéristique commune d'honorer systématiquement, afin d'obtenir protection et prospérité, un couple d'esprits mâle (*apha*) et femelle (*aba*), souvent identifiés aux esprits du Ciel (*motha dat*) et de la Terre (*mithon dat*). L'existence de couples d'esprits mâle et femelle est un phénomène très répandu parmi d'autres populations de la Péninsule. D'après C. Kammerer (1996 :

---

[1] Cette localisation du dieu du sol dans un bosquet situé en dehors de l'enceinte villageoise mais à proximité, est récurrent en Asie du Sud Est (Condominas, 1975, chez les Lao de la plaine de Vientiane ; Formoso, 1987, chez les Issan de Thaïlande) et en Asie plus généralement (Chavannes, 1910, pour la Chine han ; Bouchery, 1995, pour les Hani ; Toffin, 1987, et Krauskopff, 1996, pour le Népal).

91), ces couples d'esprits ne font généralement pas l'objet de cultes chez les populations tibéto-birmanes, mais sont très présents dans les récits mythiques. C'est le cas inverse chez les Phounoy ; il s'agit d'entités qui n'ont pas d'histoire, ne font l'objet d'aucune glose, mais sont omniprésentes dans les pratiques cultuelles.

L'ensemble des cultes destinés au couple Ciel/Terre était organisé autour de deux autels : l'un, une petite plate-forme proche du sol, étant destiné à l'entité femelle, ou la Terre, l'autre, un cornet de bambou fiché sur un bâton, surplombant le deuxième, étant celui de l'entité mâle, ou l'esprit du Ciel. Et si je parle de "structure" à propos de cette configuration duale de deux esprits, c'est qu'il semble qu'il s'agisse davantage d'un principe que de réels destinataires du rituel. En effet, ces deux autels sont réalisés à plusieurs endroits : en amont du village, dans le cimetière, à la forge, dans les champs et – pour les villages de la rive droite – dans la forêt domaniale. Les Phounoy affirment que les esprits mâle et femelle auxquels ces rites sont dits s'adresser ne sont pas les mêmes selon les lieux. On notera également que les autels qui sont réalisés pour les ancêtres, près de la maison, sont aussi identiques à ceux de ces deux entités. Pour les Phounoy interrogés, « tous les esprits auxquels on ne fait qu'un autel sont mauvais ; ceux auxquels on réalise le culte à deux endroits sont de bons esprits ». Il semblerait ainsi que les rites destinés à apporter la fertilité et la prospérité aux villageois doivent nécessairement être conçus comme étant adressés à une paire sexuée. On verra que ce principe dual est également transposé au niveau des officiants rituels des villages de la rive droite.

1. Les officiants villageois : une nécessaire complémentarité

Malgré une conception similaire de l'espace du village ainsi que des autels réalisés lors des cultes collectifs, de part et d'autre de la rivière Ou, certaines différences étaient prégnantes. Aux différents lieux de culte localisés dans le village s'ajoutait, dans les villages de la rive droite, un lieu supplémentaire : à la jonction de plusieurs finages villageois, un pan de forêt (*chichong*) laissé intact au sommet d'une crête, était un espace cultuel partagé par les villages appartenant à un même domaine. Par ailleurs, les offrandes déposées sur les autels des esprits mâle et femelle étaient aussi destinées à d'autres esprits, dont la nature variait selon que les rites étaient effectués dans les villages de la rive droite, ou dans ceux de la rive gauche. On verra aussi que, si les officiants attachés aux différents lieux de culte portaient, rive droite et rive gauche, des noms identiques (*tjaotjam*, *maphê*, Maître de la terre), ils ne partageaient pas les mêmes fonctions. Je vais donc présenter ces cultes et ces officiants en commençant par les villages de la rive droite, puis en effectuant une comparaison avec ceux de la rive gauche.

Le *maphê* : négocier avec les esprits pour obtenir la fertilité des champs

Avant les années 1960, dans les villages de la rive droite, les deux seuls rites collectifs et réguliers adressés à des esprits étaient conduits par le *maphê*. Chaque village avait un *maphê*, parfois deux ou trois (dans ce cas, ils étaient issus de familles différentes), mais un seul d'entre eux (devant nécessairement appartenir à l'un des deux clans fondateurs) pouvait conduire les rites collectifs ; les autres officiants *maphê* étaient considérés comme moins puissants et étaient souvent distingués du *maphê* en étant appelés *dat kun ba*[1]. La fonction de l'officiant *maphê* était héréditaire, et transmise exclusivement au fils aîné[2]. Les rites collectifs qu'il accomplissait ponctuaient le cycle agricole : le premier de ces rites prenait place au moment de la défriche de l'espace forestier destiné à être mis en culture, et le second était réalisé au moment des récoltes. La défriche était un moment considéré comme particulièrement dangereux pour les villageois, car mettre en culture un pan de forêt impliquait de pénétrer le domaine des esprits de la forêt et des mauvais morts (*tjum seu*). Le rituel fait par le *maphê* avant la défriche avait donc pour finalité de négocier le bon déroulement de cette intrusion dans le domaine de ces esprits, ces derniers étant dits rôder dans ces espaces dans le but d'entraîner de nouvelles morts accidentelles[3]. Cette opération nécessitait que l'officiant sollicitât la protection d'une paire d'esprits bienveillants, l'esprit du Ciel et l'esprit de la Terre[4] (parfois, seul l'autel de l'esprit du Ciel était réalisé). Ce rite était fait à la forge, située près de la source, en contrebas du village. Tous les villageois se cotisaient pour acheter le poulet qui était sacrifié (les os servaient ensuite à une divination qui permettait de savoir si la récolte allait être suffisante ou non) ; ils apportaient également des grains de riz (un par membre de la maisonnée), qui étaient mis dans une bouteille qu'on laissait devant les autels. Puis, les hommes du village déposaient devant le *maphê* les machettes destinées au

---

[1] Littéralement : "Celui qui fait des offrandes aux esprits" : *dat kun* : faire des offrandes aux esprits.

[2] Dans les villages laopan (l'un des petits groupes de langue phounoy), il y a un *maphê* dans la même lignée toutes les trois générations.

[3] La plupart des morts accidentelles (dont sont issues les morts de mauvaise mort) surviennent d'ailleurs durant la défriche ; arbres qui s'abattent sur les hommes, hommes qui tombent des arbres ou qui se blessent mortellement avec la machette, etc.

[4] Cette paire d'esprits était cependant distinguée de "la tête de l'esprit" (*dat tu*), qui recevait un culte à la tête du village, et que j'appellerai "esprit tutélaire du village". On reviendra sur ce point.

défrichage de la forêt ; le *maphê* faisait rougir la forge, confectionnait les autels des esprits mâle et femelle, et y sacrifiait un poulet. Les esprits des mauvais morts qui vivent dans les essarts (*chichong seu*[1]), ceux de la forêt, et les "esprits de la forge" (*sam pum dat*, forces qui vivent sous la terre et tirent leur force des métaux) étaient alors appelés pour se nourrir, et le *maphê* leur demandait de ne pas attaquer les hommes.

Quelques mois plus tard, un peu avant les récoltes, était organisé un deuxième rituel, dans la maison du *maphê*, pour remercier ses esprits auxiliaires (*dat yakolo*[2], les esprits des défunts *maphê* de sa lignée), d'avoir pris soin des récoltes[3]. Cette fête durait trois jours : le premier, le *maphê* emportait dans la forêt les os des d'animaux qu'il avait sacrifié durant l'année[4] : durant les trois nuits de la fête, il dormait sur ces ossements pour, dit-on, entrer en contact avec ses esprits auxiliaires. Le deuxième jour, il se rendait à la forge, y faisait rougir le fer, puis y posait ses pieds avant de les tremper dans l'eau. Les villageois qui étaient souffrants étaient alors aspergés de cette eau, réputée guérir toutes les maladies. Le troisième jour enfin, les habitants du village apportaient des crabes en profusion, en vue du festin qui allait les rassembler chez le *maphê*. Quelques jours après ce rituel, les récoltes pouvaient commencer ; le *maphê* effectuait alors la sienne avant tous les autres villageois. A travers les rites d'ouverture et de clôture du cycle agricole, le *maphê* apparaissait donc comme le garant de la prospérité des cultures ; la fertilité des champs dépendait des rites qu'il effectuait.

En dehors de ces deux cérémonies, le *maphê* avait d'autres fonctions rituelles. Il était spécialement en charge des rites de guérison et des rituels de maisonnée destinés

---

[1] Littéralement : les morts (*seu*) de la vieille forêt (*chichong*). Le terme *tjum seu* que j'indiquais auparavant est un terme qui désigne l'ensemble des mauvais morts (ceux de la vieille forêt, ceux morts dans le village, etc.).

[2] L'autel aux ancêtres du *maphê* était de taille plus importante que celui des autres maisonnées. Il y a là une ressemblance avec ce que H. Roux (1924) notait chez les Akha de Phongsaly, chez lesquels le "sorcier", *dzoma*, qui conduit par ailleurs les cérémonies d'ouverture et de clôture du cycle agricole, possède un autel aux esprits ancestraux (en l'occurrence un panier) plus gros que celui des autres maisonnées, car comportant le *Yo sang*, un esprit chargé de protéger l'officiant.

[3] Ce rituel est nommé *dat ya léni* (litt. "venue des esprits de la lignée"), mais les anciens le décrivent généralement comme une fête, et la nomme "la fête des toupies" (*flung si*), en référence aux toupies que les jeunes gens s'amusaient à lancer le jour de cette cérémonie.

[4] Il s'agissait des sacrifices effectués lors des rites adressés, en cas de problèmes, aux ancêtres, et pour lesquels le *maphê* était appelé.

aux ancêtres, lorsque ces derniers étaient courroucés. Les sacrifices étaient alors importants : il n'était pas rare que le *maphê* sacrifiât plusieurs cochons, voire un buffle. La tête de l'animal était fichée dans un piquet planté à l'arrière de la maison. Le *maphê* disposait les os des animaux aux quatre coins de la maison, puis s'allongeait, devant le foyer et le malade, durant un jour et une nuit. Les âmes du *maphê*, emmenées par ses esprits auxiliaires, partaient alors, dit-on, à la rencontre des esprits responsables des maladies. Lors de ce voyage, le *maphê* combattait les esprits et leur parlait. L'assemblée écoutait alors ses propos. Certaines fois, c'était son esprit auxiliaire qui parlait dans sa bouche ; les gens savaient alors ce que l'esprit responsable de la maladie désirait pour être apaisé. Le *maphê* guidait également les âmes des défunts lors des funérailles, officiait en cas de problèmes dans les champs[1], et négociait la réussite des chasses collectives ; il était, enfin, le forgeron du village.

Ajoutons que, le *maphê* officiait toujours vêtu d'une longue tunique blanche, muni d'un sabre à sa ceinture, d'anneaux à ses oreilles, et portait des colliers et des bracelets en dents de cochon sauvage. Ses longs cheveux étaient attachés en chignon. Le *maphê* recevait pour ses services les cuisses des animaux sacrifiés, des piastres, des bracelets en argent, parfois des vêtements blancs ou du papier monnaie. Enfin, le *maphê* ne pouvait pas se rendre à la pagode. Les Phounoy expliquent cet interdit en disant que : « le Bouddha n'aime pas les gens qui font des sacrifices, et moins encore ceux qui manient les métaux et sont en contact avec des esprits telluriques, ennemis du Bouddha[2] », ce qui était le cas du *maphê*, unique forgeron du village.

Le *tjaotjam* : le protecteur du village

En dehors des cultes liés au cycle agricole, un autre esprit pouvait aussi être sollicité, de façon exceptionnelle. Localisé dans le bosquet situé en haut du village, il était appelé *dat tu* : "tête de l'esprit" ; strictement chargé de la protection de l'espace villageois, je l'appellerai désormais "esprit tutélaire du village". La nature de cet esprit

---

[1] Il s'agissait des rites appelés *mitho la-tjé* – "lenteur dans la croissance du riz" ; *bita lé-tjé* – "jaunissement du riz" ; ou encore, s'il y avait des éboulements. M. Ferlus (1971 : 7-8) indique que le *maphê* effectuait aussi la cérémonie à la mère du riz, et des rites de purification des champs.

[2] M. Ferlus (1971 : 6) relève la même assertion : « Une histoire raconte qu'il y a eu une guerre entre le bouddha et les phya man (hommes qui vivent sous l'eau) ; le sorcier ayant pris le parti de ces derniers s'est vu interdire l'accès de la pagode ».

n'est pas clairement définie ; pour la plupart des villageois, il s'agit d'esprits du lieu, quelquefois appelé *mi dat,* "esprit de la terre"[1], qui englobe les esprits de la nature environnante (la forêt du haut du village, les grottes, etc.). Notons que le terme de *dat tu*, "tête de l'esprit", désigne également l'autel aux ancêtres qui se trouve chez chaque doyen de lignage[2]. Cependant, les Phounoy n'établissent aucun lien entre l'esprit tutélaire du village et les ancêtres ; nous reviendrons plus loin sur ce point. Le culte à l'esprit tutélaire du village ne pouvait être rendu que par un individu que l'esprit était dit choisir et honorer de sa protection, le *tjaotjam*. Le *tjaotjam* (mot taï qui peut se traduire par "maître du culte" [3]) était donc l'officiant qui servait d'intermédiaire entre la communauté villageoise et l'esprit tutélaire du village. Descendant du premier chef du village, le *tjaotjam* ne conservait sa fonction qu'à certaines conditions, qui montraient que l'esprit l'honorait de sa protection. Il devait être une personne vertueuse, vertu dont les signes tangibles étaient l'absence de conflits au sein de sa maison, d'enfants anormaux et de mauvais morts dans sa famille. Si des malheurs frappaient le *tjaotjam* ou sa famille, ils étaient interprétés comme étant le signe que l'esprit ne l'honorait plus de sa protection, et c'était l'ensemble de la communauté villageoise qui risquait, à son tour, d'être frappé de malheurs. Les anciens procédaient alors par divination afin de connaître son successeur. Si on imputait le choix de ce nouvel officiant à l'esprit tutélaire du village, *de facto*, les successeurs potentiels qui lui étaient présentés étaient issus du même lignage que l'ancien *tjaotjam* ; on proposait même de préférence son fils ou son frère.

---

[1] *Mi dat*, "l'esprit de la terre", est distingué de *mithon dat* (litt. "esprit dans la terre", invoqué avec le Ciel dans les essarts, à la forge, dans la forêt du domaine. *Mi dat* renvoie davantage à l'espace du village qu'à une force chtonienne ; c'est pourquoi j'ai choisi de le traduire par "force du lieu".

[2] Chaque maison possède son propre autel (*yum dat*) ; celui du doyen de lignage est considéré comme le plus important, et il est appelé "tête de l'esprit" (*dat tu*).

[3] Chez les Lao, ce terme désigne le porte-parole de l'esprit tutélaire du village (*phi ban*, L), qui reçoit un culte deux fois par an, avant le début des travaux des champs et après les récoltes. Parfois, le *tjaotjam* est aussi le chef de village et reçoit pour sa fonction une rizière, ou des parties de l'animal sacrifié à l'esprit tutélaire du village. La fonction est soumise à l'élection de la part du chef de village ou par divination (on dit alors qu'il est choisi par l'esprit). En dehors des deux cérémonies collectives, le *tjaotjam* se rend seul, tous les quinze jours, à l'autel de l'esprit tutélaire du village pour lui offrir des fleurs, des bougies ; il officie par ailleurs pour des particuliers - maladies, demandes de protection, départs du village etc. (Condominas, 1974). Actuellement, d'après les données que j'ai recueillies dans quelques villages de la plaine de Vientiane, les rites réguliers à cet esprit auraient disparu, et le *tjaotjam* n'officierait plus que pour les particuliers (maladies, voyages, etc.).

L'esprit tutélaire du village, à travers un autel identique à celui fait pour l'esprit de la Terre, était nourri une première fois lors de la fondation du village, puis toutes les fois qu'un changement intervenait dans la communauté villageoise (naissance, mariage, construction de maison, voyages d'un particulier, mort des habitants hors du village), ou qu'un désordre menaçait son équilibre (incendie, épidémies, intrusion d'animaux sauvages, etc.). Il était en cela essentiellement un protecteur des hommes et des animaux domestiques, de tout ce qui concernait l'intérieur du village, et non des champs. Pour ces rites, le *tjaotjam* ne faisait pas de sacrifices mais, accompagné des anciens du village, apportait des fleurs, des bougies et récitait des prières en phounoy. Toutes ces actions étaient codifiées et être *tjaotjam* ne requerrait, ainsi que les Phounoy aiment à le souligner, aucun pouvoir ni savoir-faire particulier. Notons que l'esprit tutélaire du village était nourri à travers deux autels, identiques à ceux des esprits mâle et femelle, mais que seul l'autel de l'esprit femelle, la Terre, recevait les offrandes.

Dans la plupart des villages de la rive droite, l'esprit tutélaire ne recevait de culte que lors d'événements exceptionnels. Toutefois, dans certains de ces villages, situés à l'est, cet esprit faisait l'objet d'un culte régulier qui avait lieu avant les semailles (période qui coïncide avec les célébrations du nouvel an, rite en l'honneur des défunts) – nous reviendrons plus loin l'importance de cette information.

La complémentarité des officiants villageois

Chez les Phounoy, il y avait donc deux types d'officiants chargés des cultes villageois : le *maphê* et le *tjaotjam*[1]. On peut les distinguer par une série d'oppositions. Opposition entre deux mondes tout d'abord : le village était pensé comme le monde des hommes tandis qu'au-delà, les champs et la forêt participaient d'un même espace, celui des esprits. En effet, les champs n'étaient pas inclus dans le territoire villageois *stricto sensu* ; ils étaient toujours potentiellement liés à la forêt – le domaine des esprits

[1] Ce dualisme des officiants n'est pas sans rappeler celui observé chez de nombreuses autres populations tibéto-birmanes. Plusieurs auteurs ont, au Népal, noté une dualité associant le chamane, affecté aux désordres imprévus, et le prêtre tribal en charge des cultes réguliers, dont celui du sol. Dans certains cas, le prêtre tribal serait également le chef du village, ou le descendant au clan fondateur (Krauskopff, 1996). La société hani décrite par P. Bouchery (1995 : 299) comporte trois officiants : le prêtre villageois, le chamane, et le Récitant (*Pema*). Comme le *tjaotjam* phounoy, ce dernier ne joue aucun rôle dans les cérémonies collectives du cycle annuel ; sa fonction est davantage de restaurer la séparation originelle entre le monde intérieur des hommes et celui des esprits, et d'officier à l'intérieur du village.

par excellence – et ce n'était qu'après le rite d'ouverture des essarts, effectué par le *maphê,* qui instaurait un pacte temporaire avec les esprits, que la forêt pouvait être mise en culture. A l'inverse, le village était conçu comme un espace définitivement pacifié ; l'esprit tutélaire du village ne recevait pas de sacrifices ; il n'y avait pas de négociations avec lui. Le *maphê* avait, quant à lui, à traiter avec les esprits de l'extérieur, de la nature, avec lesquels il fallait perpétuellement négocier (d'où le fait que le *maphê* avait à prononcer de nombreuses paroles pour les pacifier tandis que le *tjaotjam* priait peu, se contentant d'apporter des offrandes). Même lorsque le *maphê* faisait des offrandes aux esprits de la maison, il s'agissait, là encore, d'un voyage, d'une sortie vers l'extérieur : les âmes du *maphê* voyageaient pour aller à la rencontre des esprits responsables des maladies.

Cette opposition entre un espace intérieur, celui du village et des humains, et un espace extérieur, celui de la forêt et des esprits, recoupait également une opposition entre monde civilisé et monde sauvage. Ainsi, on ne demandait pas au *tjaotjam* de maîtriser des pouvoirs puissants, ou un savoir particulier, mais d'avoir une conduite exemplaire, sans laquelle l'ensemble de la communauté aurait basculé dans l'anomie. Le *tjaotjam* était là pour prévenir toute intrusion de l'extérieur (maladie, animaux sauvages, etc.) dans le village. Au contraire, le *maphê* était clairement placé du côté du monde de la forêt, de la non-civilisation, ce que vient souligner le fait qu'il était écarté de la pagode. Son costume suffit à lui donner une identité trouble : nombre de mes interlocuteurs le décrivaient comme « ayant les cheveux longs et dénoués, comme une femme » ; et il portait des boucles d'oreilles, ce qui est, d'après les Phounoy, l'apanage des femmes[1]. Il semblait dès lors y avoir une opposition entre l'office du *maphê* (les champs et les récoltes), lié au monde sauvage, et le rôle du *tjaotjam* (la santé des hommes et des bêtes), lié au monde villageois.

---

[1] Ces indices d'une identité féminine chez un homme semblent, pour les Phounoy, le placer du côté du monde de la forêt ; les Phounoy ne disent-ils pas qu'un chasseur, désireux d'être heureux à la chasse, doit se mettre des boucles d'oreilles, pour apaiser les esprits de la forêt, féminins eux aussi ? Autre signe : lorsque l'on installe des pièges dans la forêt (c'est une activité importante chez les Phounoy car, pendant la saison des pluies, le travail des champs ne laisse plus assez de temps libre pour aller chasser), les trois jours qui suivent la pose sont frappés d'interdits. On ne peut rien prélever sur le sol, ni avoir de relations sexuelles avec une femme, sans quoi la chasse ne donnerait rien. Bracelet et boucles d'oreilles sont d'ailleurs des éléments rituels importants lors des rites effectués aux esprits du ciel, de la terre et de la forêt. Il se peut cependant que la vision féminine du maphê soit récente (les hommes phounoy portaient, au début du siècle, tous les cheveux longs attachés en chignon).

SChém 4 Ciel ett Terre

A cette opposition entre deux espaces, s'ajoute une dualité mâle/femelle, qui était transposée dans l'espace du village à travers la localisation des autels. Nous avons vu que les rites faits par le *maphê* et par le *tjaotjam* était adressé à une paire sexuée d'esprits qui avaient chacun leur autel, côte à côte. Cette dualité complémentaire était également reproduite à travers l'association des rites effectués par le *tjaotjam* et par le *maphê*. Le *tjaotjam* officiait en haut du village, pour des esprits dont l'autel qui prédominait était celui de la terre du lieu ; le *maphê*, quant à lui, officiait en bas du village, à la source et près de la forge, pour des esprits dont l'un était celui du Ciel, associé à la pluie mais aussi à la rivière. Les Phounoy disent alors que ces autels formaient aussi une paire : l'élément femelle – la Terre – était à la tête du village, tandis que l'élément mâle – le Ciel – se trouvait près de la forge. Tout se passe comme si, lors de ces rites, les Phounoy insistaient sur le principe de l'unité des contraires. Et c'est d'ailleurs cette nécessité d'avoir deux officiants pour rendre un culte aux différents esprits du village qui justifie, pour les Phounoy, que le village ait autrefois été fondé par un minimum de deux clans. Le premier clan est considéré comme le véritable fondateur : il pacifia l'esprit du lieu et établit un accord avec lui ; c'est en vertu de ce fait que l'un de ses membres détenait la fonction de *tjaotjam*. Le deuxième clan était celui des donneurs de femmes (*aba*) et des alliés rituels, nécessaires à la reproduction du groupe, qui furent invités à co-fonder le village. C'est pourquoi ils étaient, à travers la figure du *maphê*, associés à l'extérieur, et à la pluie (Ciel) qui venait féconder la terre et apporter la fertilité. On peut résumer cette dualité dans le schéma suivant :

Tjaotjam = clan du meneur = terre = bonne fortune = preneurs de femmes = intérieur

Maphê = deuxième clan fondateur = ciel = fertilité = donneurs de femmes = extérieur

2. Les maîtres de la terre et la prospérité du domaine

Les esprits mâle et femelle se retrouvaient également honorés au niveau du domaine par les Maîtres de la terre, qui effectuaient annuellement (mais aussi en cas de problèmes tels que la sécheresse ou si une personne mourait de malemort) un culte pour obtenir la fertilité des hommes et des champs. Ce rite adressé aux esprits tutélaires du domaine était effectué lorsque débutait la saison des pluies, et il était réalisé dans la forêt située au carrefour de plusieurs finages, en général localisée sur

une crête. Il était adressé à des esprits dits "maîtres de la forêt" (*tchitchong day*). Deux autels étaient érigés afin de nourrir ces esprits : l'un, situé en contrebas de la forêt, était associé à l'élément masculin ; l'autre, en haut, à l'élément féminin. Les autels étaient semblables à ceux effectués pour le Ciel et la Terre, mais l'on dit que ces esprits, mâle et femelle, étaient ceux de mauvais morts au destin particulier : pionniers morts en chemin ou guerriers assassinés. Dans l'ancien domaine du clan Poutin, l'histoire se rapportant à ces deux personnages est la suivante : « Autrefois il y eut une grande guerre ; vint une femme phounoy qui prit les armes pour se battre. Cette femme s'appelait Nang Palalek. Elle se déguisa en garçon et était entourée d'une troupe à ses ordres, qui ignorait qu'elle était une femme. Ils s'en vinrent guerroyer jusque dans cette forêt. Elle tuait les gens et avait leur sang qui coulait le long de son bras. Nasanpô, son aide, essuyait ce sang. Un jour, elle se dévêtit et ses soldats aperçurent sa poitrine. Réalisant que leur chef était une femme, ils la tuèrent. Puis, ils firent un rituel pour elle ». Dans la forêt de ce domaine, l'autel du haut était de ce fait associé à Nang Palalek, tandis que celui situé en contrebas était celui de son aide de camp, Nasanpô ; c'est ce couple que l'on désignait ici comme étant celui des esprits mâle et femelle (*apha/aba*).

Dans ce domaine, l'un des Maître de la terre (en l'occurrence, le Panya) officiait pour l'esprit femelle, tandis que le second Maître de la terre Poutin officiait pour l'esprit mâle. Tous deux devaient accomplir les sacrifices simultanément (une vache pour l'esprit femelle, un cochon pour l'esprit mâle – animaux dont la viande était découpée en morceaux offerts crus), afin que les deux esprits soient nourris exactement en même temps. On dit qu'ils revêtaient pour l'occasion des peaux de tigres. Enfin, en aval de ces deux autels, neuf autres, plus petits, étaient érigés. Des habitants de chaque village du domaine étaient chargés d'y déposer du riz et de la viande cuite[1]. Plus personne ne sut me dire pour quels esprits étaient érigés ces petits autels. Certains affirment qu'il s'agissait des soldats avec lesquels Nang Palalek avait guerroyé ; d'autres avancent qu'ils étaient destinés aux esprits de la forêt, d'autres encore suggèrent qu'il s'agissait de *thevada*[2]. Le chiffre neuf, correspondant aux autels,

---

[1] En fait, comme dans les autres rituels faits actuellement, la viande cuite n'est pas à proprement parler la chair de l'animal mais des bouts d'os que l'on passe au-dessus du feu, mais qui sont présentés aux esprits comme étant de magnifiques morceaux de chair.

[2] Comme nous le verrons plus loin, le terme *thevada* ne désigne pas, chez les Phounoy, des entités précises, mais un ensemble d'esprits, peu personnalisés, dont la nature est bénéfique et qui

semble être emblématique : il faut normalement neuf personnes pour pratiquer un exorcisme ou le rituel à l'esprit de la rivière (*lang dat*), neuf couteaux en bois pour effrayer les esprits de la forêt, jusqu'à neuf ans, les enfants morts sont enterrés à part, etc.[1]. On notera toutefois que le nombre d'autels correspondait aussi au nombre de villages intégrés dans le domaine. Ces neuf villages étaient d'ailleurs étroitement associés au rituel, d'une part, parce que leurs noms étaient rappelés dans les invocations faites par les Maîtres de la terre, d'autre part, parce que des membres de chacun de ces villages étaient chargés d'apporter les offrandes pour ces neuf autels[2].

Tout semble donc distinguer les deux autels principaux des neufs autres, et notamment le caractère forestier des esprits nourris dans les premiers. C'était dans cette même forêt qu'avait eu lieu le meurtre de l'héroïne, et c'était là que son esprit résidait. Par ailleurs, si Nang Palalek et Nasanpô sont les noms par lesquels ces esprits étaient le plus fréquemment désignés, ils étaient aussi nommés Phya sangseu (litt. "le noble corps sans vie"), et Tjao songlong ("le maître de la vieille forêt") et étaient dits gouverner l'ensemble des esprits des forêts. On offrait à ces deux esprits forestiers, comme d'ailleurs à l'ensemble des esprits – à l'exception de l'esprit tutélaire du village, des ancêtres et de l'esprit du riz – de la viande crue, alors que les neuf petits autels recevaient de la viande cuite et du riz. Enfin, les officiants des deux autels principaux revêtaient des peaux de tigres, comme s'il s'agissait de renouer avec l'esprit guerrier et sauvage des deux entités, tandis que les offrandes aux neuf autels étaient déposées par des paysans. Au travers de ce rite domanial, tout semblait finalement associer deux mondes, celui des hommes et celui de la forêt, et deux pôles, celui de la civilité et celui de la sauvagerie. On verra dans les chapitres suivants comment cette association sauvage/culture empreigne aujourd'hui l'ensemble des cultes destinés à obtenir la fertilité.

Si j'ai trop peu d'informations sur les rituels similaires effectués dans les autres domaines pour pouvoir effectuer une comparaison précise, notons toutefois que tous

---

reçoivent généralement un culte périodique.

[1] Ce chiffre se retrouve d'ailleurs dans les cultes aux esprits du *müang* chez certaines populations taï ; il y avait ainsi neuf divinités qui recevait une part du sacrifice à Sam Neua (Deydier, 1954 : 194, *op. cit. in* Zago, 1972 : 199).

[2] Malheureusement, nul ne se rappelle si chaque village avait en charge l'offrande d'un autel particulier.

s'adressaient à des esprits morts de mauvaise mort, localisés dans une forêt au carrefour de plusieurs finages villageois. Dans le domaine des Simang (ancien *tasseng* du Panya In), cette forêt était appelée *sang né langsong* (*langsong* : "forêt-source"[1]). Tous les ans, les Maîtres de la Terre allaient y sacrifier un cochon et tous les quatre ans, trois cochons. Des habitants de chaque village du domaine les accompagnaient. Ce lieu, dont la légende dit que mille familles phounoy installés dans la région y moururent, épuisées par leur fuite ou décimées par une épidémie, est réputé dangereux. Dans le domaine des Tongmoumouba (au sud de la ville de Phongsaly), les Maîtres de la terre effectuaient, de façon similaire à celui du domaine Poutin, un rituel destiné aux esprits mâle et femelle, dont les autels étaient situés en haut et en bas de une crête recouverte de forêt. C'est aussi un culte similaire qu'un Phounoy décrivit à M. Ferlus, qui en retranscrivit ainsi les propos : « autrefois, le mont Phou Fa était entouré d'une muraille. Le chef du Phoussoum, montagne à trente kilomètres de là, lança un rocher sur le Phou Fa. Les deux chefs se firent la guerre. A leur mort, ils devinrent des génies qui demeurent dans chacune des deux montagnes » (1971 : 5). L'histoire précise que ces génies sont plus précisément localisés dans les forêts situées sur les sommets des deux montagnes.

Les fonctions des Maîtres de la terre étaient identiques dans l'ensemble des domaines des villages de la rive droite. Les Maîtres de la terre étaient au nombre de deux par domaine, issus du même clan, mais de lignages différents. Rappelons que leur fonction demeurait essentiellement rituelle et qu'ils possédaient chacun un "livre" (légué autrefois par le roi) dont les Phounoy disent que l'un était un "livre mâle" et l'autre "femelle". Selon un principe de complémentarité, le "livre mâle" était déposé devant l'autel de l'esprit femelle, tandis que le "livre femelle" l'était devant l'autel de l'entité mâle. Ces "livres" sont écrits dans une ancienne écriture lao qu'aucun Phounoy, de l'aveu même des anciens maîtres de la terre, n'a jamais su déchiffrer. Les "livres" n'étaient donc pas lus, mais ils avaient une efficacité en soi. Leur contenu, connu des Maîtres de la terre, correspondait aux limites des domaines, limites que les Maîtres de la terre énuméraient dans leurs prières aux deux esprits. En effet, demander la prospérité du territoire ou conjurer les problèmes (malemort,

[1] La signification du terme *sang né* reste obscure. Pour certains, ce terme renvoie à l'idée de sang qui coule soudainement. On m'expliqua cela en disant que, si les femmes se rendaient lors du rite effectué dans cette forêt, elles saigneraient violemment du nez, ce qui pourrait entraîner leur mort (ce qui explique, me dit-on au final, que le culte leur soit interdit).

sécheresse, dépassement des limites du domaine lors de la défriche, etc.) impliquaient qu'un bornage rituel du domaine soit effectué. A cette fin, l'ensemble des chefs des villages du domaine devait être présent, sinon la communauté villageoise qu'ils représentaient n'était pas incluse dans les demandes de prospérité, et le désordre était susceptible de se généraliser : « le maïs mangera le riz ; les hommes verront ceux qui les accompagnent à la chasse comme des animaux sauvages », disait-on. A ce rituel, assistait également l'assemblée des anciens du village des Maîtres de la terre.

On voit donc que ces Maîtres de la terre semblaient cumuler, à l'échelle du domaine, des fonctions du *maphê* et du *tjaotjam*, les deux officiants villageois : ils étaient à la fois les garants de la fertilité des champs et de celle des hommes ; ils accomplissaient aussi bien des rites réguliers qu'exceptionnels. Leur légitimité à apporter la prospérité aux habitants de leur domaine, et leurs droits sur le territoire dont ils contrôlent les limites, faisaient d'ailleurs que les différents chefs de village de leur domaine devaient leur faire allégeance lors des célébrations du nouvel an. En cela, leurs fonctions rappellent aussi celles des dignitaires taï (les *tjao müang*), avec, toutefois, pour différence notoire que les Maîtres de la terre phounoy n'avaient pas de rôle politique. De plus, à la différence des entités rendues propices par les chefs taï, qui avaient une double nature – l'une, la divinité du sol commun, l'autre, une entité personnalisée, ancêtre du clan seigneurial – (Archaimbault, 1991 ; Reynolds, 1978), les entités auxquelles les Maîtres de la terre rendaient un culte ne s'apparentaient en rien à des figures ancestrales.

Ressemblances avec le *phi müang* des Taï

Certains éléments des rites effectués par les Phounoy sont indubitablement imprégnés par certains aspects des rites territoriaux effectués par les Taï. Ainsi, la figure du guerrier valeureux, mort de façon violente – que l'on trouve chez les Phounoy à travers les figures de Nang Palalek et de Nasanpô, ou des deux chefs menant une lutte à mort – est un trait récurrent des esprits tutélaires des *müang* taï. Dans le village de Boun Neua, l'esprit tutélaire du territoire – le *phi müang* – est un guerrier redoutable ; dans l'ancien *müang* de Yo, il s'agit de l'esprit d'un chef qui s'est illustré par ses hauts faits. De même, le *phi müang* des Taï Lü des Sipsong Panna est un personnage ambivalent, dont la force dévastatrice est souvent soulignée : c'est « un chef de guerre ou un prince envahisseur qui a subi une défaite, un démon qui dans les premiers temps du *müang* a été vaincu, un bandit ou un voleur excentrique »

(Spangemächer, 1999 : 68). Enfin, l'histoire recueillie par H. Deydier chez les Taï de Laï Chau[1], qui concerne l'esprit de Nang Han à laquelle les Taï faisaient des sacrifices avant de partir en guerre, ressemble de façon frappante à celle de Nang Palalek, l'esprit du domaine du clan Poutin : « Nang Han était une vieille fille. A l'époque où les Tay étaient en guerre contre les Annamites, au cours d'un violent combat, l'armée tay fut dispersée et le pays allait être conquis et dévasté. Nang Han arriva au milieu de la débâcle. Montée sur un cheval, elle ramassa un morceau d'étoffe rouge bordé de jaune, stigmatisa les hommes [...] Surpris par cette attitude, les Annamites reculèrent, furent battus et chassés définitivement du pays. Ce n'est qu'à la fin de la bataille que s'étant arrêtée pour puiser de l'eau dans une feuille de bananier, elle découvrit ses seins. Ses servants, ses troupes et les généraux s'aperçurent alors qu'elle était femme » (Deydier, 1954 : 216). On retrouve ici la dimension guerrière et l'ambivalence sexuelle de l'esprit en question.

On pourrait néanmoins penser qu'il ne s'agit là que d'un élément commun à toutes ces populations et non d'une influence. Mais l'on notera que la réalisation des rites dédiés aux esprits tutélaires des domaines, ainsi que la facture des autels phounoy, doivent également beaucoup à l'influence taï. Dans les villages de Boun Taï, Yo et Boun Neua, les rituels à l'esprit du *müang* comportent systématiquement deux autels principaux, l'un surélevé, l'autre au ras du sol, identiques à ceux que les Phounoy réalisent pour les esprits du ciel et de la terre[2]. L'autel surélevé est destiné à un esprit désigné comme étant le chef et appelé, selon les localités, le *Panya*, le *nay* ("chef") ou le *tjao müang* (chef de *müang*) ; l'autel au ras du sol est pour l'esprit désigné comme son adjoint, appelé le *Pé:* (titre de noblesse un peu moins important que celui de Panya), le *hong* ("l'adjoint"), ou le *tjao ba:n* ("chef du village") ; car chez les Lü, les esprits tutélaires du *müang* sont avant tout ceux des ancêtres prestigieux et des chefs importants[3]. On retrouve donc, comme pour les esprits du domaine phounoy, deux esprits distingués selon leur rang. Par ailleurs, dans les villages de Boun Neua et Yo,

---

[1] Ancienne confédération des Sipsong Chaû Taï, actuel Vietnam.

[2] Pour E. Chavannes (1910 : 525), qui note également la présence de rites destinés au Ciel et à la Terre dans l'ancienne religion chinoise, ces cultes, plus tardifs, auraient progressivement supplantés ceux destinés aux dieux du sol local et aux ancêtres.

[3] Chez les Taï Lü, ce rite adressé aux *phi müang* était, et est encore de nos jours, effectué tous les ans, à des périodes variables selon les localités. Un cochon est alors sacrifié tous les ans et, tous les trois ans, un buffle.

douze autels secondaires sont réalisés lors de ces rites ; ils sont destinés à douze petits chefs, dont le statut de chacun est signifié par la proximité de son autel par rapport aux deux autels principaux[1]. Il semble possible, là encore, d'établir une corrélation entre ces autels lü (deux autels principaux – haut/bas – et douze secondaires) et la configuration qui prévalait dans le domaine Poutin (deux autels principaux – haut/bas – et neuf secondaires). De semblables emprunts d'éléments rituels taï se retrouvent chez des populations non-taï qui ont été fixées sur le territoire où elles résident et qui, étant peut-être plus fortunées, affirment un statut social plus élevé, suggérait A. Turton (2000 : 24). Ajoutons néanmoins que, à la différence des esprits des *müang* taï lü, les rituels phounoy s'adressent toujours à un couple féminin/masculin et à des morts de malemort, alors que ceux des Lü s'adressent à des ancêtres, qui sont exclusivement masculins.

En résumé : les officiants qui avaient en charge des cultes adressés à des esprits chargés de la protection du territoire étaient donc : au niveau des villages, le *maphê* et le *tjaotjam* et, pour le domaine, les Maîtres de la terre. Le *maphê*, dont la fonction était héréditaire, conduisait l'ensemble des cultes liés au cycle agricole, adressés à l'esprit du village (réunion des esprits de la forge, de l'eau et des mauvais morts), qui étaient effectués en bas du village. Le *tjaotjam*, dont la fonction n'était en théorie pas héréditaire, mais qui appartenait généralement au clan fondateur, conduisait des rites exceptionnels adressés à l'esprit tutélaire du village (conçu comme l'ensemble des différents esprits de la nature environnante), en haut du village. Les Maîtres de la terre, dont les ancêtres avaient reçu les "livres", effectuaient annuellement un rite pour obtenir la fertilité des hommes et des champs pour l'ensemble des villages de leur domaine. Ce rite était adressé aux esprits maîtres de la forêt (des esprits de Phounoy morts de malemort), et était réalisé dans la forêt domaniale (*chichong*). Enfin, rappelons que, si le *maphê* conduisait les funérailles des morts ordinaires, c'étaient les Maîtres de la terre qui officiaient en cas de malemort. En d'autres termes, si la mort ordinaire recevait un traitement par le *maphê* à l'échelle du village, la résolution de la malemort impliquait la refonte des limites, et se devait d'être accomplie à l'échelle du

[1] Ce nombre de douze est peut-être symbolique ; à Luang Prabang, douze autels étaient également réalisés en l'honneur des douze divinités protectrices du Müang, parmi lesquelles figuraient des rois défunts (Zago, 1972 : 182) ; dans la principauté de Xieng Khouang, il existait également une hiérarchie d'entités protectrices réparties en douze autels (Zago, 1972 : 186).

domaine. Plusieurs principes de complémentarité semblaient donc présider à l'organisation des cultes territoriaux : une complémentarité entre le *maphê* et le *tjaotjam*, l'un officiant du "dehors", l'autre du "dedans" ; entre le village et le domaine d'autre part, où cette fois-ci les rites de refonte des limites, effectués par les Maîtres de la terre déplaçaient, du village au domaine, les frontières du territoire.

3. Absence ou disparition des figures ancestrales ? Comparaison avec les villages de la rive gauche

Les villages situés sur la rive gauche de la rivière Ou présentaient des configurations spatiales, politiques et rituelles fort différentes. Rappelons que, dans cette zone où les habitants disent qu'il n'y eut jamais d'essaimage, il n'existait pas d'organisation politique et territoriale supra-villageoise. Chaque village était composé de plusieurs clans, qui en étaient tous dits être les fondateurs. Cependant, les habitants distinguaient le clan du premier chef (dont le descendant possédait les "livres" donnés par le roi) des autres clans. Malgré l'attribution des "livres" au seul clan du chef, le doyen de chaque clan était communément appelé "Maître de la terre" (*tjao thi din*, L), et conduisait les rites agraires sur la parcelle du finage villageois qui était dite être celle de son clan.

Le *maphê* appartenait systématiquement au clan du "premier" chef et sa fonction était héréditaire ; cependant, il n'était en charge que de la gestion rituelle des problèmes liés aux cultures et des rites de guérison : il ne réalisait donc aucun rituel régulier. Appartenant au même clan que le *maphê*, le *tjaotjam* cumulait la fonction d'officiant rituel et celle de chef de village. Il effectuait un rite annuel pour l'esprit du village, qui n'était pas appelé, comme sur la rive droite, "tête de l'esprit", mais "esprit du village" (*khong dat*). Cet esprit était conçu comme ayant été le premier habitant du lieu (humain ou non-humain, les habitants ne le précisent pas), et l'esprit tutélaire du village. Le rite était réalisé chaque année, après les semailles, dans la forêt située en haut du village. L'autel était parfois double et également dédié aux esprits du Ciel et de la Terre, mais le plus souvent, il était identique à celui fait pour le seul esprit du Ciel. On y tuait un buffle ou un cochon que l'on disait « grand comme un buffle ». On demandait alors la protection des hommes et des maisons, et la fertilité des femmes. Contrairement à son homologue de la rive droite, le *tjaotjam* des villages de la rive gauche n'avait pas en charge les rites extraordinaires réalisés en cas de problèmes ou de changements dans le village ; ces rites étaient réalisés par les Maîtres

de la terre. Sa fonction était normalement héréditaire mais, en cas de problèmes, il pouvait être destitué. Son remplaçant était alors élu par divination au sein du même lignage.

A ces deux officiants, s'ajoutaient les Maîtres de la terre, un par clan, dont la fonction était également héréditaire. Ils conduisaient les rites liés au cycle agricole, lors desquels ils honoraient leurs ancêtres respectifs, les fondateurs du village. Ces derniers, appelés "tête de l'esprit" (*dat tu*), étaient dits résider en trois lieux différents : dans l'autel détenu par le doyen de clan, dans la forêt à la tête du village, et aux frontières du finage villageois. Les Maîtres de la terre leur rendaient un culte avant de planter le riz[1], et après la récolte, lors du rite de retour de l'esprit du riz dans le grenier. En cas de problèmes (malemort, sécheresse, etc.), les Maîtres de la terre étaient également en charge des cultes destinés à retracer les limites du finage villageois. Enfin, tous les trois ans, le doyen du clan du chef faisait un rituel exceptionnel dans la forêt située en haut du village, afin de demander à son propre ancêtre fertilité et prospérité pour l'ensemble des habitants et la totalité du territoire.

On retrouve donc, rive gauche, les officiants *maphê*, *tjaotjam* et les Maîtres de la terre, mais leurs fonctions s'avéraient différentes. Tout comme sur la rive droite, le *maphê* semble bien être un officiant dont les fonctions sont liées aux champs, mais il n'officie qu'en cas de problèmes. Inversement, le *tjaotjam*, dont la fonction est cantonnée au village, n'officiait, rive droite, qu'en cas de problèmes, alors qu'ici, il conduit des rites réguliers. Il existe également une polarité entre ces deux officiants, similaire à celle de la rive droite – l'un plus particulièrement en charge des rites du "dehors" liés à la résolution des problèmes, l'autre étant plutôt en charge des rites liés au "dedans" et ayant pour finalité l'obtention de la fertilité – mais celle-ci s'exprime différemment rive gauche.

Au travers de la répartition des fonctions rituelles entre les officiants, c'est également la position de chaque clan par rapport aux autres qui transparaît, et leur rôle rituel respectif au sein des espaces, village ou domaine. Dans le tableau ci-dessous, on voit que, au sein des villages de la rive droite, deux clans se partagent les principales fonctions rituelles liées au cycle agricole et à la résolution des problèmes,

[1] Ce rite était réalisé lors des célébrations du nouvel an lao qui avait lieu ici après les semailles, au moment où les familles honoraient leurs ancêtres.

tandis qu'au niveau du domaine, un seul clan, en vertu de son statut de fondateur, accapare, *via* deux de ses représentants, la conduite des rites destinés à obtenir la fertilité. Rive gauche, seul le clan du chef fondateur, *via* deux de ses représentants, accapare les rites destinés à la résolution d'un certain type de problème et à la fertilité en général, tandis qu'au niveau du "domaine", un représentant de chaque clan conduit les rites liés au cycle agricole.

La nature des esprits propitiés lors de ces cultes différait également : l'entité appelée "tête de l'esprit" (*dat tu*) était, rive droite, un conglomérat d'esprits du lieu, tandis qu'il s'agissait, rive gauche, des ancêtres fondateurs ; l'esprit du village (*khong dat*) était formé, rive droite, par l'association des malemorts et des esprits de la forge, tandis qu'il s'agissait, rive gauche, du premier habitant du lieu. Ces différences peuvent se résumer dans le tableau suivant :

Tableau 4. *Répartition des fonctions rituelles entre les clans rive droite et rive gauche*

		Village		**Domaine**
Répartition des fonctions rituelles entre les clans	Rive droite	Deux clans fondateurs		Un seul clan, celui du "premier" chef
	Rive gauche	Un seul clan		L'ensemble des clans fondateurs
Finalité des rites effectués par les officiants	Rive droite	Clan 1 Clan 2	- Fertilité pour les champs - Problèmes au niveau des champs - Problèmes au niveau du village	- Fertilité générale (hommes et champs) - Tracé des limites
	Rive gauche	- Problèmes liés aux champs - Fertilité au niveau du village		- Fertilité pour les champs - Problèmes au niveau du village-domaine - Fertilité générale - Tracé des limites

Tableau 5. *Les officiants, les rites et les esprits des cultes collectifs*

		Rive droite	Rive gauche
Tjaotjam	Culte effectué :	Rite exceptionnel pour l'esprit tutélaire du village (*dat tu*, "tête de l'esprit".	Rite régulier pour l'esprit tutélaire du village (*khong dat*, "l'esprit du village").
	Nature des esprits :	Esprit du premier habitant du lieu (des grottes, de la nature environnante et de la terre du village).	Esprit du premier habitant du lieu.
Maphê	Culte effectué :	Rite régulier pour l'esprit du village (*khong dat*, "l'esprit du village").	Pas de cultes collectifs.
	Nature des esprits :	Morts de malemort, esprits de la forge et de l'eau.	
Maîtres de la terre	Culte effectué :	Rite régulier pour les esprits tutélaires du domaine (*tchitchong day*, maîtres de la forêt").	Rite régulier pour les esprits tutélaires du domaine (*dat tu*, "têtes de l'esprit".
	Nature des esprits :	Esprits de la forêt formés par l'ensemble des morts de malemort.	Les ancêtres fondateurs de chaque clan.

Les différences entre les configurations rituelles des villages de la rive droite et celles des villages de la rive gauche peuvent en partie s'expliquer en établissant un parallèle avec des organisations politiques et territoriales distinctes, que j'ai détaillées dans la partie précédente. Rappelons brièvement ces différences. Rive gauche, le "domaine" se réduisait au seul espace du village. Les "livres" furent remis à un seul clan, celui des descendants du chef fondateur, dont l'un des membres aurait pu prétendre exclusivement au titre de Maître de la Terre. Pourtant, l'ensemble du finage villageois était découpé en autant de parcelles qu'il y avait de clans (généralement trois), et le doyen de chaque clan portait le titre de Maître de la terre. De ce fait, alors que, rive droite, seuls les représentants des deux clans fondateurs avaient en charge la conduite des rites destinés à l'obtention de la fertilité, dans les villages de la rive gauche, l'ensemble des clans était représenté lors des cultes collectifs. Et cette apparente volonté de ne pas hiérarchiser la population en fonction de l'antécédence sur le sol était accentuée par le fait que les étrangers venant s'installer dans les villages étaient systématiquement affiliés à l'un des clans fondateurs. Ainsi que T. Kirsch (1973 : 28) l'avait noté à propos d'autres populations montagnardes de la péninsule, la société organise sa vie rituelle de façon à ce qu'elle soit conforme à un type démocratique de société, en constituant des clans "fictifs", ce qui implique le rejet de

la notion selon laquelle l'avantage et l'excellence rituels doivent être attribués exclusivement à une seule unité.

Au contraire, rive droite, les fonctions rituelles étaient l'apanage des clans, qui se distinguaient par leur prétention à leur antécédence sur le territoire. Ils se distinguaient ainsi, au niveau du village, des clans arrivés plus tardivement et, au niveau des domaines, des clans des villages cadets, qui ont essaimé à partir du village-souche qui est le leur. Dans ces domaines à la structure sociale hiérarchisée, les étrangers ne pouvaient être affiliés aux ancêtres fondateurs d'un village : cela aurait remis en cause les prérogatives rituelles des clans du *tjaotjam*, du *maphê* et des Maîtres de la terre, tous liés à des clans fondateurs.

Si l'on peut donc comprendre la différence en terme d'attribution des fonctions rituelles entre les villages rive droite et rive gauche comme étant le résultat de configurations politiques et sociales distinctes, il nous reste à voir s'il est possible d'établir une corrélation entre ces deux formes d'organisation politico- rituelle et la nature des esprits rendus propices par les officiants. Pour ce faire, on se focalisera plus particulièrement sur les figures des ancêtres, qui sont présentes dans les rites effectués par les Maîtres de la terre dans les villages de la rive gauche, et sont absents de ceux de la rive droite.

II. L'EVOLUTION DES LEGITIMITES RITUELLES : DE LA FILIATION A LA TERRITORIALITE

Dans les années 1960, rive droite, aucun des officiants – *maphê*, *tjaotjam*, Maîtres de la terre – ne conduisait de rites collectifs impliquant des ancêtres. Cette situation semble résulter de la disparition progressive des figures ancestrales des rites collectifs dans les villages de la rive droite : les anciens affirment en effet qu'au sein de ces villages, les doyens des clans avaient il y a une quarantaine d'années, des fonctions rituelles importantes[1] : c'est notamment eux qui conduisaient les rites liés au cycle agricole (défriche, semailles et récolte), dans la parcelle qui était cultivée par les

[1] La plupart des anciens affirmaient avoir, lorsqu'ils étaient enfants, assisté à la réalisation de ces rites.

membres de leur clan. Ils honoraient alors les ancêtres du clan, ces derniers résidant dans l'autel aux ancêtres (*dat tu*) qui se trouvait dans leur demeure. Le clan fondateur avait une préséance rituelle sur les autres clans ; un représentant de ce clan, portant le titre de *tjaotjam*, était en charge du rite régulier, effectué au moment des semailles, et adressé à la "tête de l'esprit", esprit qui était alors explicitement reconnu comme étant ses propres ancêtres. Le *tjaotjam* cumulait également cette fonction avec celle de chef du village. Il possédait donc à la fois un pouvoir politique et un pouvoir rituel. On remarque alors que cette ancienne configuration rituelle est semblable, sur bien des points, à celle qui prévalait, dans les années 1960, dans les villages situés sur la rive gauche de la rivière Ou. Rappelons que, dans ces villages, les doyens de chaque clan conduisaient les rites agraires et que le *tjaotjam*, qui cumulait cette fonction avec celle de chef de village, conduisait un rite régulier. Si, rive droite, les ancêtres tenaient autrefois une place importante dans les rites collectifs, comment comprendre leur absence des cultes pratiqués quelques décennies plus tard ? Et comment comprendre que le *tjaotjam*, autrefois en charge d'un culte régulier à son ancêtre, ne conduisait plus que des rites exceptionnels adressés à des esprits qui n'avaient plus rien de figures ancestrales ? Mon hypothèse est que la délégation par le pouvoir royal d'une autorité aux Maîtres de la terre, accompagnée de la mise en place d'un système d'organisation politique et territorial hiérarchisé (cantons, *müang*), aurait transformé les représentations que les Phounoy avaient de la légitimité rituelle. Consécutivement, le rôle du *tjaotjam* et la nature de l'esprit tutélaire du village se trouvèrent redéfinis.

1. De l'officiant villageois aux délégués du roi

Pour comprendre ce processus de transformation, je propose de retracer, à partir des récits des anciens, ce que je conçois être l'évolution des systèmes politiques et rituels des villages de la rive droite. L'intégration du village dans l'espace du domaine impliqua une hiérarchisation des rituels et des officiants. Avec la création de domaines, les Maîtres de la terre, détenteurs d'une légitimité sur le sol, devinrent les principaux garants de la prospérité et de la fertilité pour l'ensemble des villages de leur territoire. Dans ce contexte, le *tjaotjam*-chef de village vit sa fonction s'affaiblir. Plusieurs raisons peuvent être avancées pour expliquer la perte de la légitimité rituelle du *tjaotjam* au profit d'officiants délégués du roi, les Maîtres de la terre.

Les cultes rendus au niveau du village et au niveau du territoire faisaient en quelque sorte double emploi ; dans ce contexte, l'un des deux risquait fort de s'affaiblir, voire de disparaître. Nous avons vu, dans la partie précédente, que le

système politique et religieux du *müang* taï admet à la fois une certaine hiérarchie et une grande autonomie de ses composantes. Ce fait a des conséquences sur l'organisation des cultes rendus aux esprits territoriaux. Prenons un exemple local : les habitants d'un village "cadet" (*ba:n nong*, L) taï lü effectuent annuellement leur propre culte à l'esprit tutélaire du village, le *phi ban*, tandis que les habitants du village "père" ou "mère" (*ba:n pho:*, *ba:n mê:*, L) réalisent non seulement le culte à leur propre *phi ban*, mais également le culte à l'esprit tutélaire du *müang*, le *phi müang,* qui concerne l'ensemble des villages situés dans ce territoire. Si le culte à l'esprit tutélaire du village renforce les liens de coopération entre les différentes unités d'un village en même temps qu'il permet d'assurer les récoltes à venir, le culte au *phi müang* à davantage à voir avec la légitimation du pouvoir du chef du *müang* (*tjao müang*, L). Ainsi que le souligne P. Cohen (1999 : 52) : « *a principal function of the phi muang cult is to create, through its collective rituals, a sense of local loyalty that transcends village autonomy and particularism* ». Il n'en reste pas moins que le territoire d'un village est donc consacré par deux fois. De ce fait, les villages cadets conservent une certaine indépendance, ce qui peut potentiellement conduire à une instabilité de l'autorité du chef de *müang*. S. Tanabe (1984 : 17) notait que, sporadiquement, au cours du 19ème siècle, les chefs des *müang* lü des Sipsong Panna supprimèrent le culte à l'esprit du village, qu'ils percevaient comme une dangereuse concurrence à leur légitimité. Il est ainsi possible que, de façon similaire, le culte rendu par le *tjaotjam* phounoy se soit trouvé inféodé aux cultes réalisés par les Maîtres de la terre.

Le culte régulier à l'esprit tutélaire du village et la fonction du *tjaotjam* s'affaiblirent également du fait de la transformation de la source de la légitimité politique et rituelle. Celle-ci ne provenait plus de la filiation, en ligne patrilinéaire, à un ancêtre fondateur, lié par un pacte à l'esprit du lieu, mais de la délégation par le roi d'une autorité sur un territoire, aux limites désormais fixées par écrit. La prééminence des Maîtres de la terre sur le *tjaotjam* aurait alors atténué l'importance du culte effectué par ce dernier. Cette évolution des fonctions religieuses est indissociable de l'évolution de systèmes politiques au sein des villages phounoy de la rive droite. En effet, il est probable que la perte de prééminence du clan fondateur ait affaibli la distinction entre ce dernier et les autres clans – laquelle prééminence avait de plus tendance, avec l'arrêt des processus d'essaimage et une augmentation de la pression démographique, a être remise en cause par des membres affluents de l'assemblée des anciens n'appartenant pas forcément au clan fondateur du village (*cf.* Partie 1, Chapitre 2). L'évolution des systèmes politiques et religieux permettrait finalement de

mettre au jour un même processus : dans les villages de la rive droite, la collusion entre pouvoir politique et religieux disparaît, et se traduit par l'éclatement des fonctions entre plusieurs individus ; dans ce contexte, les représentants du clan fondateur sont dépouillés de leurs prérogatives rituelles et politiques, comme ce fut le cas du *tjaotjam*-chef de village. Cet ancien leader de la communauté perdit son rôle de chef de village, et son rôle rituel se trouva considérablement diminué. L'obtention de la fertilité dépendant principalement des rites effectués par les Maîtres de la terre, le *tjaotjam* n'était plus en charge que du strict espace villageois (et encore, uniquement en cas de problèmes). Il perdit également son rôle de gardien des limites puisque, lors d'une mort de malemort ou d'un incident où les frontières d'un village devaient être re-créées, c'était le Maître de la terre, et non le *tjaotjam,* qui était appelé. Dans ce contexte, on comprend mieux pourquoi le rôle du *tjaotjam* a pu être réduit à celui d'intermédiaire entre une entité, qu'il avertit des changements dans la communauté humaine, et les hommes.

Avec l'apparition des cultes effectués par les Maîtres de la terre, le représentant du clan fondateur qui honorait son propre ancêtre – qui était considéré comme le fondateur du village et, à ce titre, le garant de la prospérité du groupe – aurait perdu son monopole de la légitimité rituelle à faire venir la fertilité. Mais à travers lui, on peut supposer que c'est l'ancêtre lui-même qui perdit son rôle de « relais du divin », pour reprendre une expression de P. Mus (1933 : 377), c'est-à-dire d'intermédiaire entre le groupe et l'esprit du lieu. Dans la configuration rituelle de la rive droite, l'ancêtre vénéré à la tête du village se serait progressivement effacé devant un esprit du lieu, à moins qu'il n'ait fini par y être si étroitement associé qu'il ne se soit confondu avec ce dernier (il garda toutefois son nom de "tête de l'esprit", et c'est encore sous ce nom que sont désignés les autels familiaux aux ancêtres). Pour T. Kirsch, les cultes ancestraux prennent de l'importance lorsque l'idéologie clanique se développe, lorsque les lignages prennent de la profondeur et que l'importance des liens de parenté sont une fonction du cycle de développement (1973 : 15). Inversement, le processus de segmentation des clans phounoy en unités de plus en plus restreintes (cf. chapitre 4) se serait accompagné de la déliquescence du lien aux ancêtres, comme source de légitimité politique et rituelle.

2. L'intégration des villages au domaine et la hiérarchisation des fonctions rituelles

Mon hypothèse, selon laquelle la création de domaines claniques supra-villageois remet en cause la légitimité du clan fondateur du village et aboutit à la disparition d'une collusion entre pouvoir politique et rituel au niveau du village, peut se vérifier par deux contre-exemples, l'un étant celui des villages de la rive gauche, l'autre, le cas particulier de quelques villages de la rive droite. J'ai montré comment, rive gauche, en l'absence de domaines supra-villageois, les chefs de village cumulaient cette fonction avec celle de *tjaotjam*. Rive droite, les villages de certains domaines présentent également cette collusion entre pouvoir politique et rituel ; et il faut noter que, justement, dans les domaines dont ces derniers villages faisaient partie, le rôle rituel des Maîtres de la terre était peu important. Ces domaines étaient les dernières terres qui furent occupées par les Phounoy ; elles étaient déjà peuplées par des populations qui furent repoussées, mais auxquelles les Phounoy reconnurent toutefois une préséance rituelle. En dépit du don des "livres" par le roi, les Maîtres de la terre nommés semblent alors ne pas avoir été considérés comme les véritables détenteurs d'un droit sur le sol, et leurs prérogatives rituelles s'en trouvèrent d'autant amoindries. Illustrons cela par deux exemples :

Le *tasseng* autrefois administré par le Panya Kham (au nord-est du territoire phounoy) était divisé en plusieurs domaines, dont la configuration présentait le schéma que j'ai précédemment décrit pour les villages de la rive droite, c'est-à-dire un Maître de la terre puissant et un *tjaotjam* aux pouvoirs limités. L'un de ces domaines faisait toutefois exception à ce schéma : le rôle rituel du *tjaotjam* y était important et celui des Maîtres de la terre, peu marqué. Ce domaine, englobant la ville de Phongsaly et d'autres petits villages, avait été autrefois habité par les Ong Hyao, une population que les Phounoy, d'après leurs récits, aurait repoussé vers les plaines de Boun Neua lorsqu'ils s'implantèrent dans la zone. Les Phounoy continuèrent cependant de reconnaître à ces premiers occupants des lieux une certaine prééminence rituelle. Au début du 20ème siècle, le commandant Aymé notait l'existence d'un chef "Kha Phai" habitant les plaines, qui était considéré comme le "maître de la terre" de Phongsaly : « c'est lui qui officie quand il y a lieu de réparer une offense faite au Phi-Muong du chef-lieu du Territoire » précisait G. Aymé (1930 : 35). Quelques dizaines d'années plus tard, M. Ferlus recueillait une version similaire, le groupe en question étant plus précisément identifié comme celui des Ong Hyao de Boun Neua : « Ils sont respectés comme des chefs. Ils interviennent au moment des cérémonies du Phou Fa, montagne près de [la ville de] Phongsaly, ce qui semble leur

donner un rôle de maîtres du territoire. Ils interviennent également au moment des litiges territoriaux et quand il y a une grande sécheresse » (1971 : 3). Cette dernière observation se trouva confirmée par plusieurs récits identiques que je recueillis auprès des habitants de la ville de Phongsaly : jusqu'il y a une vingtaine d'années, des représentants des Ong Hyao étaient conviés, en vertu de leur qualité de premiers occupants des lieux, au culte annuel réalisé à la tête de la ville, ou lors des cultes exceptionnels réalisés en cas de malemort. Ils demeuraient cependant spectateurs des rites que conduisait le *tjaotjam,* descendant du clan fondateur de la ville et chef du village principal[1]. Ils pouvaient toutefois être consultés en cas de litiges territoriaux, et il leur appartenait, en dernière instance, de trancher le litige. Dans ce contexte, le rôle des Maîtres de la terre était extrêmement réduit, voire inexistant : « les Maîtres de la terre apportaient le "livre" quand il y avait un mort de malemort » ; « ils étaient juste les gardiens des "livres de la terre" qu'avait remis le roi », commentent quelques anciens.

On pourrait néanmoins supposer qu'il s'agit là d'un exemple isolé, qui ne résulterait que d'une sorte d'aléas de l'histoire. Pourtant, la situation dans l'un des domaines de l'ancien *tasseng* du Panya Si répond, elle-aussi, à ce même schéma. Malgré l'attribution des "livres" au clan Seulan, la terre était dite être celle des Poumon, un groupe localisé à plusieurs heures de marche de là, au sud du Müang Phounoy, et reconnus également comme les premiers occupants des lieux. Cette reconnaissance était toute nominative ; les Poumon n'étaient en effet pas conviés aux différents rituels adressés aux esprits du domaine. Cependant, les Maîtres de la terre du clan Seulan – qui avaient été désignés par le roi – n'avaient pas davantage le rôle prépondérant que leurs homologues possédaient dans les domaines voisins : ils n'intervenaient qu'en cas exceptionnel (pour les refondations de limites, les malemorts), et il n'existait donc pas de culte régulier au niveau supra-villageois. Des cultes réguliers étaient en revanche réalisés à l'échelle de chaque village, par un *tjaotjam* qui était aussi, dans ce contexte, le chef du village.

La reconnaissance d'un droit rituel sur le sol aux premiers occupants des lieux est un fait largement répandu en Asie. Dans cette partie de la péninsule, la dialectique

---

[1] La ville de Phongsaly est composée de plusieurs villages. Le *tjaotjam* était le descendant du fondateur du village de Senpok qui allait devenir, après l'implantation des Français dans la région, le centre de la ville de Phongsaly.

autochtones/nouveaux arrivés se noua principalement entre les populations austroasiatiques et les populations taï, arrivées plus tardivement : les Kasak réalisaient le culte des divinités tutélaires du royaume de Luang Prabang (Doré, 1981), ou les Sui étaient, lors d'un culte similaire, en charge du sacrifice du buffle dans la principauté taï de Champassak (Goudineau, 2001*a* : 142). De même, les Taï Lü de Boun Neua et de Yo racontent qu'autrefois, ils demandaient aux Tchaho d'effectuer les célébrations aux esprits tutélaires du *müang*, en leur qualité de premiers habitants du territoire. De la même façon que les Taï accordaient un droit rituel aux premiers occupants du territoire, les Phounoy ont apparemment reconnu une préséance rituelle aux groupes déjà présents sur le territoire qu'ils venaient occuper. On peut alors supposer que les Poumon et les Ong Hyao, petits groupes expulsés aux frontières du Müang Phounoy, auraient eu des prérogatives rituelles dans les rites territoriaux, dont ils auraient été partiellement dépossédés – ce qui expliquerait par la suite que leur rôle ait été réduit à celui de spectateurs (dans le cas des Ong Hyao), ou qu'ils aient été absents des cérémonies (comme c'était le cas des Poumon). Si les Maîtres de la Terre de ces domaines n'avaient pas le rôle rituel que leurs homologues avaient dans d'autres domaines de la rive droite, on peut toutefois penser qu'indirectement, les "livres", relais de l'autorité royale, permirent aux habitants de ces domaines d'évincer progressivement lesdits premiers occupants et de s'approprier entièrement la réalisation des cultes territoriaux.

Les deux contre-exemples de la rive droite, et le cas des villages de la rive gauche, montrent que, lorsque le rôle des Maîtres de la terre était de faible importance (c'est-à-dire lorsqu'ils ne conduisaient que des rites exceptionnels), les villages de ces domaines avaient tous un *tjaotjam* villageois, conduisant un rite régulier, et cumulant sa fonction avec celle de chef de village. On constate également que, lorsqu'il existait des espaces supra-villageois, politiques ou rituels, le culte des ancêtres au niveau villageois s'effaçait au profit de rites réalisés pour des entités abstraites (le Ciel, la Terre) et des esprits du lieu. Les deux contre-exemples de la rive droite, où les domaines existaient mais n'avaient aucune réalité rituelle, peuvent, en cela, apparaître comme des configurations intermédiaires entre celles de la rive droite et celles de la rive gauche. Comme dans les autres villages de la rive droite, la "tête de l'esprit" honoré par le *tjaotjam* était la réunion d'entités abstraites (le Ciel, la Terre et l'esprit du lieu) ; cependant, comme sur la rive gauche, il existait une relation, en creux, entre ces entités et les ancêtres. En effet, la date à laquelle le rituel était réalisé correspondait à

celle du rite régulier conduit autrefois par le *tjaotjam* pour ses ancêtres, et lors duquel les différents clans rendaient un culte à leurs propres ancêtres. C'est donc l'apparition d'une structure territoriale et rituelle hiérarchisée qui semble précipiter la fin des cultes aux ancêtres.

Tableau 6. *L'intégration dans des domaines supra-villageois et la déliquescence du lien aux ancêtres*

	Rive gauche	**Rive droite type 2 (zone nord-est)**	**Rive droite type 1 (zone sud-ouest)**
Domaine	Pas de domaines supra-villageois.	Pas de prééminence rituelle des Maîtres de la terre.	Prééminence rituelle des Maîtres de la terre.
Village	Culte villageois régulier.	Culte villageois régulier.	Culte villageois exceptionnels.
Officiant du village	*Tjaotjam* (chef de village) ; Maîtres de la terre (doyens des clans).	*Tjaotjam* (chef de village).	*Tjaotjam* (n'est pas le chef de village)
Destinataire du culte	Culte pour la "tête de l'esprit" (ancêtres fondateurs de chaque clan), et culte pour l'esprit du lieu.	Cultes pour la "tête de l'esprit" (esprits du lieu).	Culte pour "tête de l'esprit" (esprits du lieu).
Périodicité du culte	Au moment des semailles et des cultes faits par chaque maisonnée pour les défunts.	Au moment des semailles et des cultes faits par chaque maisonnée pour les défunts.	En cas de problèmes, sans relation aux champs.

– Vers une intégration à un niveau supra-villageois de plus en plus importante +

– Présence des ancêtres +

3. Les cultes territoriaux aujourd'hui : des ancêtres aux mauvais morts

Dans les villages de la rive droite, les ancêtres n'ont cependant pas disparu des rituels et, en dépit des apparences, ils n'ont pas totalement perdu le lien qui les unissait au territoire. Ils ont été intégrés aux cérémonies bouddhiques au travers desquelles les finalités des anciens rites semblent bien subsister. Ainsi, les cérémonies du nouvel an (Boun Pimay) se résument essentiellement en des offrandes aux défunts. Cette importance donnée aux ancêtres durant cette cérémonie est d'autant plus significative que la fête a lieu au moment des semailles qui, rappelons-le, exigeait

autrefois un rituel adressé aux ancêtres. Or, si les Lao célèbrent le nouvel an à la même date chaque année[1], chez les Phounoy, sa célébration varie entre le mois de mars et le mois de mai, selon les villages et selon les années, afin de faire correspondre la cérémonie avec la période des semailles. Les ancêtres sont donc toujours nourris au moment des semailles et, ainsi qu'on le verra dans le chapitre 8, des offrandes qui leur sont faites dépendront les récoltes à venir.

De plus, les ancêtres semblent avoir été présents, mais en filigrane, dans les cultes territoriaux de la rive droite que j'ai décrit au début de ce chapitre. Plusieurs éléments montrent qu'il existe une certaine association entre les ancêtres et l'esprit du Ciel (les malemorts étant, elles, associées à l'esprit de la Terre). Cette association s'effectue à travers certaines représentations : on dit ainsi qu'une partie des âmes se transforme en un oiseau blanc, *kong khao ya*. Or, c'est aussi sous la forme d'un oiseau blanc, désigné par le même terme, que les Phounoy se représentent l'esprit du Ciel. Ce lien transparaît aussi dans les récits de fondation des villages. Rive gauche, ceux-ci insistent sur le fait que la création d'un village nécessite la coopération rituelle de deux clans, l'un étant en charge des cultes aux bons morts, l'autre des rites aux malemorts. On retrouve des récits similaires rive droite mais, alors, la nécessité d'une collaboration entre deux clans ne se justifie plus par une référence aux défunts, mais par la complémentarité entre les rites au Ciel et les rites à la Terre (« un clan est pour le Ciel [ou l'eau, selon d'autres versions], un autre pour la Terre »). Cette association du Ciel aux ancêtres, et de la Terre aux mauvais morts expliquerait-elle que, là où les cultes ancestraux sont importants, les Phounoy accordent une légère prépondérance à l'esprit du Ciel (dont l'autel se trouve alors en haut du village) alors que, rive droite – où les cultes à des mauvais morts sont prééminents – c'est l'autel de la Terre qui se situe en haut du village ? Quoi qu'il en soit, on voit que les ancêtres ne sont pas complètement absents des cultes collectifs effectués rive droite, qu'ils soient désormais honorés à la pagode ou, indirectement, au dehors, au travers de ces entités plus abstraites que forme le couple Ciel/Terre.

Il reste à comprendre l'importance du rôle des mauvais morts dans les cultes collectifs de la rive droite (celui fait par le *maphê* au moment de la défriche, et ceux,

---

[1] Le premier jour de l'année est le 15 avril. En effet, le calendrier laotien, comme les calendriers thaïlandais, cambodgiens, birmans, etc. est luni-solaire : les mois suivent le cours de la lune et les années sont réglées sur la révolution du soleil sur l'écliptique dans son mouvement apparent autour de la terre (Méridat, 1943 : 107).

exceptionnels ou réguliers, faits par les Maîtres de la terre). Sans doute est-elle à mettre en relation avec la disparition de l'importance de la filiation, elle-même conséquence de la territorialisation des Phounoy et de la délégation d'un pouvoir foncier par le roi. Chez les Phounoy, semble-t-il, le mort de malemort devient la figure principale des cultes territoriaux parce qu'il participe d'une double nature : une partie liée aux défunts du groupe, l'autre liée au monde sauvage, au lieu[1]. En effet, le mort de malemort est lié au lieu, et associé à l'esprit de la Terre ; ainsi, une partie des âmes des mauvais morts reste à hanter les lieux de leur décès[2], tandis qu'une autre se fond tout simplement avec la terre. On dit alors que ces âmes descendent sous terre et rejoignent les maîtres des forces telluriques, les *ngùok* (L), serpents maléfiques, que l'on dit ennemis du Bouddha. Ceci doit être pensé en contraste avec le fait que les âmes des ancêtres prennent la forme d'un oiseau blanc et sont assimilées à l'entité Ciel. Rappelons également que les morts de malemort qui sont propitiés lors des cultes villageois sont uniquement les individus morts et enterrés dans les champs ou en forêt. Comme, chez ces essarteurs, tout champ était auparavant forêt et toute forêt est potentiellement un champ, on peut comprendre que les mauvais morts soient associés tant au monde forestier qu'aux espaces cultivés. Les morts de malemort sont donc bien, par certains aspects, des esprits du lieu, chtoniens et forestiers. Cela peut sans doute expliquer le fait que ce soit le *maphê*, seul spécialiste à entrer en contact avec les forces telluriques, qui leur rendait un culte jusque dans les années 1960.

Enfin, si ces mauvais morts ne sont pas considérés comme des ancêtres au niveau du village, ils semblent bien l'être au niveau du domaine : les figures des morts de malemort sont celles de pionniers et/ou de guerriers phounoy, les premiers arrivés sur le territoire. Ce sont donc, d'une certaine manière, des fondateurs à leur façon, mais qui ont péri de mort violente en forêt (accident ou crime). Au niveau du village,

---

[1] Faut-il comprendre cette importance des malemorts comme étant liée au bouddhisme ? C'est ce qu'affirme K. Hasegawa (1999) à partir de l'exemple des Taï Lü des Sipsong Panna : les malemorts étant écartées du cycle des renaissances et condamnées à errer les humains auraient trouvé le moyen de les pacifier en les transformant en esprits du *müang* et en leur rendant un culte. Cependant, l'importance des malemorts dans les rites territoriaux ne peut être réduite à l'impact du bouddhisme, ce que l'ethnographie de la région montre bien : des malemorts étaient en effet les esprits tutélaires du *müang* des Taï Noirs, qui ne sont pas bouddhistes (Deydier, 1954).

[2] Elles affectionnent particulièrement les forêts ; d'où le fait que les plus anciennes forêts sont dites être les demeures des malemorts les plus puissantes.

les décès accidentels survenant dans les essarts ou en forêt le sont, le plus souvent, au moment de la défriche. Dans le cas du domaine ou du village, ils ne sont pas considérés comme des ancêtres du fait de n'être pas morts de mort "normale". Mais il s'agit quand même de membres du groupe. Car un mort de malemort n'est-il pas un défunt du groupe avec lequel on coupe les liens de parenté et qui prend refuge dans le lieu ?

Ce passage, de cultes aux ancêtres à ceux des malemorts, se retrouve dans des configurations similaires dans la Péninsule. Lorsque la figure de l'ancêtre fondateur n'est plus une source de légitimité pour ses représentants, il semblerait qu'elle se transforme dès lors en celle de démons ou de malemorts, pacifiés et propitiés par les conquérants, comme c'est par exemple le cas des Plang, population austroasiatique intégrée dans la principauté taï des Sipsong Panna (Spangemächer, 1999)[1]. L'exemple des *naq* birmans (Brac, 1996) semble illustrer aussi un tel schéma : les *naq* sont actuellement pensés comme étant des morts de malemort, génies tutélaires de territoire devenus bénéfiques par le biais de l'institution d'un culte local par le roi. Cependant, le critère d'appartenance des individus au culte varie selon la filiation et la résidence. En raison du fait que, le plus souvent, les *naq* se transmettent par filiation, Mendelson (*op. cit. in* Brac, 1996 : 52) a formulé l'hypothèse qu'ils pourraient être, à l'origine, issus des groupes d'esprits des lignages des dirigeants locaux. Le passage d'un culte aux ancêtres (les esprits des lignages du dirigeant de chaque communauté) à des cultes rendus à des esprits territorialisés semble alors se produire là où des populations se trouvèrent intégrées dans un ensemble politique et territorial plus vaste, et là où le pouvoir délégua son autorité à des représentants locaux. Lorsque des populations rendant culte à des ancêtres sont soumises par des populations dominantes qui deviennent les « maîtres du territoire », la territorialité semblerait prévaloir sur la filiation pour le droit à l'exploitation foncière. La figure de l'esprit du sol, l'ancêtre fondateur légitimant, se transformerait en un défunt sauvage, signe d'une relation différente de la population au territoire qu'elle occupe. Et les morts de malemorts sont, à mon avis, des figures d'esprits privilégiées pour incarner un esprit protecteur du territoire, car ils sont des esprits forestiers, liés au lieu, mais inscrivant

[1] Les gardiens tutélaires de la principauté de Chiang Maï (nord de la Thaïlande) étaient également conçus par les populations taï comme ayant été les ancêtres des Lawa, les premiers habitants de la région, et décrits comme des géants cannibales qui furent, ensuite, pacifiés par le Bouddha (Nimmanhaeminda, 1967).

malgré tout le groupe dans le sol à travers un défunt certes peu ordinaire, mais qui le nourrit ou, dans le cas du domaine, le fonde à sa façon.

En conclusion : du territoire au village, du clan à la maisonnée

« Aujourd'hui, on ne fait plus de rite à Nang Palalek ; Nang Palalek, on l'a rejetée dans la forêt », m'affirmaient les habitants des villages de l'ancien domaine des Poutin. Etrange et paradoxal discours qui fait rejeter l'esprit dans la forêt où il a toujours résidé ; à moins qu'il ne s'agisse plus du même espace... Il semblerait qu'avec la disparition des domaines, la forêt domaniale soit redevenue "sauvage". Quant à l'esprit Nang Palalek, honorée autrefois exclusivement par les hommes pour apporter la fertilité, il est devenu un esprit sans lieu particulier, que les vieilles phounoy appellent avec une baguette de bois pour retrouver un objet égaré, désigner un voleur, etc. Nang Palalek n'est plus l'esprit du domaine des Poutin ; elle est à présent appelée partout, depuis les villages où l'on lui rendait culte, jusque dans la ville de Phongsaly. Son pouvoir est-il bien diminué[1] ? Qu'importent aux femmes qui utilisent la baguette, et peu importe aux hommes qui sont désormais exclus de cet office...

Les purges des années 1960 menées dans les villages phounoy ont atteint leur objectif : les Phounoy ont rejeté les esprits auxquels ils rendaient régulièrement un culte « dans la forêt », mais aussi les rites faits dans la maison pour les ancêtres, la fête des toupies célébrées chez le *maphê*, lequel a lui-même disparu en tant qu'officiant. Le retour que nous venons d'effectuer sur les cultes territoriaux tels qu'ils étaient effectués avant la mise en œuvre des purges religieuses, montre cependant que les purges n'ont fait que précipiter un processus de transformation déjà à l'œuvre depuis la territorialisation des Phounoy. En même temps que les groupes de parenté se segmentaient, et au fur et à mesure que les unités rituelles et politiques augmentaient de taille, le rôle des ancêtres dans les cultes territoriaux diminuait. L'adhésion massive au bouddhisme et le rejet des cultes peuvent également se lire comme un processus de démocratisation des cultes de fertilité. On verra, dans les chapitres suivants, que,

[1] Ce "déclassement" des anciens esprits protecteurs a été relevé par C. Archaimbault à Vientiane ; l'esprit du *müang*, avec la destruction du royaume de Vientiane, aurait été réduit au rôle d'un protecteur de quartier ; de même à Champassak, l'esprit gardien du royaume aurait été rétrogradé au rang de protecteur du village (Archaimbault, *op. cit. in* Zago, 1972 : 187).

désormais, chaque maisonnée peut demander la fertilité pour ses membres, sans avoir recours aux officiants spécialisés ou aux doyens de clan et de lignage. Cette perte du monopole rituel par une famille, un lignage ou un clan, accompagne étroitement la fin des prérogatives politiques accordées à certains dignitaires, ainsi que la fin de la hiérarchisation entre les clans.

Les effets du don des "livres" et du processus de territorialisation ont largement imprégné l'organisation politique et rituelle, en impliquant notamment une transformation de la nature des esprits territoriaux et de la place des ancêtres. La transformation de la figure des esprits du sol, de l'ancêtre à la malemort, est en soi symptomatique de ce changement amorcé : cette inversion montre un ensauvagement de la figure des esprits du sol, qui préfigure la déliquescence du lien au territoire, l'effondrement des domaines de clans et le retour vers le village comme seule unité rituelle. Les chapitres suivants examineront les prolongations de ces processus à l'époque contemporaine. J'examinerai donc ce que sont les officiants religieux aujourd'hui, la façon dont ils sont pensés, les rites dont ils ont la charge, et l'on verra que tous ces éléments sont révélateurs d'une nouvelle conception de l'espace qui se superpose à la dichotomie instaurée entre "cultes aux esprits" (*sa:sana: phi*) et bouddhisme (*sa:sana: phut*).

Il y eut autrefois un rite…

Il existait un autre rite collectif, mais je ne dispose à son sujet que de quelques informations, très fragmentaires. Je les mentionne à titre indicatif, espérant que ces quelques données pourront aider qui voudra mener à ce propos des investigations plus poussées.

Ce rite m'a été décrit de la façon suivante : « Il y avait autrefois un rite que les Panya faisaient aux bords de la rivière Phê [un affluent de la rivière Ou, au sud du district]. On y sacrifiait un buffle lorsque la sécheresse était exceptionnelle. Ce rite était pour l'ensemble des habitants du Tasseng Phounoy ». J'ai recueilli cette description dans trois villages, deux étant situés dans l'ancien *tasseng* du Panya Soulinya, l'autre étant un village du *tasseng* de Phongsaly, localisé à proximité de la rivière dont il est question. Les personnes (anciens, chefs de village), qui parlaient de ce rite, étaient unanimes : le rite n'était effectué que lorsque la sécheresse, exceptionnelle, touchait l'ensemble des villages d'un *tasseng* et que les rites effectués par les Maîtres de la terre n'avaient pas réussi à faire venir la pluie. Deux autels étaient confectionnés pour l'occasion aux abords de la rivière, l'un pour l'esprit du ciel, l'autre pour l'esprit de la terre, et un buffle était sacrifié. Chacun de mes interlocuteurs ajoutait ensuite certains détails qui variaient d'une personne à l'autre : il y aurait eu « quatre moines et quatre novices récitant des prières », « les cinq Panya faisaient ensemble le rituel », « seul, le Panya qui avait des problèmes se rendait à la rivière ; les Panya n'ont jamais réalisé ensemble de rituel », « on faisait un stupa (*that*, L) en bois pour les esprits », etc. Apparu avec les premiers Panya, ce rite ne leur aurait pas survécu ; c'était en effet toujours les noms des cinq premiers Panya qui m'étaient donnés (le nom du Panya Soulinya étant plus particulièrement mentionné), tandis que leurs successeurs – affirmaient mes interlocuteurs – n'auraient jamais réalisés de tels cultes. Mais personne ne pouvait me donner une explication à l'arrêt supposé de ces rituels. S'agissait-il ainsi d'une histoire sans fondements qui se serait répandue et dont un petit nombre aurait conservé le souvenir ? Peut-on imaginer que les Panya (ou certains d'entre eux) tentèrent, à l'instar des Taï Lü, de parfaire la centralisation du pouvoir politique en la doublant d'un culte ? S'agit-il d'une tentative malheureuse puisqu'elle ne fut pas suivie ?

CHAPITRE 7. LES RECONFIGURATIONS RELIGIEUSES 1. BOUDDHISATION DES OFFICIANTS, NOUVELLE IMPORTANCE DES CULTES D'INFORTUNE.

Préambule. Lorsque le riz jaunit... l'intervention des spécialistes religieux

J'étais dans le village de Thongpi en pleine saison des pluies ; le riz aurait dû commencer à dépasser les genoux mais, dans de vastes pans de champs, il jaunissait à vue d'œil. Les villageois, inquiets, redoutaient de perdre des récoltes d'autant plus attendues que, l'année précédente, les champs n'avaient pas donné les quantités de riz escomptées. La rumeur courait dans le village : « il faut faire les rites », répétaient les anciens. Et un matin d'août, je fus réveillée par le tambour de la place du village : pas de travaux dans les champs aujourd'hui car la journée sera chômée ; ce jour *kalam* (L, interdit, tabou) sera consacré à trouver une solution au problème du riz. Peu à peu, les familles se pressent vers la place et s'installent dans la cahute où se tiennent les réunions villageoises. Le chef du village résume la situation : « les récoltes s'annoncent mauvaises, le désordre est partout. Dans la plupart des parcelles, le riz jaunit, brûle sur pied et dans d'autres, au contraire, il croît tant qu'on craint qu'il ne fleurisse avant la récolte. Que faire pour remédier à ces problèmes ? » Commencent d'interminables pourparlers où les hommes donnent leur avis : les uns recherchent les causes de ces désordres, d'autres proposent d'essayer diverses méthodes pour y remédier. On écoute surtout les anciens et les devins (*bioba*) : ces derniers ont-ils eu des rêves révélant les causes possibles de ces problèmes ? Ont-ils aperçu des signes en forêt ? Après plusieurs heures de discussion, les gens ressortent rassurés de la cahute ; il a été décidé de faire un rite pour l'esprit tutélaire du village (*dat tu*) et, à quelques jours d'intervalle, un rite dans les champs pour les esprits du Ciel et de la Terre (*motha dat, mithon dat*).

Le rite destiné à l'esprit tutélaire du village est immédiatement organisé. Les enfants sont envoyés cueillir des branchages fleuris, n'importe lesquels, dans les jardinets attenants aux maisons ; ils les remettront au membre de leur maison qui se rendra sur les lieux du rituel. Un cortège s'organise, mené par les anciens avec, à leur tête, le *tjaotjam*, l'officiant des cultes à l'esprit tutélaire du village. On gravit le chemin qui mène au sommet de la montagne, là où, après les dernières maisons, se trouve la forêt sanctuaire de l'esprit tutélaire du village. Au pied de l'arbre le plus imposant, se

trouve un abri minuscule, à l'intérieur duquel de longues coulées de cire attestent la réalisation de précédents rituels. C'est devant cet autel que s'agenouillent le *tjaotjam* et les anciens. Femmes et hommes ont planté de petites bougies çà et là sur le tronc, puis s'accroupissent tout autour de l'arbre, mains jointes sur les fleurs qu'ils tiennent. Deux autels de bambou sont rapidement confectionnés. Le *tjaotjam* adresse alors une prière à l'esprit, lui offrant les fleurs et les bougies, lui demandant sa protection et la fin des problèmes qui touchent les villageois. Les anciens reprennent en chœur ses paroles puis tous ensemble réitèrent, chacun de son côté, leur prière à l'esprit. Des fleurs sont ensuite déposées tout autour du tronc par les villageois qui quittent hâtivement les lieux et redescendent vers le village. Le *tjaotjam*, les anciens, ainsi que le responsable laïc de la pagode (*a:tja:n vat*) et le fils de son prédécesseur, boivent un verre d'alcool de riz avant de prendre un autre chemin ; celui-ci mène à la pagode, située un peu en contrebas du bosquet. Aux quatre coins de l'enceinte de la pagode se trouvent des abris qui sont les autels des *thevada*, entités protectrices et gardiennes de la pagode. La petite assemblée dépose, dans ces quatre autels, quelques branchages fleuris ramassés au pied de l'arbre et, ce faisant, réitèrent prières et demandes de protection. Puis, un nouveau verre d'alcool avalé, la plupart des anciens présents redescendent vers le village ; ne demeurent que l'ancien responsable laïc de la pagode, son successeur et deux anciens, « particulièrement touchés » me dit-on, par ces problèmes. Ils s'installent alors sur la terrasse en bambou attenante à la maison du moine du village, et confectionnent un plateau fait de neuf cases, aux intersections desquelles sont fichés des figurines de papier représentant des hommes et des animaux. Le plateau est ensuite introduit dans la maison et déposé devant le moine qui commence une prière en lü. Il est bientôt relayé par l'ancien responsable laïc qui entrecoupe sa récitation de sifflets et de crachats en direction du plateau. On dit que toute la malchance du village se déverse ainsi sur le plateau, qui sera ensuite jeté par un novice dans une ravine qui borde la pagode. La prière achevée, les participants, accompagnés du moine, boivent un verre d'alcool sur la terrasse, concluant ainsi le rituel.

Quelques jours après (les devins ayant déterminé le jour propice), un deuxième rituel est réalisé dans les champs. Les villageois se rendent à nouveau sur la place du village et, sous la coordination d'un responsable villageois[1], chaque famille verse, dans

[1] En l'occurrence, le *Sé:ta:kit* (L), chargé ordinairement de collecter dans le village les taxes et les impôts.

un bol argenté (usuellement destiné aux offrandes bouddhiques), une petite somme destinée à l'achat des animaux (en l'occurrence une poule et un porcelet), de l'alcool, et à rétribuer l'officiant. Une quarantaine de personnes – en majorité des hommes, mais aussi quelques femmes – se rendent ensuite dans un des champs dont le riz est le plus jauni. Sur le chemin, on déterre une pousse de la plante *bon si* (non identifiée) qui, réputée "froide", servira à rafraîchir le sol et l'empêcher de brûler le riz. Dans le champ, au pied d'une souche, les anciens confectionnent un autel, une sorte de plate-forme munie d'une échelle, et y déposent de la cannelle sauvage, du riz cuit, du riz cru, du riz noirci, un verre d'alcool de riz, des tissus blancs (confectionnés par les Taï Lü) dans lesquels on met de l'argent, un petit couteau, une gourmette en argent, du tabac, du gingembre et de petits os. C'est l'autel de l'esprit de la Terre (*mithon dat*). Un deuxième autel, sorte de cornet en bambou surplombant le premier, est confectionné près d'une souche ; les mêmes ingrédients que pour le premier autel y sont déposés. A l'une des branches de la souche, est accroché un fil de coton blanc au bout duquel pend un clou ; l'esprit du Ciel (*motha dat*) pourra ainsi se laisser glisser le long du fil pour venir manger (*cf.* photo 18).

Le *maphê* (on verra ce que recouvre ce terme aujourd'hui) est le seul officiant autorisé à effectuer les rituels pour ces deux esprits. Il s'agenouille devant les autels ; derrière lui se tiennent les anciens et, derrière eux, l'assistance au complet (un membre par maison). Le *maphê* commence par effectuer diverses opérations en direction de l'autel de l'esprit du Ciel : il avale des gorgées d'alcool qu'il recrache sur l'autel, puis commence des prières invitant l'esprit à venir se nourrir. De temps à autre, il dépose un peu de riz cuit sur l'autel. Puis, il sacrifie le poulet et le cochon, arrose l'autel avec leur sang, et y dépose les plumes du poulet et les intestins du cochon. Le *maphê* reprend ensuite les récitations pour l'esprit de la Terre. Puis, il accroche des anneaux en papier au "cornet" et d'autre anneaux au coin opposé du "cornet" qui constitue l'autel de l'esprit du Ciel ; les uns figurent l'or, les autres l'argent offerts aux esprits. S'ensuit une grande pause. Puis, l'assistance prépare un feu pour cuire le poulet et le cochon. Le *maphê* noircit des bouts d'os de poulet et de cochon et les met sur les autels. Cette fois-ci, en plus des esprits du Ciel et de la Terre, il attire, grâce à la fumée, tous les esprits de la nature environnante : tout comme les esprits de la Terre et du Ciel, il les invite à prendre part aux offrandes et à oublier le riz « qu'on va vendre et qu'on remplacera par du neuf ». Puis, d'autres morceaux de viande (la tête, le foie, la vésicule biliaire, etc. du cochon, et les pattes du poulet) sont déposés sur les autels. Le *maphê* mâche à nouveau un peu de riz gluant, le

crache sur les autels tout en les aspergeant d'alcool, et reprend ses incantations. Suite à cela, il tire trois fois sur le clou et arrose l'ensemble d'alcool. Le rituel est achevé et tous reprennent le chemin du village.

***

Si j'ai choisi de débuter ce chapitre par la description du rite destiné à arrêter le riz de jaunir (*ya fay keu éni*) c'est qu'il fait intervenir l'ensemble des officiants religieux d'un village phounoy – le *tjaotjam*, les anciens, les devins, le *maphê*, le responsable laïc de la pagode, et le moine – auxquels ce chapitre est consacré.

Ce sont les officiants bouddhiques, leurs pratiques quotidiennes, leur origine sociale, les raisons qui ont poussé certains à prendre la robe ainsi que le fonctionnement de la pagode que l'on présentera tout d'abord. Puis, après un rapide aperçu de leurs activités religieuses, on s'intéressera aux pratiques qu'ils ne réalisent que depuis quelques années : les rites contre l'infortune, qui peuvent être effectués pour l'ensemble de la communauté villageoise, pour une famille ou pour un individu. L'examen de ces rites révèlera que les esprits – qui, aux dires des Phounoy, ont été bannis du village et dont les cultes sont systématiquement opposés au bouddhisme – restent bien présents. Le champ d'activité des moines semble, de prime abord, devoir comprendre tant les cérémonies bouddhiques effectuées à la pagode que la conduite de rites liés aux esprits, et révéler la main-mise des moines sur l'ensemble de ces champs rituels. On verra cependant que ces rites font souvent intervenir un autre officiant, et qu'il n'est finalement pas de problèmes dont la résolution rituelle serait exclusivement attribuée aux moines. Dans un deuxième temps, on s'intéressera donc à la répartition des fonctions entre ce que les Phounoy distinguent comme deux ensembles de spécialistes religieux : ceux liés au bouddhisme (ensemble qui ne comprend pas exclusivement les moines) et ceux liés plus directement aux esprits. Cette distinction confirme, on le verra, la marginalisation des officiants non bouddhiques et la prise d'importance des moines. On verra cependant que ces derniers sont pensés comme des "fonctionnaires du rituel" et que dans le domaine délicat de l'infortune, les villageois ont encore recours aux anciens officiants. Ces derniers n'ont donc pas disparu, mais leurs fonctions ont été redéfinies, et ils sont désormais cantonnés dans le traitement des désordres.

I. LA COMMUNAUTE MONASTIQUE ET LE TRAITEMENT DE L'INFORTUNE

Dans les développements qui suivent, je ne décrirai pas exhaustivement tout ce qui a trait à la communauté monastique (les cérémonies conduites à la pagode feront l'objet de développements dans le chapitre suivant) ; je focaliserai plutôt mon attention sur deux aspects principaux : la description de cette communauté d'un point de vue sociologique, et l'examen de certaines des pratiques de cette communauté, qui sont effectuées en dehors de la pagode.

Je décrirai tout d'abord ce qui distingue, sur certains points, le bouddhisme phounoy du bouddhisme lao, notamment tel qu'il a été décrit par G. Condominas (1968) ou M. Zago (1972). On examinera ainsi certains codes disciplinaires, la construction des bâtiments religieux, la représentativité de la communauté monastique dans les villages et les itinéraires de ceux qui se font moines ou novices. Ce premier examen nous permettra de voir que les moines phounoy, par leur origine et certains traits de leur mode de vie, ne sont *a priori* pas des individus d'exception faisant l'objet d'un respect particulier de la part des membres de la communauté villageoise. Dans un deuxième temps, on verra, à travers l'examen des activités rituelles ponctuelles de traitement de l'infortune, que d'autres personnages, également liés, pour les Phounoy, au bouddhisme, prennent une part importante dans la réalisation de certains offices, et bénéficient d'un prestige plus grand que celui des moines.

1. Le bouddhisme phounoy et ses particularités

Le bouddhisme lü, qui a considérablement influencé le bouddhisme phounoy, diffère sensiblement du bouddhisme lao. F. Bizot a souligné l'importance des codes disciplinaires qui, à la différence des questions doctrinales, ont été pris en considération par les moines afin de différencier leurs communautés : « les peuples de langue taïe établis aux confins du Laos, de la Birmanie et de la Chine, comme les Lü, les Khün, les Tais nüeu, etc., ont des coutumes bien différentes de celles que l'on peut aujourd'hui observer au Cambodge, en Thaïlande ou en Birmanie centrale : ils prennent notamment une collation du soir (interdite dans les commentaires pāli), ne mendient pas leur nourriture tous les jours, ne s'enveloppent jamais les deux épaules dans la robe, portent une mitre brodée et un bâton spécial inconnus dans le Theravada » (Bizot, 1998 : 222). Les moines phounoy ou lü de la région ne possèdent

pas (ou plus, depuis longtemps), de mitre ou de bâton. En revanche, la collation du soir est l'argument favori auquel les Phounoy et les Lü recourent pour expliquer la différence entre leurs propres pratiques du bouddhisme et celles des Lao : « Les moines lao ne mangent que deux fois par jour ; les nôtres mangent trois fois par jour ».

Dans les villages phounoy et lü, les moines et les novices se rendent chaque matin auprès des villageois pour quêter leur nourriture ; les habitants se répartissent la charge de leur distribuer le riz à tour de rôle, selon les quartiers. En plus du riz cuit, les villageois donnent du sel et du piment. Les moines élèvent souvent quelques volailles dans l'enceinte de la pagode dont ils consomment les œufs (ce qui n'est pas autorisé chez les moines lao, car élever une poule pour avoir des oeufs, revient à tuer l'embryon de vie contenu dans l'œuf). De plus, ils peuvent se rendre dans les champs des villageois – avec leur autorisation – pour récolter quelques légumes ou ramasser des tronçons de bois morts pour leur chauffage et leur cuisine. La viande et le poisson sont achetés aux villageois. De fait, moines et novices ont d'autres moyens d'être nourris par les villageois : les novices mangent fréquemment dans la maison de leurs parents, si ceux-ci résident dans le village ; à Thongpi, le moine, informé de toutes les allées et venues dans le village, faisait toujours inopinément son apparition dans la maison d'un chasseur heureux : « je passais par hasard ; je vais repartir, ne vous occupez pas de moi ». Les villageois n'étaient pas dupes : « le moine aime à manger du gibier, c'est plus goûteux. Alors, s'il vient dans la maison, on l'invite ». Dans les villages situés sur la rive gauche de la Nam Ou, les moines et novices ne sont pas nourris par les habitants du village, mais par leur famille. D'après les habitants des villages de la rive droite, il en était de même chez eux, il y a une vingtaine d'années.

La communauté monastique lao et celle des Phounoy diffèrent aussi par leur organisation interne. La communauté monastique lao est hiérarchisée, une hiérarchie calquée autrefois sur les circonscriptions administratives, province, *müang*, *tasseng*, village (Condominas, [1968] 1998 : 54-55). Après 1975, cette hiérarchie disparut au profit d'une nouvelle, étroitement liée au pouvoir laïc et, en l'occurrence, au Parti communiste lao. M. Stuart-Fox (1986 : 166) notait que, depuis la prise du pouvoir du Pathet Lao, les différents stades d'ordination étaient désormais soumis au contrôle des autorités administratives : les autorités villageoises dans les cas d'un novice, ou les

autorités du district dans le cas d'un moine[1]. Cependant, la communauté monastique phounoy n'est pas organisée selon un principe hiérarchique et semble échapper – du moins dans les villages – au contrôle de l'Etat : « C'est différent de ceux de Vientiane – affirmait un moine – ici, chacun sa pagode. Aucun d'entre nous n'a le droit de regard sur la pagode du village voisin ». Chaque pagode est donc autonome, à la condition, toutefois, qu'elle possède un *lak sim* (L), lieu de l'ordination des moines[2]. Il semblerait que cette situation soit récente : les plus âgés se souviennent de l'époque où leurs pères et grands-pères se rendaient dans des villages taï lü – Mengla, Sangvon, Tchom (tous localisés dans les Sipsongpanna) – pour apprendre à lire le lü (en revanche, leur ordination se déroulait dans leur village). Quant aux novices des villages situés sur la rive gauche, jadis administrés par les Lao, ils devaient se rendre dans le chef-lieu de Müang Houn pour se faire ordonner, ainsi que pour défroquer.

Quant aux règles monastiques, elles sont, dans les villages phounoy, plutôt lâches. Lors du premier tour que j'effectuais dans plusieurs villages de la région, j'étais accompagnée d'un jeune Lao de Vientiane qui se trouvait être horriblement choqué du comportement des moines et novices que nous rencontrions : dans l'un des villages, le moine vidait verre sur verre d'alcool, avec une impassibilité qu'il devait sans doute à sa longue pratique. Un autre partait, hilare, accompagner un groupe de jeunes gens à la chasse. A Thongpi, l'homme le plus riche du village était – de l'avis de tous – le moine ; ce dernier possédait six buffles ainsi qu'une épicerie qu'il faisait, lors des fêtes, tenir par l'un des novices ; il avait d'ailleurs entrepris de se faire construire une maison afin d'y effectuer des projections, payantes, de films divertissants.

---

[1] Ce qui ne diffère pas grandement de ce que relevait M. Zago à propos du bouddhisme lao avant la prise du pouvoir du Pathet Lao : « Les individus ayant plus de dix-huit ans, pour être reçus dans une pagode, doivent être munis d'un certificat du Chao Muong (chef d'arrondissement) (...) il appartient ensuite au supérieur religieux du district (Chao Khana Tasseng) de témoigner sur les connaissances requises » (1972 : 55).

[2] Tout homme souhaitant devenir moine (il doit avoir au moins vingt ans) ou novice (lorsqu'il est âgé entre dix et vingt ans), doit subir une ordination, lors de laquelle il prononce des vœux. Si un seul moine peut ordonner un novice, quatre moines confirmés doivent être présent pour l'ordination d'un autre moine. Le postulant est supporté par un couple, qui lui fera don d'effets d'habillement et prendra en charge les frais de la cérémonie. Ce seront également eux qui, après l'ordination, célèbreront l'événement en conviant la famille du novice ou du moine ainsi que d'autres villageois à des réjouissances dans leur maison. De ce fait, le couple sera considéré comme les parents adoptifs (appelés *pho: ok*, *mê: ok*, L) du postulant. Sur l'ordination des moines lao, voir, entre autres, Condominas, [1968] 1998 : 52-53), Zago (1972 : 56-65), et Tambiah (1970 : 98-103).

Avant de donner d'autres éléments relatifs à cette communauté monastique phounoy, je voudrais présenter les lieux où les moines passent le plus clair de leur temps, la pagode et les bâtiments qui l'entourent.

La pagode, corollaire du village

Tous les villages phounoy du district de Phongsaly possèdent une pagode (*vat*, L). Dans ces villages situés à flanc de montagne, ce bâtiment surplombe toujours les maisons. Les habitants disent qu'il est situé à la tête du village (*khong tu*). La pagode est considérée comme le lieu le plus important du village ; c'est le seul bâtiment commun qui fait l'objet de certaines attentions et d'embellissements. Plus la pagode est soignée et parée, plus le village dans lequel il se trouve accroît son prestige auprès des habitants des villages voisins. A quoi ressemblent ces pagodes ?

Lorsque l'on se rapproche de la pagode, il faut d'abord passer la clôture en bois qui l'entoure presque systématiquement en pays phounoy. S'offrent alors au regard l'édifice qui constitue le lieu de culte (le temple[1]), et deux plus petits bâtiments, l'un (*vat tjang*[2]) étant celui où logent les moines – lorsqu'il y en a dans le village – et l'autre (*tum ba tjang*[3]) une sorte de petite cahute qui renferme le tambour. Le terrain est entretenu lorsque des moines résident régulièrement dans le village ; des fleurs, des arbres fruitiers sont alors plantés. Dans le cas contraire, les mauvaises herbes envahissent l'endroit, les mousses se logent sur les planches de bois des murs et la clôture se couvre de ronces.

Pour connaître l'âge de la pagode, il suffit, d'après les villageois, de connaître celui de la fondation du village, car il est entendu par tous qu'on ne peut raisonnablement bâtir un nouveau village sans la pagode qui en est le corollaire. Les plus anciennes pagodes auraient ainsi entre 200 et 300 ans. Contrairement aux habitations, le temple n'est pas construit sur pilotis. C'est un bâtiment rectangulaire dont les façades sont perpendiculaires à la pente de la montagne sur laquelle le village est érigé. Lorsqu'il a pu bénéficier d'importantes donations (la plupart du temps faites par les phounoy

---

[1] Les Phounoy désignent ce bâtiment par le même terme qu'ils utilisent pour se référer à l'ensemble des édifices de la pagode, "vat". Je désignerai désormais ce bâtiment par le terme de "temple", et par pagode, l'ensemble des bâtiments religieux (temple, maison des moines, etc.).

[2] Litt. « La maison de la pagode ».

[3] « La maison du grand tambour ».

immigrés en ville), le sol, et parfois les murs, sont cimentés. Le toit est recouvert d'herbes à paillote, peut-être encore pour longtemps. Car si le rêve des villageois est de le recouvrir de tôle ondulée, cela reste encore un investissement très coûteux, et très peu des temples phounoy ont encore pu recevoir semblable parure. Ce toit monte très haut et descend très bas, à un mètre à peine du sol. Selon les Phounoy, cette forme de toit est typiquement taï lü, ce qui est naturel, expliquent-ils, car ce sont les Taï Lü qui leur ont tout appris en matière de bouddhisme.

Accolée, ou à proximité du temple, se trouve « la maison du grand tambour », un abri recouvert d'un toit en herbes à paillote, où se trouve un tambour (*tum ba*) de belle taille, et parfois, un deuxième, plus petit (*gong*, L). Lors des fêtes bouddhiques, les coups frappés sur le grand tambour marquent le début et la fin de la cérémonie ; les moines l'utilisent aussi quotidiennement pour marquer, en fin d'après-midi, le début de la prière. Enfin, lors de certaines fêtes, les coups que les villageois y portent sont censés effrayer les esprits mauvais. Un peu à l'écart du temple et de « la maison du grand tambour », se trouve l'habitation des moines. Il s'agit d'une maison sur pilotis qui ne se distingue de celles des villageois que par son emplacement. A Thongpi, c'est le premier bâtiment que l'on aperçoit lorsque l'on gravit la pente qui mène à la pagode. Souvent, assis sur la terrasse, le moine y scrute les allées et venues des habitants du village.

Selon sa taille, le temple possède deux ou trois portes ; on rentre le plus souvent par celle qui est face à la pente. A Thongpi, l'autel du Bouddha se trouve à gauche lorsque l'on pénètre dans la salle ; dans d'autres villages, il se trouve à droite, l'essentiel étant que l'autel soit orienté vers ce qui est considéré comme l'Est par les villageois[1]. Sur l'autel, se trouvent généralement une très grande statue du Bouddha et d'autres plus petites (leur nombre dépendra des donateurs ayant offert de telles statues, sachant que le don d'une statue nécessite que le donateur prenne en charge les frais d'une cérémonie de consécration extrêmement coûteuse). Dressés tout autour de l'autel, de longs bâtons en bois au bout desquels sont fichés une lance, une hache, des couteaux etc. représentent les armes du Bouddha. On dit qu'elles servent à sa protection, mais elles évoquent aussi, pour les villageois, ses combats menés contre les mauvais esprits. Si ces objets suffisent à constituer l'autel, à Thongpi, d'autres objets, tels que des bouquets de fleurs en papier, des miroirs, des portes-

[1] Pour la description du village et les principes présidant à son orientation, *cf.* chapitre 8.

encens, des candélabres (en fait, deux minces tiges en fer sur lesquelles sont déposés, lors des fêtes, les fils du coton que l'on brûle en offrande aux morts) ornent aussi l'autel. Au pied de l'autel, se trouvent deux statuettes d'un mètre de hauteur, représentant assez grossièrement deux petits hommes agenouillés, peintes avec des couleurs très vives. Au plafond, sont suspendus des mats enrubannés : ce sont des offrandes faites aux morts lors des célébrations du nouvel an de l'année passée.

Les pagodes phounoy sont donc assez différentes des pagodes lao. Au sein du *vat* lao, on distingue l'habitation des moines (*kudti*), la salle commune (*sa:la:* ou *ho: tjê:k*) où se déroulent les cérémonies religieuses auxquelles les laïcs assistent, et le *sim*, la salle qui renferme les statues du Bouddha. Chez les Phounoy, en revanche, la *sa:la:* et le *sim* sont le même bâtiment. Par ailleurs, selon G. Condominas, une pagode, en milieu lao, dessert un nombre peu important d'habitants : « Tel village étudié de 420 habitants possède deux monastères. Tel autre, qui totalise une population de 730 âmes, a trois vat qui ont servi au découpage administratif en trois villages » ([1968] 1998 : 37). En revanche, les neuf villages qui composent actuellement la ville de Phongsaly (soit plus de 5000 habitants) se partagent la même pagode ; il en va de même dans les plus gros villages phounoy (certains de plus de 1000 habitants), qui n'ont qu'une seule pagode. Enfin, les villages phounoy installés en plaine depuis une trentaine d'années sont, à la différence des villages situés en montagne, loin de tous posséder une pagode. Certains se sont groupés pour construire une pagode commune ; d'autres célèbrent les principaux rites bouddhiques dans la maison en bois qui est également utilisée pour les réunions politiques, ou se rendent dans les villages taï lü voisins lorsque cela s'avère nécessaire.

Des moines peu nombreux

Les pagodes des villages phounoy ne sont pas toujours occupées par des moines ou par des novices. Dans les plus gros villages, les habitants vont parfois rechercher très loin un novice pour demeurer dans leur pagode. En 1994, une petite délégation de villageois de Thongpi s'était ainsi rendue dans l'un des villages de la rive gauche (à plus d'une journée de marche de leur village) pour demander aux parents de l'un des novices la permission de le ramener avec eux. A défaut d'un représentant permanent de la communauté monastique, c'est le moine d'un village voisin qui viendra officier lors des cérémonies. Celui de Thongpi par exemple, après avoir célébré le nouvel an dans le village, se rendait successivement dans les villages voisins de Xay et Kioupok (déplacés depuis 2002) pour que leurs habitants puissent, à leur tour, fêter la nouvelle

année. Mais, dans la plupart des cas, en l'absence de moine, c'est l'*a:tja:n vat* (responsable laïc de la pagode et ancien moine) qui officie.

Lorsqu'ils en ont la possibilité, les jeunes moines et les novices essaient d'être intégrés à la pagode de la ville de Phongsaly (ou à celle du bourg de Montjao, proche de Phongsaly, où se trouve le collège). Pour les plus jeunes, c'est ainsi l'occasion de poursuivre l'enseignement du collège ou du lycée, tout en étant nourris et logés en ville. De plus, certains moines ne cachent pas l'attrait qu'ont pour eux les donations effectuées lors des cérémonies bouddhiques qui, en ville, sont beaucoup plus importantes que dans les villages. En 2002, sur les quatre moines et les cinq novices que comptait la pagode de Phongsaly, seul l'un d'entre eux était originaire de la ville. Enfin, certains d'entre eux réussissent à s'installer dans les pagodes de villes réputées comme Luang Prabang ou Vientiane ; les places y sont chères et seuls des parents ou des amis installés sur place peuvent, par leurs relations, obtenir une telle situation pour le jeune novice. Un jeune racontait : « A Vientiane, je suis rentré dans la pagode de X parce que le *siao* [compère] de mon oncle en était le supérieur. J'avais cherché partout ailleurs. Mais la plupart des supérieurs viennent du Sud du Laos et ils avantagent ceux qui viennent de la même région qu'eux ». Même si aucune de leur pagode n'est complètement désertée, les Taï Lü voisins se plaignent également de la diminution du nombre de moines et de novices. Cette crise de la vocation peut s'expliquer de plusieurs façons. D'après les villageois, la principale raison tient au fait que, de nos jours, les jeunes gens sont tous scolarisés ; la pagode n'a donc plus l'exclusivité de l'enseignement, qui était un des principaux facteurs d'attraction. Le même phénomène avait déjà été relevé en milieu lao par C. Taillard (1974) et G. Condominas (1968). Par ailleurs, la prise de robe, temporaire, par chaque individu mâle de la société, n'est pas du tout aussi répandue que chez les Lao, où « tout homme est invité à faire au moins un séjour sous la robe orange » (Condominas, [1968] 1998 : 32). Le moine du village phounoy de Samlang expliquait : « Chez les Lao, tout le monde doit être au moins novice, ne serait-ce que pour acquérir des mérites pour un parent décédé, mais cela peut durer seulement deux ou trois jours[1]. Ici, c'est différent. Tous les hommes ne passent pas forcément par la pagode, mais ceux qui y sont doivent y rester au moins quatre ou cinq ans ; on ne les laisse pas

[1] Ces séjours peuvent effectivement être extrêmement courts, mais n'en demeurent pas moins systématiques, notamment à l'occasion de la mort d'un parent.

s'arrêter avant ». Si, il y a une quarantaine d'années, les fils des notables d'un village entraient souvent à la pagode comme novices et y restaient quelques années, quels sont ceux, aujourd'hui, qui acceptent encore de prendre la robe ?

Qui devient novice ou moine ?

Les moines et les novices qui demeurent dans les villages ont souvent des parcours de vie qui se ressemblent. Dans la plupart des cas, les novices sont orphelins de père ; il s'agit souvent de l'un des nombreux rejetons d'une femme qui les élève seule. Soit cette dernière préfère confier l'un de ses enfants à la pagode afin d'être assurée qu'il sera au moins nourri, logé et vêtu, soit la décision vient du garçon – souvent l'aîné – qui échappe ainsi à la prise en charge de ses nombreux frères et sœurs. D'autres novices ou moines sont affligés de handicaps qui ne leur permettent pas de pouvoir travailler aux champs, ou de fonder une famille : le moine de Samlang est bossu et boîte ; celui de Poussoum louche terriblement ; l'un des moines de Thongpi est obèse et, disent les villageois, « n'aime pas les femmes ». Dans d'autres cas enfin, c'est une situation familiale conflictuelle qui favorise la prise de robe, permettant d'écarter l'un des membres pris dans des disputes qui deviennent quotidiennes : c'était le cas du plus jeune moine de Thongpi, mal aimé et souvent battu par le nouvel époux de sa mère. C'était le cas également du frère du vieux Sangfa, revenu de la province de Sayaburi (où il était parti faire du commerce) à la suite d'affaires douteuses qui auraient mal tourné. Cet homme de quarante ans, très coléreux, rendit alors la vie impossible à son frère qui l'hébergeait. Ces situations conflictuelles sont alors résolues par l'ensemble de leurs parents et alliés, ainsi que par les anciens du village. Dans ces deux cas – le jeune garçon battu, le frère irascible – il fut décidé que les intéressés prendraient la robe afin de mettre fin aux conflits qui les opposaient à leur famille. « Nul ne peut discuter cette décision car elle est prise pour le bien de tous », expliquait un ancien. Orphelins, handicapés, victimes ou fauteurs de troubles : davantage que l'acquisition de mérites, la prise de robe semble permettre à la société phounoy d'intégrer des individus dont la place dans la société villageoise ne serait sinon pas garantie, et de résoudre les conflits.

Au sein d'une même pagode, les moines sont hiérarchisés entre eux. Les novices sont appelés *tjua*, les jeunes moines *tupi* (terme taï lü signifiant "moine") et les moines

plus âgés sont appelés *tuba*[1]. Dans la ville de Phongsaly où le bouddhisme est, depuis quelques années, fortement influencé par le bouddhisme lao (*cf. infra*), les degrés dans les titres donnés aux novices et aux moines sont différents. On distingue le *tjua*, puis le *cu:ba:*, le *sa:tu* et enfin le *tha:k*. Aucun moine n'aurait le titre de *thak* dans le district de Phongsaly ; *cu:ba:* désignerait finalement les jeunes moines et *sa:tu* les moines plus âgés. Les habitants de la ville n'usent cependant pas de telles distinctions et se contentent de distinguer les novices (*tjua*) des moines qu'ils nomment en lao *sa:tu*. A l'instar de ce que relevait G. Condominas ([1968] 1998 : 59) dans la société lao, ces titres ne correspondent pas à une hiérarchie réelle et seul, le nombre d'années passées comme moine à la pagode différencie les individus. Dans certains villages, l'*a:tja:n*, qui a autrefois été moine, a un réel ascendant sur les moines et jouit, auprès des villageois, d'un prestige important. Il va parfois jusqu'à conduire les cérémonies bouddhiques, les moines ne faisant que le seconder[2]. Il y a, de fait, parfois plusieurs anciens moines dans un même village mais un seul porte le titre d'*a:tja:n*, décerné par le précédent *a:tja:n* lorsque, trop âgé ou à l'article de la mort, il doit céder sa charge. Il choisit alors théoriquement son successeur en fonction de ses connaissances, non seulement dans le domaine bouddhique, mais également en ce qui concerne les rites et coutumes, dont il est souvent considéré comme le dépositaire : l'*a:tja:n* doit pouvoir gérer les conflits interpersonnels, connaître les règles concernant le mariage, les naissances, les funérailles, les héritages, effectuer les rites de rappel des âmes et maîtriser quelques formules de guérison.

2. Les rites contre l'infortune conduits par les moines

Le rôle des moines et des novices est principalement lié aux cérémonies religieuses organisées dans la pagode : le nouvel an lao (Pimay), l'entrée et la sortie du Carême bouddhique (Khao Phansa, Ok Phansa), ainsi que deux fêtes destinées aux défunts, Khao Padapdin et Khao Salak. En dehors de ces cérémonies, ils procèdent quotidiennement à deux prières, une tôt le matin, avant la quête pour la nourriture ;

---

[1] Ce terme est probablement construit d'après le terme lü *tupi* et le mot phounoy *ba*, "grand". Dans les villages de la rive gauche, il n'existe qu'un seul terme pour les moines, *ay tcha mom*; les novices sont appelés *ay tjua*. Le terme *ay* – grand frère, en lao – est une marque supplémentaire de respect dans l'adresse.

[2] Sur la fonction d'*a:tja:n* en milieu lao issan (populations lao du nord-est de la Thaïlande), voir, entre autres, S. J. Tambiah (1970 : 133).

la deuxième en fin d'après-midi, au moment où le tambour résonne pour annoncer la prière des moines. En dehors des cérémonies bouddhiques et des prières quotidiennes, les moines sont consultés pour différentes opérations : choisir le nom d'un nouveau-né en fonction du jour de sa naissance, déterminer les jours fastes pour les mariages, les enterrements, la construction d'une maison un départ en voyage, expliquer comment procéder à la fondation du village et à l'éloignement de la malchance pour le village ou pour une maisonnée. Notons que tous ces rites peuvent également être faits par l'*a:tja:n*.

Dans chaque pagode se trouvent des livres écrits en lü qui sont consultés pour ces occasions ; chacun d'entre eux est relatif à un thème précis : construction des maisons d'offrandes pour les morts (*than phasa:t*) ; construction du village (*tang ba:n*) ; éloignement de la malchance du village (*tone ba:n*) ; éloignement des malchances (pour les individus ; *Sun kro, sun nam*) ; cérémonies des funérailles des morts ordinaires ; les cérémonies bouddhiques (Pimay, Khao Phansa, Khao Padapdin, Khao Salak, Ok Phansa). D'autres livres peuvent être la propriété de l'*a:tja:n vat* ; à Thongpi, ce dernier possédait des livres avec des recettes de guérison par les plantes, des livres de récitation du rappel des âmes, un livre comportant les généalogies des seigneurs taï lü d'Oun Neua et Oun Taï, et certains livres de dictons en tout genre : « Celui qui lève le pied gauche en se levant, c'est bien ; le pied droit, c'est mauvais signe ; celui qui a des stries dans le cou parlera beaucoup ; celui qui a les yeux jaunes ira mourir ailleurs que dans le cimetière [*i.e.* mourra de malemort], etc. ». L'ensemble de ces livres est également écrit en lü.

Aux dires de tous, les cérémonies concernant les maladies individuelles et celles relatives aux infortunes ne sont faites par les moines que depuis peu : elles étaient autrefois réalisées par le *maphê*. Depuis la disparition de ce dernier, c'est le devin qui détermine si la maladie est le fait d'un esprit ou d'une infortune. Dans le premier cas, les anciens s'occupent de faire le rituel ; dans le deuxième, ce sont le moine ou l'*a:tja:n* qui officient. Cette apparente dichotomie semble exclure les moines des cérémonies liées aux esprits. Dans les faits, il n'en est rien, on y reviendra. Mais laissant provisoirement de côté les rites spécifiquement destinés aux esprits, je vais à présent détailler les cérémonies accomplies par les moines afin d'éloigner la malchance, cérémonies lors desquelles les esprits ne sont d'ailleurs pas absents.

L'ensemble des cérémonies d'exorcisme et d'éloignement de la malchance sont

désignées par le terme général *kê kro* (L, délier le mauvais sort ; *kro sani* en phounoy, mais ce terme est rarement utilisé)[1]. Lorsqu'elles sont faites par les moines, ces cérémonies sont plus spécifiquement appelées *sun makala*[2] ou *sun mun khun* (L). Ces deux termes, pris comme synonymes chez les Phounoy, ont cependant des sens différents dans d'autres contextes. En milieu lao, *mongkhun* signifie prospérité, bien-être, félicité. Il s'agit d'une cérémonie faite par les moines dans les maisonnées afin d'acquérir des mérites pour le laïc qui les demande ou pour ses morts (Zago, 1972 : 88). Chez les Lao Issan, *mongkhun* prendrait un tout autre sens : les chants récités par les moines lors de cérémonies accomplies en dehors de la pagode sont divisés en deux catégories : ceux relatifs aux malchances (*avamangala*), et ceux relatifs au transfert de mérites ou autres occasions connotées positivement (*mangala*)[3]. Les *suad mongkhon* seraient des versets appartenant à la première catégorie et procureraient protection contre l'infortune (Tambiah, 1970 : 122-123).

L'éloignement de l'infortune – que j'appelerai, suivant en cela l'usage phounoy le plus répandu, *kê kro* – dont s'occupent les moines est effectué tant pour l'ensemble de la communauté villageoise, que pour une maisonnée ou un individu. Examinons les trois cas.

Le traitement de l'infortune dans le village

Les moines peuvent expulser les éléments néfastes du village, lors d'une cérémonie régulière et lors de cérémonies exceptionnelles. La cérémonie effectuée régulièrement est réalisée lors du dernier jour des célébrations du nouvel an (*Boun Pimay*, L) ; elle permet l'expulsion de toutes les infortunes de l'année précédente. Les anciens, sous la conduite du moine ou de l'*a:tja:n*, confectionnent un plateau (*kro tang kao*, L), dont la structure est en bambou et le socle en feuilles de bananier. Ce plateau comporte neuf cases (*cf.* photo 7). Dans chaque case, on dépose un animal en terre glaise (buffle,

---

[1] Voir l'article de R. Pottier (1972) sur le traitement des maladies et plus généralement de l'infortune chez les populations taï.

[2] On notera que chez les Phounoy, les prières faites par le moine pour chasser l'infortune (*sun makala*) sont identiques à celles utilisées pour faire chasser les âmes d'un mort récent.

[3] C. Archaimbault notait que, lors des cérémonies d'expulsion d'infortunes effectuées dans la principauté de Bassak (Sud Laos), quatre moines récitaient le *Mangalasutta* et le *Upaddavakanti*, texte relatif à l'expulsion des malheurs (1971 : note 15, p. 98).

poule, cochon, chien, cheval, serpent (*naga*), vache, éléphant)[1], ainsi que du riz noir, du riz blanc, de la viande séchée, de petits os, des fleurs, de l'or et de l'argent (figurés par des bouts de papier brillant) ; la case centrale est celle où est placée une figurine humaine, nommée le Seigneur des Jours (*Panya van*, L)[2]. On dit alors qu'il faut jeter l'ancien Seigneur, chargé de tous les maux passés de la communauté, pour que le nouveau puisse arriver.

Ce plateau ainsi orné est en fait un piège à esprits. Il comporte une porte sur chaque face. Les esprits, attirés par les animaux et l'homme placés dans les cases, accourent pour se nourrir (d'autres disent que ce sont les esprits de ces animaux qui viennent manger). Les portes sont alors détruites. Cela étant fait, le moine, puis l'*a:tja:n*, entament une prière afin d'emprisonner les esprits dans le piège. Le plateau est ensuite jeté en dehors du village, vers le soleil couchant.

Dès qu'un événement exceptionnel et néfaste survient dans le village (épidémies, incendie, malemort), le moine n'officie plus seul. Le *tjaotjam* effectue d'abord un rite destiné à l'esprit tutélaire du village. Le rite se déroule en deux temps : le *tjaotjam*, accompagné des villageois, se rend auprès de l'arbre où siège l'esprit, sacrifie un poulet, verse de l'alcool sur le sol et récite des prières. Les villageois déposent alors des fleurs et des bougies au pied de l'arbre. Puis, les villageois quittent l'endroit tandis que les anciens se rendent à la pagode et font des offrandes de fleurs, de bougies et d'alcool aux autels des *thevada*, les divinités gardiennes de la pagode. Enfin, l'*a:tja:n* et ceux des anciens qui ont été des moines renommés se rendent à la pagode pour y confectionner un plateau à neuf cases. Moines et *a:tja:n* officient alors conjointement, afin d'emprisonner les esprits.

---

[1] Le modèle de ce carré est largement répandu parmi les sociétés bouddhistes de la péninsule, mais les procédures rituelles relatives à son usage diffèrent selon les populations. Sur l'usage de ce carré chez les Intha (Etats shans, Birmanie), voir Robinne (2000 : 119-125).

[2] Les Taï Lü réalisent également un plateau incluant une figure du Seigneur des jours, soit à la fin des célébrations du nouvel an (cas des villages de Boun Neua et Boun Taï), soit une fois tous les trois ou quatre ans (cas du village de Yo). Des rites semblables d'expulsion de l'infortune à la fin de la cérémonie du nouvel an étaient également réalisés dans la principauté de Bassak (Sud Laos) ; la figurine censée attirer à elle les infortunes des habitants du *müang* était celle du souverain de la principauté, qui « attire sur sa personne toutes les pestilences et détourne ainsi une attention maléfique qui pourrait être dirigée sur ses sujets » (Archaimbault, 1971 : 70).

Le traitement des infortunes individuelles

Lorsqu'un individu est malade, les membres de son entourage convient le devin afin qu'il identifie l'origine du mal. La procédure divinatoire est toujours identique : accroupi au chevet du patient, le devin tient dans une main un vêtement de ce dernier, et de l'autre, procède à un jeté de grains de riz. Il pose alors une série de questions : est-ce tel esprit ? Est-ce tel autre ? Trois tirages de grains de riz en nombre pair sont considérés comme une réponse positive ; trois tirages de grains de riz en nombre impair comme une réponse négative.

Dans certains cas, la cause de la maladie est diagnostiquée rapidement, et le rite approprié peut être immédiatement réalisé. Lorsque le processus divinatoire désigne le mauvais sort comme cause des troubles du patient, ce sont alors les moines ou l'*a:tja:n* qui interviennent. Si le résultat n'est pas bon (l'individu est toujours malade), ou si l'origine du mal demeure occulte (le diagnostic du devin est contesté par un confrère ou par des anciens), les Phounoy recourent une deuxième fois à la divination. Dans ce cas, le remède révélé par le processus divinatoire nécessite que l'on fasse appel à un officiant différent que celui qui fut requis pour réaliser le premier diagnostic. Si c'est le moine ou l'*a:tja:n* qui fut appelé en premier, le second officiant auquel on recourra sera le grand devin, et réciproquement.

L'épisode de la maladie de la femme de Khamsouk, Ila, illustre cette multiplicité des interventions thérapeutiques. Continuellement épuisée, Ila fut bientôt alitée. Le vieux Sangfa, proche voisin, accourut et diagnostiqua spontanément une attaque de l'esprit de la défunte mère d'Ila qui avait été mal nourrie lors de ses funérailles. Sangfa confectionna l'autel des défunts à l'arrière de la maison d'Ila, tua un poulet et offrit, en plus, de la viande de porc. Ila put se lever et aller aux champs le lendemain, mais elle retomba malade trois jours après. L'un des devins du village fut alors appelé et la combinaison des grains de riz indiqua qu'il s'agissait d'une maladie envoyée par les divinités (*thevada*) de la pagode, qui auraient fait irruption par la terrasse de la maison d'Ila, située juste en face de la pagode. Le moine, averti, s'empressa d'intervenir et affirma à son tour qu'il avait eu un rêve présageant de ces événements : trois femmes errant dans l'enceinte de la pagode lui étaient apparues. Les divinités de la pagode étant considérées comme des entités féminines, il avait pensé qu'il s'agissait là d'un avertissement de leur part. La terrasse d'Ila fut alors démolie et reconstruite sur une autre face de la maison. Suite à cela, le moine fit une cérémonie pour éloigner l'infortune : un petit plateau contenant les malheurs d'Ila –

forme simplifié de celui que j'ai précédemment décrit – fut jeté en dehors du village. L'un des grand devin du village confectionna ensuite pour la malade un collier de racines de gingembre sur lequel il insuffla des paroles protectrices, afin d'éloigner les esprits qui profiteraient de la faiblesse d'Ila pour l'attaquer.

"Réunir les âges"

En plus des rituels d'éloignement de l'infortune, les moines réalisent aussi un rite qui consiste à "réunir les âges" (*to a:gnu*, L) du patient. Le rituel est aussi appelé *sip* (ou *sut*, ou encore *sup*) *say ta:*, que certains m'ont traduit comme "insuffler la vision"[1]. Ce rituel est effectué pour les personnes qui ont une succession de malchances, ou lorsque le moine trouve que l'horoscope d'une personne est particulièrement mauvais cette année-là. On dit alors que les années à venir du patient sont sur le point de se disperser, que sa durée de vie peut arriver à terme et qu'il faut effectuer un rite pour "rassembler" ces années (cf. Annexe 2.2.)[2]. Selon l'année, le mois et le jour de naissance du patient, un nombre déterminé d'années supplémentaires est demandé. Par exemple, un patient a 45 ans et selon son horoscope à la naissance, le moine demandera 14 années supplémentaires ; une fois le nombre d'années supplémentaires écoulées (le patient atteignant l'âge de 59 ans), il faudra de nouveau effectuer ce rituel.

Ce rite ne peut être fait que les jours fériés (*van sin*, L), c'est-à-dire les 8ème et 15ème jours des lunes croissantes et décroissantes. Il se décompose en deux parties : la première est faite à la pagode, la deuxième en des lieux qui correspondent à l'élément de naissance du patient (bois, métal, feu, eau, terre).

---

[1] Mais il est possible que le nom de ce rite soit, en fait, une prononciation lü de *sut sa ta*, "prière pour l'existence" (Zago, 1972 : 274). On trouve aussi, dans une note de C. Archaimbault, une référence à un rite nommé *süp sata* (pas de traduction donnée) qui semble avoir pour finalité, *via* l'accroissement des âges du souverain, de perpétuer la fertilité du *müang*. Certains éléments de ces rites se retrouvent dans celui effectué par les Phounoy : l'usage de cierges de même longueur que le corps du patient, l'équivalent de son poids en sable, riz, etc. (Archaimbault, 1971 : note 52, p. 122). R. Renard (1996 : 167) fait également allusion à un rite *supchata* qui aurait eu autrefois une grande importance chez les populations taï de Chiang Maï (Nord Thaïlande) et de Kentung (actuelle Birmanie).

[2] Cette conception, selon laquelle le nombre d'années qu'un individu a à vivre est déterminé dès sa naissance, et que ce nombre doit être ultérieurement augmenté, se retrouve chez d'autres populations non-bouddhistes de la Péninsule ; voir l'exemple des Lisu (Durrenberger, 1989 : 21).

Lors de la première partie du rituel, les parents de la personne concernée préparent quatre tiges de bois de deux espèces différentes (bambou et *may khan* – non identifié) de la même hauteur que le patient, quatre autres, plus petits, taillés dans le bois *may tchin* (*idem*), et différents bouts de bois dont la longueur équivaut à différentes mesures du corps du patient[1] et dont le nombre doit correspondre au nombre d'années supplémentaires demandées (les mêmes mesures du corps sont ensuite prises avec du fil de coton). Les huit morceaux de bois sont ensuite assemblés deux par deux et agencés de sorte à former une pyramide, aux côtés desquels on dépose les différents petits morceaux de bois. Une branche de bananier est déposée à un coin, une branche de canne à sucre à un autre. A un troisième coin, un poussin (figurant un oiseau sauvage, cf. Annexe 2.2.) est attaché par la patte. A chaque coin, on dépose également un arc. Puis l'on recouvre partiellement le tout d'un tissu blanc. Un fil de coton part du sommet de la pyramide jusqu'à l'autel (*alam*) du Bouddha. Devant l'autel sont aussi déposés : un grand tamis à riz dans lequel on a mis un vêtement du patient, des œufs (ou un poulet), de l'argent, des fleurs rouges, un fuseau, une bobine de coton, un verre (ou une bouteille d'alcool) et des plateaux (appelés *kê kro* par l'assistance mais que le moine nomme *kê kam leut*[2]). Le patient se place alors sous la pyramide et le moine – ou l'*a:tja:n* – commence une prière en lü (*cf.* photo 9). A la main, il tient un verre d'eau et y trempe des feuillages avec lesquels il asperge le patient. La prière finie, le patient brûle les fils de coton, prend le verre d'eau avec lequel l'*a:tja:n* l'aspergeait, boit une partie de l'eau et se lave le visage avec le reste. L'*a:tja:n* noue ensuite le fil reliant la pyramide à l'autel, aux poignets du patient en rappelant les âmes de ce dernier. La pyramide est démontée ; le poussin est relâché près de la forêt jouxtant la pagode, et le plateau *kê kro* est jeté hors du village ou emmené lorsque le rite comprend une deuxième partie (cf. *infra*).

Cette cérémonie réalisée à la pagode – et dont tous les détails d'agencement sont inscrits dans un livre que conserve le moine et/ou l'*a:tja:n* – ne fait l'objet d'aucune glose ; « c'est comme ça ; le livre le dit ; c'est la tradition », répondent la plupart des gens lorsqu'on les interroge sur ce rituel. Le fait de transférer les infortunes du

---

[1] Les mesures effectuées sont : la longueur de chaque bras, le tour de la tête, de la tête aux pieds, de la main à la poitrine, de la tête au nombril. Pour le rappel des âmes, une opération similaire est faite avec des fils de coton qui sont ensuite brûlés.

[2] S. J. Tambiah (1970 : 226) note que, chez les Issan, ce terme désigne le rite que les anciens (et non les moines ou l'*a:tja:n*) font pour éloigner les maladies des enfants.

patient sur un élément que l'on brûle (tel le coton aux dimensions du corps du patient, ou un vêtement de ce dernier) ou que l'on jette (le *kê kro* avec la figurine centrale) et qui semble être un substitut du corps du patient, est une constante de tous les rites effectués par le moine ou l'*a:tja:n*[1]. On remarquera aussi l'importance de ce que j'ai rapidement appelé "pyramide", mais qui pourrait représenter en fait un *that* (même si les Phounoy ne lui donnent aucun nom). Il serait peut-être alors possible de lire ce traitement fait à la pagode comme un re-centrement du patient dans l'ordre cosmique à travers l'emplacement qu'il prend, au centre même du *that* qui est aussi un axe du monde[2]. En effet, selon M. Zago (1972 : 350) le *that* est « un centre cosmique (...) son accès équivaut à une initiation, à un renouveau complet, à une vie nouvelle parce qu'il est espace de création ». De son côté, F. Robinne note « le paradigme bouddhique de quatre points autour d'un centre dont la nature absolue annihile toute espèce d'influence néfaste » (2000 : 162). Si je poursuis ma comparaison entre les huit morceaux de bois entre lesquels le patient se tient agenouillés et le *that*, il serait juste de conclure que c'est en se plaçant au centre d'un tel espace de purification que le patient peut "renaître" et allonger dès lors sa durée de vie. Il est dès lors significatif que ce soit un *that* qui soit construit lors d'autres rites collectifs destinés à l'allongement des vies des membres de la communauté villageoise ; à défaut, le banian situé à proximité de la pagode, et comparé à l'Arbre de vie du Bouddha, joue un rôle analogue lors des cérémonies du nouvel an.

La deuxième partie du rituel a essentiellement pour finalité de nourrir l'esprit qui a été désigné par la divination comme responsable de l'affaiblissement du patient. Cette deuxième partie du rite est effectuée en dehors de la pagode et hors de l'enceinte du village, à l'endroit jugé représentatif du signe de la personne (qui peut être eau, terre, métal, feu, bois)[3] ; pour quelqu'un du signe du métal, le rite sera fait à la forge ; pour

---

[1] Chez les Lao, M. Zago (1972 : 274) évoque une semblable substitution pour l'un des rites de guérison effectué par les moines. Une sorte de mannequin est alors reconstitué.

[2] M. Zago (1972 : 274) décrit brièvement un rite (*Suat Sata*) destiné à prolonger la vie et lors duquel on façonne un ou plusieurs *that* en argile, lesquels représentent le corps du patient ; l'auteur, notant que le *that* est le symbole du cosmos, voit dans leur construction le fait de remettre l'individu dans l'ordre cosmique.

[3] L'année de naissance d'un individu est, selon les *Horasat* (traités astrologiques), placée sous le signe d'un des cinq éléments et de l'un des douze animaux (Rat, Porc, Bœuf, Tigre, Dragon ou Naga, Serpent, Cheval, Lièvre, Chien, Chèvre, Singe et Coq). Sur les *Horasat*, voir la thèse de de P.-M. Gagneux (1973) et aussi les travaux de Bizot et Lagirarde (1996 : 56-57), de Finot (1917 : 137-139), et de Phetsarath (1956).

un signe d'eau, près de la rivière, etc. C'est en effet à l'endroit de l'élément de naissance du patient qu'on estime que ce dernier peut pleinement se ressourcer ; c'est également à cet endroit que sont nourris les esprits qui pourraient empêcher le rassemblement des âges de la personne.

Pour illustrer cette deuxième partie du rite, prenons l'exemple de celui qui fut réalisé pour Thitpan, du signe de l'eau. Le rite, alors réalisé près de la source, était adressé à "l'esprit de la nature"[1]. Thitpan et le moine ont emmené avec eux les quatre grands bâtons qui formaient le *that* fait à la pagode. Arrivés près de la source, ils les ont plantés, les ont surmontés de *kra bia* ("œil de l'aigle" ; treillis de bambou magiques, destinés à éloigner les esprits[2]). Puis, en les reliant tous quatre d'un fil de coton, ils formèrent un carré au centre duquel Thitpan s'assit. Les plateaux – qui furent préalablement déposés devant l'autel du Bouddha afin d'y acquérir davantage de puissance – furent également placés dans l'aire ainsi délimitée, afin de nourrir l'esprit responsable des maux. Ces plateaux sont différents de ceux confectionnés pour les exorcismes concernant l'ensemble du village, puisqu'ils ne sont pas divisés en neuf compartiments. Ils contiennent du riz cuit, du paddy, des os de poulets, des arêtes de poissons, des carapaces de crabe, une herbe odorante (non identifiée), du sucre de canne et des morceaux de fruits. Le patient avait également apporté différents objets usuels (marmite, panier à riz) appartenant à sa maisonnée afin que l'ensemble de la famille soit aussi concerné par le rite. Il entoura enfin son cou d'un vêtement personnel afin que les influences malignes sortent de son corps et s'y glissent. Le moine appela alors l'esprit supposé source des maux pour qu'il se nourrisse des offrandes (les treillis de bambou étaient destinés à empêcher d'autres esprits, ainsi que les mauvais morts, de venir). Après la première récitation du moine, Thitpan sortit du carré en rompant le fil de coton ; il alla alors s'agenouiller près du

---

[1] Il me fut présenté comme *phi thamasa:t* (L, "esprit de la nature") ; il n'existe pas de terme en phounoy pour le nommer. D'après les descriptions, cet esprit ressemble à celui que les Laopan, petit groupe de langue phounoy, appellent (en lao également) *tao sam nak*, soit "l'honoré (*tao*) ophidien (*nak*) *sam* (?) », esprit assimilé aux serpents chtoniens, considéré comme maître de la nature ; il n'est pas considéré comme foncièrement malveillant (« quand on le nourrit, les gens guérissent », affirme ainsi le grand devin du village laopan de Namkhun).

[2] *Ta:lê:o*, "l'œil de l'aigle", en taï et en lao. Je les appellerai désormais "treillis de bambou". On notera que ce type de procédé (entourer un village, une maison, voire une personne de fils de cotons et de treillis de bambou) est couramment pratiqué lorsque, à cause d'une maladie ou d'une infortune, il faut repousser les mauvais esprits hors d'un lieu ou d'une personne, afin de pouvoir procéder à la cure.

ruisseau et, après avoir brûlé le vêtement qu'il s'était mis autour du cou, le jeta à l'eau ; il revint ensuite reprendre sa place dans l'aire. Le moine reprit sa récitation, puis renversa une bouteille d'alcool, finissant ainsi de conjurer le mauvais sort. Les plateaux furent alors jetés dans la rivière ; Thitpan se rendit à la pagode et déposa les bouts de bois aux quatre coins du bâtiment.

Ce rite, appelé *sia kro* ou *kê upatihé:t* (L)[1], clôt en quelque sorte celui effectué à la pagode. Dans le cas où le rite est effectué alors que le nombre d'années demandées lors d'un précédent rite expire, cette deuxième partie du rite n'est pas nécessaire ; on considère en effet que le patient n'a été l'objet d'aucune influence maligne.

Le traitement de l'infortune à l'échelle de la maisonnée

On a vu que les moines pouvaient conduire la réalisation de rites destinés à conjurer l'infortune pour l'ensemble des habitants du village et pour des particuliers. Il est un dernier type de rite d'éloignement de l'infortune que le moine réalise lorsqu'une infortune survient (ou risque de survenir) pour l'ensemble des membres d'une maisonnée. Ce type de rite est alors toujours associé à un autre rite, fait par un officiant différent (*maphê* ou *tjaotjam*), même si les deux rites sont soigneusement dissociés par les villageois.

Ces rites sont effectués de façon préventive lorsqu'une maison vient d'être construite (ou son toit changé, ce qui est assimilé à une nouvelle construction de maison). Le premier à officier est alors le *tjaotjam*. Le dernier jour des travaux de construction, celui-ci se rend dans la maison nouvellement construite pour y prononcer des paroles de protection en versant de l'alcool sur le sol. Il se rendra ensuite à l'autel de l'esprit tutélaire du village pour informer ce dernier de la présence de la nouvelle maison, afin que ses membres, maintenant pleinement intégrés dans la communauté villageoise, soient protégés par l'esprit. Quelques jours plus tard, le moine est à son tour invité dans la nouvelle maison afin de chasser les esprits

---

[1] *Kê upatihé:t* : éloigner les accidents. D'après S. J. Tambiah, chez les Issan, les termes *sia kro* ou *gae ubab* (*kee oupath*) désignent les rites destinés à conjurer le mauvais sort lorsque se produisent des événements anormaux, induisant un bouleversement de l'ordre des choses (des animaux sauvages s'introduisant dans la maison, etc.). On verra que, chez les Phounoy, ce type d'événements est considéré comme différent du rite *Kê upatihé:t* . Sur les rites de conjuration du sort (*sia kro*) dans le Sud Laos, voir aussi les descriptions précises qu'en donne C. Archaimbault (1971 : note 30, pp. 104-114).

malfaisants qui pourraient se trouver dans les matériaux de construction. Des bâtons de bois, auxquels sont accrochés des treillis de bambou magiques, sont plantés aux quatre coins de la maison, à l'extérieur ; des fils de cotons les relient entre eux. La maison ainsi entourée, le moine récite des prières en lü (*kê makala*) devant un plateau à neuf cases, afin de piéger les esprits. La cérémonie se termine par le rappel des âmes des membres de la famille.

L'éloignement de l'infortune intervient aussi lorsqu'un événement considéré comme un renversement de l'ordre survient dans l'enceinte du village (tels que l'intrusion d'animaux sauvages – serpent qui niche sous la pierre d'une maison, un nid de guêpes sous le toit, etc.), ou dans un champ une fois que les semailles ont été faites. Ce type d'événement est interprété comme le signe que les esprits de la maison ont été dérangés par des forces extérieures, qu'il faut alors expulser[1]. Si le désordre est survenu dans un champ, le *maphê* effectue un rituel sur place, en offrant un sacrifice aux esprits de la forêt pour pouvoir ensuite les chasser. Un rite d'éloignement de l'infortune est ensuite fait dans la maison du propriétaire du champ ; il se décompose en deux parties – l'une réalisée par le grand devin, l'autre par le moine – faites simultanément.

Par exemple, lorsqu'un essaim de frelons fit un nid dans la maison d'Ounpeng, on s'empressa de brûler le nid, mais comme il s'agissait indiscutablement d'un signe de malchance, on organisa un rite pour apaiser les esprits de la maison qui pouvaient, suite à cet événement, menacer de leur courroux ses habitants. Le maître de maison tua un cochon et une partie de la viande fut placée sur un autel extérieur à la maison, et adressé aux esprits de la forêt. Les participants, tous parents et alliés, se divisèrent ensuite en deux groupes. Les parents s'installèrent avec le moine à l'intérieur de la maison et participèrent à la récitation des prières. Les membres de l'autre groupe, les alliés, confectionnèrent l'autel pour les esprits de la forêt, qui fut placé contre la façade arrière de la maison. Le grand devin y sacrifia un poulet et y déposa de la viande de porc, de l'alcool et des bougies. Il invita ensuite les esprits à venir se nourrir. La fille aînée de la maisonnée, mariée et vivant dans une autre maison, aidait le devin : c'est elle qui allumait les bougies et versait l'alcool sur l'autel. Puis, l'un des participants tapa sur un petit gong, un autre se saisit d'un filet de pêche et tous les participants lancèrent des pierres vers la maison, demandant à ceux qui se trouvaient

[1] On verra le lien entre les esprits de la maison et les champs dans le chapitre suivant.

à l'intérieur de la maison de les laisser entrer. S'engagea ensuite le dialogue suivant :

[ceux du dedans] « ah, maintenant, nous allons faire un rituel, nous ne voulons personne dedans » ;

[ceux du dehors] : « nous allons chercher du poisson et vendrons quelque chose » ;

[ceux du dedans] : « ah, si vous n'amenez pas la malchance, vous pouvez venir dans ma maison » ;

[réponse] « au contraire, nous avons apporté beaucoup de bonnes choses : un petit gong et un filet de pêche ;

[ceux du dedans] : « puisque c'est ainsi, vous pouvez venir dans ma maison »[1].

Les gens du premier groupe gravirent alors les marches jusqu'à la porte entrouverte et s'accroupirent devant le pallier. De l'autre côté de la porte se tenaient le moine et les autres participants. Ces derniers leur firent parvenir, à travers la porte entrebâillée, une petite table avec des fleurs, de l'alcool et un bol de riz dans lequel se trouvaient un bracelet en argent et un œuf. Puis, de part et d'autre de la porte, les deux groupes récitèrent des prières de demande de prospérité. Enfin, le grand devin renversa un peu d'alcool près des offrandes ; de l'autre côté de la porte, le maître de maison lui remit un tissu contenant un peu d'argent. L'ensemble des anciens et le grand devin prirent ensuite place près du foyer pour le rite de rappel des âmes, qui ne fut réalisé que pour les anciens qui avaient participé au rituel.

Sans analyser précisément ce rituel, disons que les participants du rite situés en dehors de la maison sont dits figurer les esprits de la forêt, et les participants situés à l'intérieur, les esprits de la maison. Entre eux, semble alors se rejouer une alliance entre les éléments de la nature et ceux de la maison, comme si, lors du rite, l'apport d'éléments sauvages était pensé comme nécessaire à une fondation de l'ordre. On verra ultérieurement, à propos de l'analyse des rites de refondation de village, que, de la même façon, des éléments allogènes à la communauté humaine, qui sont ordinairement tenus à distance, sont cependant pensés comme nécessaires lorsqu'il s'agit de purifier un espace et la communauté qui l'habite. On verra ainsi qu'à la puissance protectrice du bouddhisme sont malgré tout associés des éléments extérieurs et malveillants.

---

[1] Chez les Lao, la cérémonie liée à la construction de la maison comporte un épisode qui rappelle cette invitation ; il n'y est cependant pas question d'esprits (Zago, 1972 : 278).

Le rappel des âmes

Chacune des opérations d'éloignement de l'infortune (individuelle, de maisonnée, de village) est suivie par une "invitation aux âmes" (*su khuan*, L) des personnes concernées par ces rites. Les Phounoy disent avoir neuf âmes, *kong la*, (âmes de la tête, de la bouche, du cœur, des yeux, de la poitrine, des mains, des oreilles, du dos, des pieds) ; les femmes sont dites avoir une âme supplémentaire, celle des seins. En dépit de cette âme supplémentaire, les âmes des femmes sont considérées comme plus faibles, surtout face aux esprits. Quant à celles des enfants, elles sont considérées comme chétives[1] (même si les âmes d'un enfant mort sont dites être redoutablement dangereuses). Ces âmes sont attachées au corps de l'individu mais se trouvent également présentes dans ses vêtements, dans certains objets usuels de la maison, et dans l'âtre. On dit qu'à la mort d'un individu, ses âmes se dispersent et rejoignent différents endroits : celles de la tête, des yeux et des oreilles restent dans la maison, celles des pieds, des mains et du dos vont au cimetière, et celles de la poitrine, du cœur et de la bouche partent vers le ciel sous la forme d'un oiseau blanc.

Le rite d'invitation aux âmes est fait de façon préventive ; il peut être réalisé avant un voyage[2], trois mois après l'enterrement d'un défunt, lors des cérémonies du mariage, après une naissance, pour un invité que l'on veut honorer, et systématiquement après un rite contre l'infortune fait par le moine. Le rite a essentiellement pour objectif de 'donner de la force' (*gatchanibeu*) et d'apporter la prospérité aux personnes en raffermissant leurs âmes. Si lors des cérémonies de mariage, les invitations aux âmes sont surtout faites par l'*a:tja:n*, dans d'autres

---

[1] Autrefois, garçons et filles avaient la tête rasée jusqu'à l'âge de dix ans ; les garçons conservaient toutefois un toupet au-dessus du front, et les filles sur le sommet du crâne. Cette touffe de cheveux, placée à l'orifice de sortie des âmes, protégeait l'enfant des attaques des esprits. Actuellement, cette pratique est tombée en désuétude et n'est qu'exceptionnellement faite pour les enfants maladifs. Cette coutume était autrefois observée au Siam (Zago, 1972 : 134), chez les Taï Lü de la région, et l'est encore chez les Taï Dam d'Oudomxay (Natacha Collomb, communication personnelle) et en Birmanie (Bénédicte Brac, communication personnelle).

[2] Chez les Phounoy de la rive gauche, pour qui la migration temporaire est un phénomène récent, le rappel des âmes n'est fait que pour des départs définitifs. Lorsqu'une personne doit momentanément quitter le village, le grand devin fait un petit rite préventif. Devant la maison du voyageur, il confectionne une figurine à forme humaine et installe à son côté un autel (*tcha krot ya*) pour que l'esprit susceptible d'attaquer la personne lors de son voyage vienne manger. Des treillis de bambou sont aussi installés pour empêcher d'autres esprits de faire irruption. L'esprit vient, attiré par le leurre qu'est la figurine, et il est nourri. On dit alors qu'il n'y a dès lors plus lieu de redouter son attaque.

circonstances, ce type de rituel n'est pas l'apanage d'un type particulier d'officiant ; généralement plusieurs anciens (souvent d'anciens moines) officient conjointement, avec ou sans l'*a:tja:n*.

Le principe de cette cérémonie est le suivant : sur une petite table basse – souvent celle où la famille prend ses repas – on dépose un bol rempli de paddy et dans lequel on a déposé un œuf et un bracelet en argent. Sur une assiette, un poulet que l'on a tué et cuit pour l'occasion ; sur une autre, des friandises, du riz cuit, un peu de papier monnaie et deux verres d'alcool rougi[1]. Tous ces objets sont réputés attirer les âmes. Autour de la table, à la place habituelle du maître de maison, se placent les anciens ; face à eux, s'assoient les personnes pour lesquelles le rite est effectué. Les autres invités se tiennent un peu en retrait. Les anciens commencent alors, chacun de son côté, mais tous au même moment, des prières en lü. Ils appellent les *thevada* (en l'occurrence Panya In et Panya Poum, deux entités qui sont, chez les Taï Lü, conçues comme étant maîtresses, l'une du Ciel, l'autre, de la Terre, et dont les noms viendraient des divinités hindoues, Indra et Brahma) ; ils invitent ensuite les âmes à venir réintégrer le corps où elles sont censées séjourner, et souhaitent santé et prospérité aux personnes pour lesquelles le rappel des âmes est effectué. Les membres de la maisonnée et les anciens posent alors tous une main sur la table. Tout en récitant, les anciens trempent des fils de coton dans l'alcool. Ayant achevé les prières, toute l'assemblée s'empresse autour des membres de la famille et leur nouent autour du poignet les fils en prononçant des souhaits de santé et de fortune. L'un des anciens (l'*a:tja:n*, s'il est présent) donne ensuite à chacun des membres de la famille un morceau de foie de poulet et un peu de riz, tout en récitant des paroles afin d'accroître encore leur vigueur. Les membres de la famille renversent alors un peu d'alcool sur ce met et l'avalent. Chaque personne ayant assisté à la cérémonie, officiants compris, dépose ensuite sur l'une des assiettes quelque menue monnaie. La cérémonie se termine enfin par un repas offert aux anciens.

M. Zago (1972 : 144-170) et S. J. Tambiah (1970 : 223-242) ont montré les multiples fonctions du rite de rappel des âmes, insistant sur l'aspect éminemment social de ce rite, qui permet d'intégrer des individus à un nouvel état et de consolider

[1] On peut également disposer des fleurs rouges ; les âmes, comme les esprits, sont dites être attirées par cette couleur.

des liens en « rétablissant un équilibre psychologique au sein et par l'intermédiaire de la société familiale » (Zago, 1972 : 165). Le rite d'invitations aux âmes est effectué à différents moments de la vie des individus, soit pour raffermir leur santé lors d'étapes importantes du cycle de la vie, soit en cas de maladies ou de faiblesses. On notera néanmoins une différence importante entre le rite lao et le rite phounoy : si, chez les Lao, les aspects prophylactiques et thérapeutiques sont présents au sein d'un même rite de rappel des âmes, ces deux aspects sont clairement distingués par les Phounoy. Le rite "d'invitation aux âmes" que je viens de décrire est uniquement prophylactique. Il existe bien un rite thérapeutique, fait lorsque l'absence momentanée d'une ou plusieurs âmes est la cause de troubles chez une personne (le départ de l'ensemble des âmes est pensé comme la mort d'un individu), mais ce rite est alors appelé *tukong la ku ni* (litt. "faire revenir les âmes de la tête" ; je l'appellerai plus simplement "rappel des âmes")[1]. Le déroulement de ce rite ainsi que les officiants impliqués diffèrent alors de celui que je viens de décrire.

Les personnes pour lesquels le rituel de rappel des âmes est fait ne sont pas considérées comme malades (*deuleu bia*) mais comme dans un état intermédiaire entre la maladie et la santé : elles se sentent abattues, n'ont plus d'entrain, peu d'appétit. C'est alors la divination qui détermine l'origine de ces problèmes. Si l'état du patient résulte de l'attaque d'un esprit, le grand devin est appelé. S'il résulte d'un choc, d'une contrariété violente ou d'une peur subite qui peut rendre la personne hébétée, le devin diagnostique un départ imminent des âmes du patient. Voici trois exemples de ce type d'état. Le premier cas était celui d'un homme travaillant comme gardien de la prison de Phongsaly, en permission auprès de ses parents, et qui était sans force, incapable d'expliquer ce qui lui arrivait : « la vue de l'endroit où l'on met à mort les gens l'a rendu fou », fut le diagnostic du devin. Les deux autres cas étaient celui d'un homme pris de peur en forêt après avoir aperçu une clarté inhabituelle et alité le jour même, et celui d'une femme saisie d'effroi à la vue d'un serpent s'insinuant près de son enfant. Dans ces deux cas, le diagnostic révéla que ces signes (la lumière et le serpent) étaient des manifestations de l'esprit de la forêt qui, sans désirer attaquer ces personnes, les avait toutefois effrayés par ces apparitions.

Alors que les invitations aux âmes sont faites de jour, les rappels des âmes sont

---

[1] Le terme *su khuan* est exclusivement employé pour le premier type de rite et il n'existe pas de terme phounoy pour s'y référer.

effectués la nuit venue. Ils peuvent être réalisés par un ancien qui a été bonze. La cérémonie est simple et implique, comme les rites d'infortune, un transfert des maux du patient sur un objet (un caillou ou un œuf). L'ancien (ou l'*a:tja:n*) s'accroupit près du patient, lui prend le poignet, y applique l'œuf (ou le caillou) et commence une récitation, en lü, pour transférer sur l'objet l'effroi, la peur ou la crainte, du corps du patient. Puis, les âmes du patient sont rappelées et, éventuellement, quelques menaces sont adressées à l'adresse de l'esprit responsable de la peur (ces menaces sont alors prononcées en phounoy). Trois boulettes de riz (pour les trois âmes de la tête) sont enfin déposées sur le trépied situé au centre du foyer de la maison s'il s'agit d'un homme, sur la poutre transversale du plancher s'il s'agit d'une femme. L'ancien verse alors un peu d'alcool sur le sol, puis sur les boulettes qui seront consommées par le patient, et achève ainsi de fixer les âmes dans le corps du patient.

Lors des rites de rappel des âmes, la présence du moine n'est pas requise, et celle de l'*a:tja:n* n'est pas indispensable, mais tous les anciens doivent être d'anciens moines, et c'est grâce à leur passage à la pagode qu'ils peuvent maîtriser les formules en taï lü.

Degrés dans la malchance, force de frappe des esprits et perfectionnement des pièges

De ces descriptions de pratiques rituelles liées aux infortunes, on peut tirer plusieurs réflexions sur la façon qu'ont les Phounoy de concevoir les infortunes et de les hiérarchiser, ainsi que sur la place des officiants dans la société phounoy.

Tableau 7. *Officiants et traitements de l'infortune*

	rites prophylactiques 1		rites thérapeutiques 2		éléments rites 1	éléments rites 2
	officiants	objet du rite	officiant	objet du rite		
Village	moine + anciens	**1)**Panya Van	moine + *tjaotjam*	**5)** incendies, malemorts, épidémies	*kê kro* à 9 cases	*kê kro* à 9 cases+ invitations aux âmes en cas de malemort
Maison	*tjaotjam* + moine	**2)** construction d'une maison	grand devin + moine	**6)** désordres	*kê kro* à 9 cases+ invitations aux âmes	plateau d'offrandes+ invitations aux âmes
Cas particuliers graves	moine	**3)** réunir les âges	moine	**7)** réunir les âges, maladies, accidents	*kê kro* simple+ invitations aux âmes	*kê kro* simple
Cas particuliers bénins	Anciens ou *a:tja:n vat*	**4)** mariage naissance, funérailles, voyages	anciens ou *a:tja:n vat*	**8)** peur, ou autre choc émotionnel,	Invitation aux âmes	Rappel des âmes

L'infortune est pensée comme ayant divers degrés, qui se révèlent notamment à travers les éléments utilisés pour l'éloigner (plateau à neuf cases, plateau simple, rite du rappel des âmes). L'*a:tja:n* de la ville de Phongsaly, invité à faire un rite pour un accidenté de la route le lendemain de ma visite, m'expliquait ainsi : « Quand on a eu un accident, le rappel des âmes ne suffit pas ; pour un accidenté, j'irai faire un éloignement de l'infortune mais avec un petit plateau, plus simple que le grand à neuf cases. Celui-ci, c'est en cas de très grande malchance qu'on le fait ». Lorsque l'on se réfère au tableau, on constate en effet que le plateau à neuf cases est confectionné lors des cérémonies collectives destinées à éloigner l'infortune, et lors de celles qui

font suite à la construction d'une maison. Dans ce dernier cas, on peut considérer que c'est l'ensemble de la communauté villageoise qui est concerné, ce que la présence du *tjaotjam* confirme d'ailleurs. En effet, certaines infractions commises par des individus (ne pas prévenir l'esprit tutélaire du village de la présence d'une nouvelle maison en est une, mais aussi se rendre dans le cimetière en dehors des enterrements, couper du bois dans la forêt sacrée, pratiquer l'inceste, introduire un animal sauvage vivant dans le village, etc.) sont susceptibles de déclencher le courroux de l'esprit tutélaire du village. La sanction sera alors collective et peut être terrible : les gens et le bétail peuvent mourir, le village brûler. Le plateau à neuf cases est donc utilisé dans des cérémonies concernant l'ensemble de la collectivité et, de ce fait, sa puissance est, de loin, supérieure aux autres "pièges à esprits".

Pour les maladies graves ou les accidents qui font couler le sang, le plateau utilisé pour piéger les esprits est une forme simplifiée du précédent. Il peut y en avoir plusieurs d'une seule case (le moine en détermine le nombre selon l'horoscope du patient) ou un seul, comportant neuf cases mais, dans tous ces cas, aucune figurine humaine ou animale n'est confectionnée. Enfin, pour les troubles plus légers, on effectue un simple rappel des âmes. Alors qu'en cas de maladies ou d'accidents, on considère qu'il s'agit de l'attaque d'un esprit qui doit être nourri pour que les problèmes cessent, lors du rappel des âmes, il n'y a pas eu d'attaque volontaire et l'esprit est juste chassé. On remarquera enfin de fortes ressemblances entre les rites thérapeutiques de rappel des âmes et les rites de réunion des âges : un esprit responsable, des composantes de la personne (années, âmes) qui s'égarent et un objet (plateau, pierre, œuf) qui sert d'exutoire aux influences malignes dont le corps du patient fait l'objet. Quant aux rites d'invitations aux âmes, effectués à la fin des cérémonies d'éloignement de l'infortune (cases 2, 3, 5, 6 du tableau), ils ont tous un caractère prophylactique : passage à un nouvel état (construction de la maison, passage d'une tranche d'âge à une autre *via* la "réunion des âges"), ou affermissement des âmes lors de rituels qui ont pu potentiellement mettre en contact les hommes et les esprits. Ainsi, après le rite d'éloignement d'un mauvais mort, il faudra réaliser un rituel de rappel des âmes pour les femmes et les enfants[1] ou, après le rite à l'esprit de

[1] Les jeunes garçons et certains hommes peuvent demander à ce que l'on réalisent aussi pour eux un rituel d'invitation aux âmes, afin d'avoir leurs âmes fermement rattachées. Cela ne concernera généralement pas les anciens, dont on considère que les âmes sont fortes ou qui sont dotés de pouvoirs (nous reviendrons plus loin sur ces pouvoirs).

la maison, pour les anciens, qui ont engagé leur force dans ce rite en appelant les esprits.

La gradation de l'infortune renvoie-t-elle aussi à une gradation du rôle des officiants ? Le moine est quasiment omniprésent lors des différents rites d'éloignement de l'infortune, à l'exception des invitations aux âmes faites lors des mariages, des funérailles, etc. – qui ont un caractère éminemment social – et des rappels des âmes qui, nous l'avons vu, sont considérés comme des rites pour des cas bénins. Cependant, si la présence du moine n'est pas requise lors des rites de rappel des âmes, et si celle de l'*a:tja:n* n'est pas indispensable, les anciens sont tous d'anciens moines, et c'est grâce à leur passage à la pagode qu'ils peuvent maîtriser les formules en taï lü. Tout semble porter à croire, donc, que le bouddhisme et ses représentants occupent une place prépondérante dans le traitement de l'infortune, qu'elle soit individuelle ou collective.

Chez les Lao, les moines ont aussi, en dehors des cérémonies liées à la pagode, d'autres fonctions. Selon G. Condominas, « il n'est donc pas rare de trouver un grand nombre de religieux parmi les guérisseurs les plus réputés. (...) Le vénérable est appelé pour réciter des prières mais aussi pour des consultations médicales et pour chasser les phi » ([1968] 1998 : 46). Pour C. Archaimbault[1], c'est plutôt comme *a:tja:n* (bien que tout officiant ait fait un séjour plus ou moins long sous la robe jaune) que comme moine que le guérisseur a acquis l'essentiel de ses connaissances. Dans le contexte phounoy, le rôle prépondérant des moines semble cependant relativement récent. L'examen des traitements de l'infortune révèle en creux plusieurs points, tous en contradiction avec les discours que les Phounoy tiennent sur leur système religieux : la permanence des officiants non bouddhiques (malgré des changements notables dans leurs fonctions), l'importance des anciens et de l'*a:tja:n* et, finalement, la complémentarité entre les actions de l'ensemble de ces officiants avec celles des moines. Les rites effectués par le moine, qu'il s'agisse de rites pour le compte d'une maisonnée ou pour l'ensemble du village, font en effet presque toujours intervenir un autre officiant. Lors de la construction d'une maison, lorsque des problèmes menacent une maisonnée ou le village, le premier rite accompli est d'abord celui de

[1] *Op. cit. in* Condominas, [1968] 1998 : note 28, p. 47.

l'officiant *tjaotjam*. Le rite effectué par le moine ne vient, semble-t-il, qu'en complément : l'esprit du village ou de la maison, courroucé, est apaisé par le *tjaotjam* ou nourri par le grand devin, tandis que dans un deuxième temps, le moine piège les esprits indésirables qui, attirés par le désordre (dans le cas du village) ou par le sacrifice (dans le cas de la maison), feraient irruption. Il n'y a guère que pour les rites de guérison (case 7 du tableau) que le moine soit seul à officier ; le plateau d'éloignement de l'infortune est alors une forme simplifiée de celui fait pour le village, et le moine nourrit et piège lui-même les esprits. Dans ces cas de rites de guérison, la divination ne propose cependant pas uniquement les offices du moine, mais peut révéler que l'origine du problème doit trouver sa résolution dans un rite fait par le grand devin. On peut donc dire qu'il n'existe pas d'infortunes dont la résolution serait exclusivement attribuée aux moines.

II. LES OFFICIANTS : UNE APPARENTE REPARTITION DES TACHES

> Lors d'une discussion avec le père de Thitpan, je lui explique que, la veille, je ne n'ai pas mangé la viande de chien boucanée que l'on m'a servie dans la maison de Phantong, et que le riz nature additionné de piment me suffit. Le grand-père acquiesce, il comprend tout à fait, et me répond : « Ici, nous ne pouvons pas manger de viande de chien, ni de serpent, ni de singe (ça, c'est moins embêtant car des singes, il n'y en a quasiment plus ; dans le temps, on leur a tellement fait la chasse qu'ils ont disparu). Ni moi, ni ma femme, ni Thitpan ». (il ajoute plus bas :) « Manger de cette viande, cela fait perdre nos pouvoirs ».
>
> Thitpan (interrogé plus tard sur la question) : « C'est faux! Moi, je ne mange pas de ces viandes car je suis l'*a:tja:n*; quant au grand-père, c'est que cela lui donne des aigreurs d'estomacs. La grand-mère, euh..., c'est l'odeur de ces viandes-là qui la dégoûte. Voilà l'explication! ».
>
> Le moine (un autre jour) : « La famille de Thitpan est la famille du *maphê* ; ils ont les mêmes interdits alimentaires que tous ceux qui ont des pouvoirs ».

L'omniprésence des moines semble pouvoir être interprétée comme résultant en partie de l'affaiblissement du rôle rituel des officiants non bouddhiques. Excepté les rites d'invitations aux âmes, qui ont un caractère éminemment social et qui sont effectués par les anciens, les Phounoy associent tous les rites destinés à éloigner l'infortune au bouddhisme. Et paradoxalement, tous ces rites font intervenir des esprits et des sacrifices. Le fait que de lors de tels rites les sacrifices soient omniprésents semble lié au fait que ce n'était pas le bonze qui faisait originellement ces cérémonies. Avant les années 1960, d'après mes interlocuteurs, le moine

n'intervenait pas lorsqu'un désordre survenait dans une maison, et ni lui ni l'*a:tja:n vat* ne s'occupaient des traitements de la maladie pour des particuliers : l'ensemble de ces rites étaient exclusivement réalisés par le *maphê*[1], qui n'utilisait pas de plateau d'éloignement de l'infortune. Il en est d'ailleurs de même des funérailles, que le *maphê* conduisait autrefois et qui sont aujourd'hui faites par le moine ou l'*a:tja:n*. Il y a donc eut un recouvrement des rites faits autrefois par le *maphê* (qui étaient tous associés à l'action des esprits) par la notion d'infortune, qui s'est généralisée et dont la résolution est le plus souvent devenue le fait des moines.

Dans les développements qui suivent, il s'agira de considérer ensemble le rôle des moines et le déclin des autres officiants. On montrera quels individus, aujourd'hui, occupent les différentes fonctions religieuses et comment les Phounoy perçoivent ces fonctions. On présentera, d'une part, les officiants dont les pratiques sont pensées par les Phounoy comme relevant du bouddhisme et, d'autre part, ceux dont les pratiques sont considérées comme étant antinomiques avec le bouddhisme. Cet examen révélera deux tendances de la religiosité phounoy contemporaine : la non-spécialisation des fonctions rituelles, ainsi que la bouddhisation des offices religieux.

1. Les officiants bouddhiques

Les moines jouent, nous l'avons vu, un rôle important dans des rituels d'éloignement de l'infortune. Mais il ne s'agit pas, loin de là, des seules officiants considérés par les Phounoy comme étant bouddhique. Nous allons maintenant voir qu'il existe désormais des individus qui sont considérés comme ayant davantage de pouvoirs que les moines, la fonction de ces derniers étant aujourd'hui pensée comme étant moins prestigieuse qu'autrefois.

Etre moine autrefois : l'apanage des lignages fondateurs et des hommes ambitieux

Les observateurs de la société phounoy du début du 20ème siècle s'accordaient pour noter le peu de relief que prenait le respect des règles par les moines dans les villages : en 1930, G. Aymé écrivait ainsi : « la religion est pratiquée sans grande conviction (...) La bonzerie est souvent un lieu fort accueillant où les bonzes eux-

[1] Voir la description de Roux du rappel des âmes fait par le *maphê* ([1924] 1954 : 262-265).

mêmes boivent et fument l'opium tout comme leurs hôtes ». H. Roux faisait un constat similaire en notant que les moines phounoy pouvaient monter à cheval et manger l'après-midi (1954 : 282). Dans le même temps, leurs observations révèlent une forte présence du bouddhisme dans les villages. Chaque village avait sa pagode (dont H. Cheyrou-Lagrèze – 1921 : 39 – notait l'importance : « tous les enfants font un stage et y vont comme à l'école »), et les activités religieuses étaient régulières : H. Roux (*ibid.*) relevait que l'activité des moines dans les villages consistait dans la prière du soir, les enterrements, la célébration des cérémonies du nouvel an, de l'entrée et de la sortie du carême bouddhique et de Khao Salak.

Le bouddhisme semble avoir été porteur de prestige, et sa diffusion fut, sans doute, l'œuvre des chefs anoblis. Les pagodes les plus importantes par leur taille et par le nombre de moines y résidant se trouvaient ainsi dans les villages où résidaient les Panya phounoy (tout comme chez les Khwen, les dignitaires du *müang* Phou kha étaient ceux qui entretenait des pagodes[1]). Etre moine était alors une fonction importante et H. Cheyrou-Lagrèze (1921 : 40) notait ainsi « l'influence prépondérante » dont jouissaient les moines phounoy. Ces fonctions ne semblent cependant pas avoir été l'apanage des Panya ou d'autres dignitaires (ce n'est, en tous cas, jamais mentionné à leurs propos, et ce ne fut pas le cas de leurs descendants directs, ni des détenteurs des fonctions de Maître de la Terre, *tjaotjam*, *maphê*, etc.) mais plutôt, à l'instar de la fonction de prêtre chez les Kachin, des « hommes capables et ambitieux qui ne détiennent aucune fonction héréditaire » (Leach, 1972 : 222). Rappelons que le seul des cinq Panya à n'avoir aucune ascendance prestigieuse aurait été un moine fameux, qui aurait défroqué pour pouvoir être anobli et administrer le *tasseng* qui lui était dévolu. Dans une société où les fonctions politiques et rituelles (Panya, chef de village, Maître de la Terre, *maphê* et *tjaotjam*) étaient toutes héréditaires, être moine et, qui plus est, moine renommé, semble donc avoir été un moyen important d'ascension sociale. L'examen des unions des filles des lignages des Panya montre ainsi que les conjoints étaient autant choisis parmi des chefs de village, des officiant prestigieux (*maphê*, *tjaotjam*) membres du clan fondateur, que parmi d'anciens moines, même si ces derniers étaient parfois issus de lignages quelconques.

[1] Lefèvre-Pontalis, 1898 : 147.

Les moines, l'*a:tja:n* et les anciens

Aujourd'hui, être moine n'attire plus les hommes ambitieux ; les hommes qui passent par la pagode sont le plus souvent des individus "hors normes", qui trouvent par ce biais un moyen d'intégrer la communauté villageoise. En dépit de l'attachement extrême et du profond respect que les Phounoy manifestent, dans leurs discours, envers le bouddhisme, ses représentants sont loin de bénéficier de la même vénération. J'entendais fréquemment les villageois tenir, à propos des moines, des discours tels que : « Ils ne font rien d'autre que demander de la nourriture aux paysans. A Vientiane ou Luang Prabang [où mon interlocuteur n'avait jamais été], c'est différent. Les moines aident à construire des routes, des maisons » ; d'autres se récriaient : « Les moines ? Ce sont des paresseux ! ». Et de fait, si les moines conduisent l'ensemble des cérémonies régulières qui, nous le verrons dans le chapitre suivant, sont destinées à obtenir la fertilité pour la communauté, cela ne fait pas d'eux des personnes perçues comme étant dotées de pouvoirs : ils semblent être considérés par les villageois comme de simples fonctionnaires du bouddhisme. « La religion des esprits, c'est ceux qui ont le savoir, l'expérience, le pouvoir ; la religion du Bouddha, c'est juste lire dans un livre » : ce propos que me tint un Phounoy est un avis largement répandu parmi les villageois. On est loin, dans le cas phounoy, du constat que faisait S. J. Tambiah dans le nord-est de la Thaïlande : « *the monks are as well human mediators who have access to mystical powers, deriving from sources which represent negation of life, but which are pre-eminently of a life-intensifying character when transferred to the laity* » (1970 : 211).

Par ailleurs, les moines sont peu nombreux, voire absents dans de nombreux villages. Certains Phounoy imputent cette désertion au changement de régime : « Après 1975, il y a eu moins de moines. Ceux-ci devaient se mettre au service du gouvernement, qui avait besoin de gens instruits ; on les a alors envoyés suivre des formations pour être professeur, médecin, etc. », racontait le moine du village de Samlang. Ce phénomène semble avoir pourtant été plus ancien que ne l'affirmait mon interlocuteur : en 1953, H. Deydier traverse le village de Soulinya et note qu'en dépit du fait qu'il s'agissait d'un des villages les plus importants de la zone il n'y vit aucun bonze (1954 : 48-49). Dans ce contexte, le rôle du responsable laïc de la pagode était prépondérant. C'est toujours le cas aujourd'hui et l'*a:tja:n* jouit, au sein de son village, d'un prestige largement supérieur à celui du moine.

J'ai évoqué le fait que l'*a:tja:n vat* se doit de maîtriser autant la connaissance des

cérémonies bouddhiques – qu'il conduit en l'absence de moines – que la pratique des rites relatifs aux attaques d'esprits. En somme, malgré la distinction que les Phounoy opèrent entre les officiants bouddhiques et ceux rendant des cultes aux esprits, ce serait en raison de sa position ambivalente que l'*a:tja:n* possède le prestige qui en fait un officiant pivot de la communauté villageoise. C'est également le cas, dans une moindre mesure, des anciens (dont l'*a:tja:n vat* fait partie), ces hommes de savoir qui, de fait, ont presque tous été moines, et étaient donc susceptibles de devenir *a:tja:n vat*. Présents et actifs lors de chaque cérémonie faite à la pagode[1], les anciens ont, en plus des traitements de l'infortune, l'exclusivité de certains rites réguliers : leur présence est indispensable pour l'accomplissement des offrandes à l'esprit du riz (*Apitchaba*), pour la récitation des prières adressées aux esprits du Ciel et de la Terre (*motha dat*, *mithon dat*), lors du lancement des fusées (*bang faï*, L) qui a lieu le dernier jour des célébrations du nouvel an, et lors de la danse des sabres (*tum ba dgien-gê*)[2]. C'est également ces anciens que la communauté villageoise sollicite pour remplacer le *maphê* ou le *tjaotjam*, lorsque les lignées de ces officiants viennent à disparaître, conséquence des nombreux départs qui vident les villages : le *maphê* du village de Thongpi était ainsi Thitkoun, qui avait passé plusieurs années sous la robe ; tandis que dans les villages de Xay et de Chapou, les *a:tja:n vat* avaient été sollicités pour remplir la fonction des *tjaotjam* après le départ définitif de ces derniers et de leur famille. En dépit, donc, de l'opposition incessante que les Phounoy établissent entre bouddhisme et esprits, de par leurs fonctions, les moines, l'*a:tja:n* et les anciens semblent être au croisement des rites effectués dans l'un et l'autre domaine, parachevant ces liens en effectuant d'ailleurs les rites dévolus autrefois au *maphê*.

Le champ de la fonction d'*a:tja:n* étant étendu, certaines familles se sont appropriées cette fonction. Les anciens et l'*a:tja:n*, qui font partie des notables du village, appartiennent tous à des lignages prestigieux, les mêmes que ceux des anciens dignitaires : les uns sont les frères cadets d'un Maître de la Terre, un autre, le neveu

---

[1] Ils sont alors appelés *khon vat* (L), « gens de la pagode ». Cette fonction n'est pas institutionnalisée ; au contraire de celle de responsable laïc de la pagode, elle ne fait pas l'objet d'une nomination par un possesseur du même titre. Un individu est *khon vat* par un accord tacite de la communauté villageoise ; ayant pris la robe plusieurs années, il possède des connaissances dans le domaine bouddhique qui sont reconnues par tous ; celles-ci lui permettent de superviser les cérémonies, sans toutefois prétendre au statut de responsable laïc (auquel il n'est, par ailleurs, nullement subordonné).

[2] Cette danse est réalisée lors des célébrations du nouvel an chez les Phounoy, voir le chapitre 8.

utérin d'un Panya, etc.[1]. Par ailleurs, si le successeur potentiel d'un *a:tja:n* est théoriquement choisi par son prédécesseur pour ses connaissances, c'est le plus souvent son lien de parenté avec l'ancien *a:tja:n* qui entre en compte dans sa nomination. Les enquêtes menées dans plusieurs villages montrent ainsi que la fonction est transmise par un *a:tja:n* de façon préférentielle à un membre de son propre lignage. Si le caractère non héréditaire des fonctions d'anciens et d'*a:tja:n* aurait pu permettre leur plus large accès aux membres de la communauté, dans les faits, ces fonctions sont le plus souvent accaparées par les mêmes lignages, au sein desquels se trouvent les descendants d'anciens titulaires de charges politiques, ainsi que les officiants à la charge héréditaire (*tjaotjam*) ou les descendants d'anciens officiants (*maphê*).

2. Les officiants non bouddhiques et le traitement de l'infortune

Les moines, l'*a:tja:n* et les anciens ont pris, depuis une trentaine d'années, une place prépondérante dans la pratique religieuse phounoy en se mettant à effectuer nombre de rites qu'ils ne réalisaient pas autrefois. Les anciens officiants n'ont cependant pas disparu, même si leur existence – à l'exception de celle du devin – est toujours, de prime abord, soigneusement dissimulée par les habitants des villages. Mais les langues se sont déliées au fur et à mesure de mon séjour, et certains ont bien voulu reconnaître l'existence de ces officiants (quoique souvent de mauvaise grâce, en ajoutant quelques commentaires sur la nécessité – et non la volonté – qui les avait conduits à conserver ces officiants). En revenant, dans les développements qui suivent, sur les officiants *tjaotjam*, *maphê* et Maîtres de la Terre, je voudrais considérer le rôle qui est le leur aujourd'hui, si l'on veut bien garder en mémoire les fonctions qu'ils avaient il y a une trentaine d'années, et que j'ai exposé dans le chapitre 6. On verra que ces officiants ne jouent plus aucun rôle dans des rites destinés à l'obtention de la fertilité, et qu'ils sont désormais cantonnés aux traitements des infortunes.

Le "nouveau" *maphê*

Les Phounoy affirment qu'il n'existe plus de *maphê* depuis les purges religieuses des années 1960, que ces officiants ont cessé toute activité, et que leurs fonctions

[1] On trouve également parmi les officiants bouddhiques, les fils ou petit-fils des anciens *maphê*, mais c'est pour une toute autre raison, voir l'annexe 7.4.

n'ont pas été transmises à leurs fils. Nous avons également vu que le *maphê* était lié à des systèmes politiques et rituels qui avaient disparu au moment où les purges étaient menées, et que la disparition de cet officiant, ainsi que l'affaiblissement de la fonction de *tjaotjam* – l'autre grand officiant villageois dont la fonction était aussi héréditaire – pouvaient être perçues comme une volonté des Phounoy de mettre fin à l'accaparement des fonctions rituelles par certains lignages.

Malgré les dénégations des Phounoy, il existe cependant un individu qui, comme les anciens *maphê*, officie dans les champs où il nourrit les esprits du Ciel et de la Terre, et qui est désigné, lors de ces rites, comme "*maphê*". Lorsque je découvris cela, je soulevais le fait auprès des villageois chez lesquels je séjournais. Ces derniers me rétorquèrent qu'excepté le nom qu'on lui donnait, cet officiant n'avait pas grand chose à voir avec le "vrai" *maphê* : il n'a que des pouvoirs extrêmement réduits, il n'a ni costume, ni esprit auxiliaire ; enfin et surtout, il ne peut pas être, par définition, un *maphê* étant donné que cette fonction ne peut être acquise que par la filiation[1]. De plus, ces nouveaux *maphê* ne sont pas forgerons, conduisent uniquement les rites exceptionnels dans les champs et sont de bons bouddhistes (alors que leurs prédécesseurs ne pouvaient pas se rendre à la pagode). Enfin, ils n'interviennent d'aucune façon dans les cérémonies régulières que conduisaient autrefois leurs devanciers. A Thongpi, le rite qui est effectué au mois de janvier, avant la défriche de la forêt, est, comme autrefois, adressé à l'esprit de la forge (*sam pum dat*) et aux esprits du ciel et de la terre. Il est en revanche réalisé conjointement par trois personnes[2], rémunérées par les villageois (chaque famille leur apporte dix kilos de riz), qui sont occasionnellement forgerons (mais n'ont pas l'exclusivité de cette activité) et n'ont par ailleurs aucune autre fonction religieuse.

Les anciennes fonction du *maphê* ont donc été éclatées entre une multitude d'individus : les rites exceptionnels dans les champs sont l'apanage du "nouveau *maphê*", le cycle d'ouverture du calendrier agricole est pris en charge par trois forgerons (la cérémonie des récoltes est, elle, célébrée à la pagode, je reviendrai sur ce

---

[1] De fait, la plupart de ces *maphê* que j'ai rencontrés n'avait aucune relation de filiation directe avec les anciens *maphê*.

[2] Il y a en effet depuis une vingtaine d'années non plus une mais trois forges, situées aux trois sources qui alimentent en eau le village. Chacun de ces forgerons est en charge d'une forge particulière.

point), et les rites autrefois effectués à l'intérieur du village (maladies, don de nourriture aux ancêtres courroucés), sont pris en charge par les anciens, les moines et, exceptionnellement, les *grands devins*.

Les deux formes de devins

La fonction que je traduis par "grand devin", semble être née de la disparition de la fonction de l'ancien *maphê*. Les grands devins (*mo-ê*, du lao *mo*, "guérisseur") sont avant tout des devins (*bioba*[1]). Tous les villages ont au moins un devin et, dans certains gros villages, ils peuvent même être assez nombreux. D'après les Phounoy, n'importe qui, homme ou femme, vieux ou jeune, peut devenir devin, car le savoir qui va avec la fonction n'est pas héréditaire. Le plus souvent, on devient devin par élection. Le processus commence par une maladie, qu'un devin diagnostique comme étant l'appel d'un esprit pour que cette personne réalise dorénavant les divinations. La personne ainsi désignée n'a alors pas vraiment d'alternatives : si elle accepte cette fonction, sa maladie cesse aussitôt, mais si elle refuse, elle ou les membres de sa famille seront sans cesse malades. On peut aussi être élu en rêve. Une femme, elle-même devin, me racontait : « lorsqu'on est un homme, on rêve d'une femme ; c'est une *thevada*. Quand on est une femme, l'esprit qui apparaît est celui d'un homme qui jadis a eu beaucoup de pouvoir, mais on ne sait ni où ni quand. L'esprit parle et on apprend ainsi en dormant ». Si donc, tous peuvent être "élu" devin par un esprit, les Phounoy disent que les esprits "choisissent" des personnes placées sous des auspices favorables : « celui qui fait la divination est quelqu'un qui ne doit avoir dans sa vie que des bonnes choses : une bonne entente avec sa femme, aucun enfant décédé[2]. Si un seul enfant est mort, il ne peut pas être devin ». Certaines personnes affirment être tout simplement devenues devins en regardant d'autres faire ; le plus souvent, il s'agit d'hommes qui, engagés comme soldats, se sont rendus dans les villages d'autres groupes ethniques (Khmou', Laoseng) auprès desquels ils auraient appris l'essentiel de leur savoir.

---

[1] Aussi appelé *mubio ;* de *bio* : "chercher" en phounoy (*ba* étant un classificateur relatif aux groupes humains).

[2] Ce qui est un critère relativement restrictif étant donné la très forte mortalité infantile.

Tous pratiquent la divination par grains de riz, par la lecture d'os de poulet ou, plus rarement, avec un œuf[1]. Lorsqu'ils sont appelés au chevet de personnes malades, les devins indiquent de cette façon quel esprit est responsable du mal, et le sacrifice qu'il réclame pour être apaisé. Autrefois, disent les Phounoy, les devins ne pouvaient effectuer que la divination, la réalisation des sacrifices était le fait du *maphê*. De nos jours, alors qu'il n'y a plus de *maphê*, un petit nombre d'entre eux, considérés comme plus puissants que les autres et ayant chacun une "spécialité", peuvent réaliser des sacrifices : tel devin traite les infortunes causées par les *phi pop*[2], tel autre réalise les rites destinés aux esprits des petits cours d'eau, etc. Si donc, tous les devins sont désignés par le terme de *bioba*, seuls ceux qui possèdent une spécialité et qui, de ce fait, sont reconnus comme plus puissants, sont appelés *mo-ê*. Certains d'entre eux peuvent aussi avoir des connaissances qui leur permettent de soigner par les plantes[3]. Enfin, quelques rares devins sont dits posséder des pouvoirs très puissants, notamment celui de jeter des sorts ; on nommera alors ces pouvoirs *visa: akhom*, en lao, *katha*, en phounoy. Ces devins sont ceux qui sont dits avoir appris leurs pouvoirs dans des villages étrangers. Ils guérissent par la récitation de paroles connues d'eux seuls ou par l'imposition des mains, et se refusent, d'après leurs confrères, à transmettre leurs connaissances. L'ensemble des devins que j'ai présentés n'entrent jamais en communication directe avec les esprits lors des cures, et ils restent considérés comme moins puissants que les anciens *maphê*.

Les Maîtres de la Terre : souverains d'un territoire disparu

Malgré le départ d'un certain nombre d'entre eux vers d'autres provinces, les Maîtres de la Terre sont encore présents dans certains villages. Leur rôle se trouve, à l'instar de celui du *maphê*, considérablement amoindri. Si les Maîtres de la Terre ne font plus aucun rite dans la forêt domaniale, ils reçoivent toujours les hommages des

---

[1] H. Roux donne un tableau exhaustif de toutes les combinaisons que l'on peut obtenir par la divination par les os de poulet chez les Phounoy ([1924] 1954 : 273-274). M. Ferlus (1971 : 7) détaille la divination par l'œuf.

[2] Le *phi pop* n'est pas à proprement parler un esprit, mais un individu qui a des pouvoirs de sorcellerie lui permettant de prendre le contrôle d'autres personnes, de rendre les animaux malades, etc. Sur ce personnage, voir Annexe 7.4, à la fin du présent chapitre, et se référer, entre autres, à R. Pottier (1984 : 109).

[3] M. Ferlus (1971 : 7) a relevé l'existence d'un terme, *siyaba*, qui désignerait précisément cette fonction, mais ce terme n'est pas utilisé de nos jours par les Phounoy.

habitants de leur village lors des célébrations du nouvel an. Les habitants des autres villages de leur ancien domaine ne se déplacent plus, mais ils convient parfois le Maître de la Terre à venir dans leur village pour lui rendre hommage ; parfois aussi, ils lui font parvenir une petite somme d'argent[1], ainsi que les fleurs et bougies des cérémonies du nouvel an. Si les descendants des Maîtres de la terre n'habitent plus dans le domaine au sein duquel leurs ancêtres officiaient, ils ne sont pas conviés : lors de ces cérémonies, si les propriétaires des "livres" ne résident plus dans le domaine auquel leur "livre" se rattachait, ils ne se déplacent pas et il ne peut être question d'apporter le "livre" dans le village. Par contre, dans certains villages, comme à Thongpi, les habitants peuvent rendre hommage à un Maître de la Terre dont le "livre" se rattache à un tout autre domaine, mais qui réside désormais parmi eux.

A l'occasion des célébrations du nouvel an, les Maîtres de la Terre sont donc encore parfois pensés comme permettant l'obtention de la fertilité : « il faut faire le rite *soma* (L)[2] aux "livres", sinon c'est dangereux. Si les Maîtres de la terre ne donnent pas leur accord avant les semailles, on ne pourra pas manger car les récoltes seront mauvaises », affirmait un villageois. Un autre surenchérissait : « On invite le "livre" à venir pour le riz. Avant la cérémonie, on doit tuer le poulet ; il faut faire le rite d'hommage *soma* pour le "livre", afin que le riz soit beau »[3].

Les Maîtres de la terre officient également toujours lorsqu'un désordre menace l'un des villages de leur ancien domaine, comme une sécheresse exceptionnelle (ce

---

[1] Le dernier jour de la cérémonie du nouvel an, les habitants d'un village se cotisent pour présenter une offrande de fleurs, de bougies et d'argent au Bouddha, aux moines, aux Maîtres de la terre et aux anciens. A Thongpi, la somme d'argent adressée au Maître de la Terre est légèrement inférieure à celle qui est réservée au Bouddha et au moine (2 500 kip pour le premier contre 3 000 kips pour les autres) ; une somme encore plus minime (1 000k) est adressée à un Maître de la Terre qui n'est pas présent lors de la cérémonie. Lors des célébrations du nouvel an, en 2002, dans le village de Thongpi, un Maître de la Terre dont le "livre" ne correspondait pas au domaine où se trouvait le village avait reçu 2 500 kip, alors que le Maître de la Terre légitime de l'endroit, mais résidant dans la ville de Phongsaly, ne reçut que 1 000 kip.

[2] *Soma*, qui signifie "rendre hommage", désigne aussi une cérémonie lors de laquelle on rend hommage à un individu en lui présentant ses excuses, et lors de laquelle cet individu apporte en retour des vœux. Voir la description de cette cérémonie dans le chapitre suivant et dans l'article de P. Luangvanna, 2001.

[3] Le moine du village de Thongpi, lui, expliquait plus prosaïquement : « on fait *soma* aux "livres", par respect des traditions, comme en Thaïlande où l'on fait cela pour le roi. Si l'on ne fait pas cela, il n'y a pas de problèmes car il n'y a plus de traditions. Mais on veut garder l'ordre que nous avait donné le roi et celui de la tradition phounoy ».

qui se produisit dans la zone sud-ouest du district en 1993), ou si une personne meurt de malemort. Ce dernier cas de figure est de loin le plus fréquent. L'endroit où la malemort est survenue détermine quel est le Maître de la terre qui officiera : « si l'on meurt sur la terre des Poussoum, ce sont les Poussoum qui feront le rituel ; si l'on meurt ici, alors on ira chercher le descendant du Panya qui a le "livre" », me résumait un habitant du village de Panya Si. En échange de leurs services, les Maîtres de la terre reçoivent une importante somme d'argent rassemblée par l'ensemble des habitants du village du défunt ; la famille du mort de malemort se doit auparavant d'offrir un cochon ou un chien pour le sacrifice offert aux esprits mâle et femelle, condition préalable pour pouvoir déplacer le "livre" à l'endroit où la mort s'est produite et où le rituel sera effectué. Les limites du domaine ne sont alors plus toujours énoncées dans les prières des Maîtres de la terre ; « ce n'est pas comme avant, mais ce n'est pas grave, la présence du "livre" suffit », rétorquent les villageois.

Cependant, les "livres de la terre" sont souvent dépareillés : les habitants d'un ancien domaine n'ont que l'exemplaire "mâle" ; d'autres ne possèdent que l'exemplaire "femelle" : « ce qui n'est pas si grave, m'expliquait un villageois de Samlang, car quand on fait le rituel, on explique aux esprits que nous avons perdu l'autre "livre" ». Dans les zones où les "livres" ont totalement disparu, plus aucun rite n'est effectué.

Si les rites réalisés avec les "livres de la terre" sont devenus exceptionnels, et si le prestige qui entourait leurs dépositaires est, selon les Phounoy, moins important qu'autrefois, la garde des "livres" demeure dangereuse et implique de respecter tout un ensemble de règles. Les "livres" doivent être gardés à la plus haute place dans la maison (en l'occurrence, sur l'autel aux ancêtres), ne jamais être déplacés ou touchés en dehors des rites, ne pas être recouverts par d'autres objets futiles. « C'est seulement lors du nouvel an que l'on peut prendre le "livre", ou si les champs ne sont pas bons ou si les gens sont morts par accident », affirment les Maîtres de la terre interrogés. La charge est donc pensée comme contraignante et toute infraction aux règles est dite entraîner systématiquement troubles et maladies pour le Maître de la terre et sa famille : « Si une personne extérieure à la maison touche le "livre", les gens de la famille seront malades » ; « Si le Maître de la terre ne fait pas les rites, il mourra ; s'il agit mal avec le "livre", les gens de sa maison seront malades ». La disparition d'un "livre" (le plus souvent dans les incendies qui, fréquemment, surviennent en saison sèche dans les villages) est d'ailleurs souvent expliquée comme résultant d'une faute que son propriétaire aurait commise ; et les villageois racontent de nombreuses histoires où le Maître de la terre imprudent serait mort quelques

temps après la disparition du "livre" dont il avait la charge. Dans le même temps, la non-utilisation des "livres" est, elle aussi, source de problèmes : « en cas de malemort, si les Maîtres de la terre n'ont pas les éléments nécessaires pour réaliser le rituel, les gens du village mourront », affirmait un Maître de la terre. « Ne pas regarder dans le "livre" est contraire à la tradition : l'esprit des gens morts par accident rendra les gens malades, le maïs mangera le riz », me dit un ancien du village de Thongpi. Malgré ces arguments, certains Maîtres de la terre invoquaient le trop grand danger potentiel que représentait la garde des "livres" pour justifier le fait qu'ils s'étaient débarrassés du leur. Ainsi, le Maître de la terre du village de SenSoukhoua le Petit, un village de la rive gauche, me raconta que les gens de son village se sont mis à refuser de participer aux rituels[1]. Il se trouva alors seul face à une charge trop lourde pour lui ; les membres de sa famille tombèrent malades, ses animaux dépérirent. Ne pouvant ni détruire le "livre", ni le délaisser, il se décida alors à le remettre au moine, qui le conserva avec les autres manuscrits de la pagode. Un autre Maître de la terre qui voulut également se débarrasser de son "livre" organisa une cérémonie lors de laquelle son "livre" fut enterré dans le cimetière des statues du Bouddha[2] afin de neutraliser son pouvoir. Notons enfin qu'un Maître de la Terre sans "livre" redevient rapidement un individu ordinaire.

Alors qu'ils réalisaient autrefois un culte régulier à des malemorts d'exception (chapitre 6), le rôle des Maîtres de la terre se cantonne désormais à la réalisation de rites exceptionnels à des mauvais morts ordinaires. Ce n'est donc plus exclusivement d'eux dont l'obtention de la fertilité pour les villages du domaine dépend. Toutefois, ils demeurent les garants de l'intégrité du territoire, en résolvant rituellement les problèmes qui la menacent. Si, de nos jours, de nombreux villages ignorent le clan d'origine du Maître de la Terre lié à leur village, et consécutivement, sur quelles terres de clan leur village se trouve, ils savent en revanche parfaitement auprès de quel individu ils devront solliciter le "livre" pour la réalisation d'un rite. Le domaine d'autrefois est donc un espace dont les villageois ignorent désormais les contours, et dont les limites ne sont mêmes plus rappelées lors des rites effectués par les Maîtres

---

[1] Il s'agit du Maître de la terre du village "cadet" de Sensoukhoua Luang, où les "livres" n'ont jamais fait l'objet d'un partage entre les différents clans (voir Partie 1, Chapitre 4) ; on pourrait alors peut-être interpréter le rejet du "livre" et de la fonction rituelle du Maître de la terre par les autres habitants comme un retour à une égalité rituelle.

[2] Nous reviendrons dans le chapitre suivant sur les différents cimetières phounoy.

de la terre. Mais une des conséquences de cette déterritorialisation est que le pouvoir des "livres" s'est étendu au-delà des limites des anciens domaines[1]. En 2001, des villageois, installés dans les plaines de Boun Neua depuis une quarantaine d'années, vinrent chercher le "livre" et le Maître de la Terre de leur domaine d'origine car il y avait eu une malemort dans leur village. Ailleurs, ce sont les habitants d'un ancien domaine où il n'existe plus de "livres", qui viennent occasionnellement solliciter leurs voisins pour leur emprunter leur "livre". Si les "livres" ne garantissent plus l'intégrité du domaine, ils protègent désormais les Phounoy quel que soit leur lieu de résidence.

Le protecteur du village, le *tjaotjam*

La fonction de *tjaotjam* est l'une de celle qui s'est le moins transformée depuis les années 1970 ; je renvoie ainsi le lecteur à la description qui était faite de cet officiant, au chapitre 6). Dans les villages de la zone sud-est du district de Phongsaly, le *tjaotjam* a conservé son rôle d'intermédiaire, en cas de problèmes, entre l'esprit tutélaire du village et la communauté villageoise. Dans les villages de la zone nord-ouest de la rive droite, dans ceux de la rive gauche, et chez les Phongsek, il réalise toujours le rite lors des semailles. Il n'est peut-être pas anodin que ce soient les fonctions de cet officiant qui se soient le moins transformées, étant donné que ses pratiques, à la différence de celles du *maphê*, sont, pour les Phounoy, celles qui apparaissent comme étant moins opposées aux pratiques bouddhiques : rappelons que le *tjaotjam*, lors des rites à l'esprit tutélaire du village, n'effectue pas de sacrifices, n'entre pas en contact avec l'esprit, et que les offrandes qu'il dépose sont identiques à celles que l'on apporte à la pagode (soit des fleurs et des bougies).

Cette fonction a cependant été "bouddhisée" dans les villages phounoy des plaines. Dans plusieurs villages, le *tjaotjam* officie régulièrement lors des jours fériés bouddhiques (les 7e et 15e jours des lunes montante et descendante) et lors des fêtes bouddhiques (Nouvel An, Khao Salak). On notera que ces festivités n'impliquent, elles non plus, aucun sacrifice, mais uniquement des offrandes avec des fleurs, des bougies et du riz. De même, le couple ciel/terre n'est plus célébré dans le village et

[1] On a vu, dans le chapitre précédent, que Nang Palalek, l'un des esprits honorés dans un domaine, avait subi un traitement similaire. Cet esprit n'est plus attaché au domaine auquel il devait apporter la fertilité ; il est désormais appelé par l'ensemble des femmes phounoy qui ont besoin de son aide, et qui ignorent d'ailleurs où cet esprit est censé résider.

l'esprit tutélaire du village possède un petit autel fixe, identique à celui des *thevada* de la pagode. De façon générale, les habitants de ces villages considèrent qu'il n'y a plus d'esprits à pacifier dans les rizières ; faire des offrandes à la pagode suffit pour la prospérité des champs[1]. Cette "bouddhisation" de la fonction est aussi visible dans le fait que, dans la plupart de ces villages, le *tjaotjam* est également le responsable laïc de la pagode (dans la ville de Phongsaly, la fonction aurait disparu ; pour ceux qui cultivent encore quelques lopins de terre, c'est l'*a:tja:n vat* de la ville qui remplit une fonction analogue à celle du *tjaotjam* au moment des semailles, en accomplissant dans sa maison une petite cérémonie[2]).

***

Au fil de ce chapitre sur les différents officiants rituels, on a pu voir se dessiner, depuis ces quarante dernières années, un processus de marginalisation des officiants non bouddhiques, et la montée en puissance d'importance des moines, et surtout des anciens et de l'*a:tja:n*. Les premiers n'ont cependant pas disparu, mais leurs fonctions ont été redéfinies, et ils sont désormais cantonnés au traitement des désordres. Certes, dans certains villages, le *tjaotjam* effectue encore les rites lors des semailles. Mais, même dans ces villages, cet office du *tjaotjam*, tout comme les hommages rendus aux Maîtres de la Terre, ne sont plus suffisants pour garantir la prospérité aux

---

[1] Dans trois villages phounoy situés dans la plaine de Boun Neua, la fonction de *tjaotjam* est différente. Le *tjaotjam* n'a conservé, de sa fonction, que son rôle de protecteur des buffles (et non plus des hommes, placé désormais sous la protection du Bouddha et de ses officiants). Il est alors appelé *tjaotjam sat* (L, "le maître du culte des animaux") et réalise un rituel à deux moments de l'année : lorsque les buffles sont emmenés pour paître librement dans les forêts situées près des sommets de montagne, et lorsque les villageois vont les rechercher au moment où le labour nécessite leur présence dans le village. Le rite est réalisé la première fois dans une clairière située dans la forêt ; il est adressé à des *thevada* qui résideraient au sommet des montagnes et dans les cours d'eau, et auxquelles on demande de protéger les buffles contre les attaques des esprits de la forêt. De façon analogue aux rites effectués par les Phounoy vivant dans les villages de montagne au moment des semailles, chaque famille doit remettre une poignée de riz au *tjaotjam,* riz que ce dernier dépose sur l'autel qu'il a confectionné pour les *thevada*. Lors du retour des buffles dans le village, le rite est cette fois-ci effectué dans le village et adressé à l'esprit tutélaire du village et aux esprits de la maison (appelés ici *thevada yum*, "*thevada* de la maison"). Si de trop nombreux buffles viennent à disparaître en forêt, le *tjaotjam* peut être destitué de sa fonction. Notons enfin que, dans deux de ces trois villages, le *tjaotjam* cumulait cette fonction avec celle d'*a:tja:n vat*, et qu'il était également présenté comme ayant été le fondateur du village.

[2] Effectuée également au moment des récoltes pour la fête bouddhique Boun KhaoSalak, cette cérémonie est appelée *katha son u bat* (?). En ville, c'est la seule célébration bouddhique dont les prières sont encore prononcées en taï lü. Je n'ai pas davantage d'informations sur cette fête.

villageois. Leurs actions rituelles sont intégrées dans le vaste complexe rituel qui forme les célébrations du nouvel an, célébrations qui, nous le verrons dans le chapitre suivant, sont destinées à l'obtention de la fertilité.

Le traitement de l'infortune par les officiants non bouddhistes, *maphê* et *tjaotjam*, n'est pas non plus exclusif. Les désordres, tels qu'ils sont définis aujourd'hui, se répartissent en deux catégories : les problèmes qui surviennent dans le village, et ceux qui adviennent au dehors. Or, les deux officiants villageois ont perdu le monopole du traitement des rites effectués dans le village. Ils avaient déjà perdu leur rôle dans l'accomplissement des rites réguliers qui y étaient réalisés : on a vu, dans le chapitre précédent, comment le *tjaotjam*, dans la zone sud-ouest, avait progressivement été éclipsé des cérémonies régulières ; de même en a-t-il été pour le *maphê* après les purges religieuses des années 1960. La réalisation de rites exceptionnels au sein même du village est également, aujourd'hui, une fonction qui ne leur est plus particulière : les rites aux esprits, autrefois conduits par le *maphê*, sont désormais réalisés par le devin et, nécessairement, par le moine et les anciens, tandis que toute action rituelle du *tjaotjam* est accompagnée de celle du moine.

La généralisation des pratiques d'éloignement de l'infortune est révélatrice de ce processus de "bouddhisation" des rites effectués au sein du village. Autrefois, les rites de guérison individuels, ainsi que les rites destinés à apaiser les esprits de la maison, si ceux-ci venaient à être courroucés, n'étaient pas faits par le moine, mais par le *maphê*. Aujourd'hui comme autrefois, les problèmes sont attribués aux esprits, mais l'intervention de ces derniers est désormais associée à l'infortune. Le traitement rituel des maux que ces esprits apportent a également changé. La plupart des rites faits à l'intérieur du village sont maintenant effectués en pāli ou en lü, et la langue phounoy n'est plus employée que dans le cas de petites maladies.

La généralisation de la notion d'infortune et sa résolution par les moines impliqueraient-elles une suprématie des rites bouddhiques et, consécutivement du pouvoir de ses officiants, vis-à-vis des rites effectués en dehors du village ? Certains éléments viennent nuancer cette impression. J'évoquais précédemment le fait que le moine est considéré comme étant « sans pouvoir » par les villageois. Les anciens, malgré tout le prestige dont ils jouissent, ne se risqueraient pas non plus à la résolution d'un problème survenant en dehors du village. Comme me l'expliquait un ancien, « les esprits sont plus dangereux que le *tham* ou le pāli ». Des pouvoirs particulièrement puissants sont donc requis ; ainsi, seuls le devin ou le nouveau *maphê*

réalisent des rites exceptionnels dans les champs[1]. Alors que les rites effectués dans la pagode ou dans les maisons se font au milieu des cris des enfants et des conversations des curieux, les villageois insistent sur la très grande concentration attendue de ceux qui officient en dehors du village : « si des personnes viennent voir le rituel au-dehors et qu'elles posent des questions, il ne faut pas que l'officiant réponde, sinon les personne mourront ». Les moines, tout particulièrement, sont considérés comme étant plus sujets que d'autres à attirer la colère des esprits. Celui de Thongpi, malgré son aptitude à se trouver partout où un animal était tué et la viande consommée, évitait soigneusement d'assister aux rituels effectués en dehors du village : « les esprits viennent manger ; c'est dangereux et je pourrais mourir », m'expliqua-t-il. De même que le *maphê* était autrefois interdit d'accès à la pagode, le moine ne peut donc assister aux rituels qui sont effectués hors de l'enceinte villageoise.

Ceux qui officient en dehors du village sont ainsi particulièrement reconnus pour la puissance de leurs pouvoirs, garante de la guérison du patient ou de la solution du problème : « Si la personne qui fait le rituel n'a pas assez de pouvoir, le patient mourra » peut-on entendre dire les villageois. Et il n'est peut-être pas anodin que, si aucun moine ou qu'aucun *a:tja:n* ne possède une réputation qui franchisse les limites de son village, la renommée de certains grands devins s'étende à de nombreux villages.

Cette puissance attribuée aux officiants liés au dehors n'est pas le fruit du hasard. De nos jours, les moines sont souvent très jeunes, ou alors marqués par un handicap physique, un problème familial, etc. ; les *a:tja:n vat*, dans leur ensemble, sont des descendants de frères cadets ou de lignages mineurs de personnages autrefois importants. Par contraste, les devins sont le plus souvent les descendants des officiants d'autrefois (anciens *maphê* ou Maîtres de la Terre), porteurs malgré eux d'une puissance, due au "livre" ou aux esprits auxiliaires de leur lignée, qui conservent un rôle dans la relation aux esprits. Quelques uns essaient d'échapper à

[1] Dans les cas où les anciens, en tant que tels (et non parce qu'ils cumulent ce statut avec celui de grand devin, de *maphê* ou de *tjaotjam*), effectuent certains rites au dehors, il s'agit de l'enterrement des mauvais morts sur le lieu de leur décès. Ils doivent alors être nécessairement en grand nombre (sept ou neuf sont l'idéal), afin d'être suffisamment puissants pour affronter le ou les esprits. Le maître de maison ou le conjoint du défunt, présent, sacrifie un cochon ou un poulet, tandis que les anciens répètent à l'esprit courroucé : « tu n'es plus des nôtres ; tu es un esprit, nous sommes des gens. Nous ne pouvons pas rester ensemble, il faut que tu partes ».

cette puissance ambivalente qui peut se retourner contre eux ; certains Maîtres de la Terre se débarrassent des "livres" – à moins que ce ne soit, comme le disent des villageois, « le "livre" qui se venge et les fait disparaître ». Quant aux fils et petits-fils des anciens *maphê* qui refusent d'entretenir tout commerce avec les esprits, chacun sait que leur châtiment ne se fait jamais longtemps attendre : maladies, infortunes, etc., autant de malheurs qui les affecteront un jour ou l'autre et qui seront interprétés par les autres villageois comme des signes de la punition de l'esprit dédaigné[1].

[1] Voir dans l'annexe 7.4. l'itinéraire d'un fils et d'un petit-fils de *maphê*.

ANNEXE 7.1. LE PHI POP

Le *phi pop* (L) est une figure répandue dans l'ensemble du Laos. Pour G. Condominas, « le phi pop est un sorcier habité par un principe maléfique qui capture les "âmes" des gens normaux, causant ainsi la maladie et, si on ne les arrête, la mort de leurs victimes . Le *môn* du *mo* [le pouvoir du devin] permet à celui-ci, au cours de la cure magique, de découvrir le sorcier de la façon suivante ; toute action qu'il entreprend sur la victime se répète sur le corps du phi pop. S'il flagelle le patient de sa baguette, celui-ci n'en souffre pas, mais le phi pop en est blessé. S'il lui rase le crâne coiffé d'une demi noix de coco, le sorcier réapparaît rasé. Ainsi dénoncé, le phi pop est chassé par les habitants » ([1968] 1998 : 111). Selon S. J. Tambiah (1970 : 318-321), le *phi pop* est une force maléfique hébergée dans un corps humain, le plus souvent celui d'un(e) expert(e) en magie dont les pouvoirs finissent par se retourner contre lui s'il interrompt sa pratique, s'il l'use à des fins maléfiques, s'il enfreint des interdits spécifiques à sa profession, etc. Le *phi pop* attaque alors d'autres personnes, allant parfois jusqu'à les posséder.

Chez les Phounoy, le *phi pop* est pensé comme étant un individu nécessairement extérieur à la communauté villageoise, localisé dans un village phounoy voisin, ou dans le village d'une autre groupe (Taï Lü ou Taï Dam ; les Phounoy affirment que les villages des Ho et des Akha en sont dépourvus).

Le *phi pop*, à l'instar de ce que S. J. Tambiah relève en Thaïlande, s'attaque de préférence aux femmes enceintes et aux enfants, mais peut aussi frapper les animaux et, plus légèrement, les hommes. Les attaques d'un *phi pop* sont attribuables à différents motifs : les sentiments mauvais qu'il porte à une personne ou une famille (un *phi pop* de Ban Chapou entrant chez Thitpan a vu la viande sécher, il en a ressenti de l'envie et de la jalousie envers la famille et la femme de Thitpan a été attaquée ; Taokan a acheté une vache dans un village phongkou ; la vache était boiteuse et il a refusé de payer le prix convenu au propriétaire; celui-ci, un *phi pop*, s'est vengé en rendant la vache malade et en provoquant des douleurs aux articulations de Taokan). Mais, l'attaque d'un *phi pop* peut aussi résulter des sentiments affectueux qu'il porte a quelqu'un : Nangsi souffrait, lors du dernier mois de sa grossesse ; le devin appelé pour faire la divination diagnostiqua une attaque de *phi pop*. La famille réfléchit et conclut qu'il s'agissait d'un cousin éloigné de Nangsi, un *phi pop* qui vivait loin du village mais qui, la sachant enceinte et l'aimant beaucoup, devait penser à elle. De

même pour la petite-fille de Taotjeng qui fut prise de vomissements en rentrant de l'école : Taotjeng assura qu'il s'agissait de l'attaque d'un *phi pop*, garçonnet du même âge que sa petite-fille, qui vivait dans le village voisin et « aimait beaucoup » la petite.

Dans la plupart des cas, la personne est juste souffrante. Le procédé pour guérir les enfants est relativement simple et tout ancien peut le faire : il suffit de passer la lame d'un couteau sur leur ventre pour en chasser le *phi pop*. Pour les adultes, il est nécessaire de réaliser un rituel devant les portes du village. Il faut en théorie neuf personnes pour pouvoir repousser l'esprit ; si neuf personnes n'ont pas pu être réunies, l'officiant (souvent un ancien ou un devin spécialisé dans ce genre de rites) annonce néanmoins à l'esprit que neuf participants sont présents. La personne concernée (ou un membre de sa famille) dépose devant l'autel, confectionné pour la circonstance, un plateau contenant des vêtements masculins et féminins, une coiffe, un bol de riz et un bracelet d'argent, quatre verres de paddy, une bouteille d'alcool et des os de petits animaux. L'autel est orné d'anneaux en osier (« l'or et l'argent de l'esprit »), d'une cigarette allumée, d'une bougie, de coton, de piments. Un poulet est décapité sur l'autel ; on offrira ensuite des morceaux de viande cuits et crus. L'officiant appelle l'esprit et lui offre la viande, la cigarette, l'alcool etc. en échange de son départ du corps du malade.

Dans certains cas, la personne souffrante est possédée par le *phi pop* ; le cas est alors estimé plus grave. Ce fut le cas de la femme de Thitpan. Alors qu'elle était enceinte, elle tomba dans une sorte d'engourdissement dont elle ne sortait que possédée. En plus du rituel précédemment décrit, le *phi pop* – *via* la personne possédée – réclamait différentes choses. Le rituel aux portes du village achevé, la famille de Thitpan remplit un sac de toutes les choses que le *phi pop* réclamait et la femme possédée partit seule le déposer à l'endroit que le *phi pop* avait indiqué. Arrivée au lieu dit, elle aurait déposé le sac et tiré un coup de fusil (condition de sa libération) ; elle serait ensuite tombée en arrière sous le choc et s'en serait relevée guérie.

Contrairement aux actions violentes menées contre les supposés *phi pop* dans certaines parties du Laos, chez les Phounoy, les *phi pop* sont connus et redoutés ; nul ne s'avise de mener une action contre eux ; on essaie plutôt de prévenir leurs attaques. Ainsi, la venue à Thongpi des habitants du village de Chapou, supposés être dans leur majorité des *phi pop*, était toujours un événement. Sitôt qu'on les apercevait sur le chemin, c'était l'affolement : on envoyait les enfants courir prévenir les voisins,

on dissimulait la viande séchée, le porc trop gras, tout élément susceptible d'être désiré par les *phi pop*. Les gens de Chapou, qui venaient emprunter du riz à leurs voisins, ne se voyaient jamais opposer de refus, même suite à des mauvaises récoltes, tant les gens de Thongpi redoutaient les représailles de leurs malfaisants voisins et n'osaient leur opposer un refus. De manière plus générale, les Phounoy recourent, pour se préserver des attaques d'un *phi pop*, à différentes précautions telles que : se munir d'une racine de gingembre sur laquelle un ancien, ou le moine, aura imposé des formules de protection ; se munir d'une espèce de fruit (*ko si*) et verser du sang de poulet dessus ; contourner les portes d'entrées du village étranger où l'on se rend ; ne pas se tenir sous les maisons de ces villages, etc.

ETRE POSSEDEE PAR LE PHI POP : UNE REVANCHE SUR LE QUOTIDIEN

Le *phi pop* attaque de préférence les femmes. Les Phounoy trouvent cela naturel, car les âmes des femmes sont supposées plus fragiles que celles des hommes, et plus enclines à sortir du corps de leur propriétaire, provoquant ainsi sa faiblesse. Et c'est à ce moment que le *phi pop* attaque. Mais il est peut-être une autre explication : possédées par le *phi pop*, les personnes se conduisent « autrement », différemment. Et il faut les contenter pour ne pas empirer leur cas. Par la voix du *phi pop*, c'est ainsi le moment où, alitées, ces femmes peuvent réclamer des mets spécifiques (de la viande surtout, ce que les gens expliquent comme venant de la convoitise du *phi pop*), une attention particulière (elles peuvent avoir des gestes violents ou inconsidérés). C'est aussi un moment où elles parlent beaucoup : souvent, elles débitent des chapelets d'insultes ou des remarques acerbes à l'attention de leur entourage ; encore un point imputé à la méchanceté du *phi pop*. Mais il n'est peut-être pas anodin de noter que la plupart des femmes attaquées sont des femmes résidant sous le toit de leurs beaux-parents, situation la moins enviable dans la société phounoy. Ainsi en était-il d'Issa, première levée, dernière couchée, trimant sans cesse aux champs et n'ayant pas les jours de congé que s'octroyaient son mari ou ses beaux-parents lors des cérémonies auxquelles ils étaient conviés en tant que maître de maison ou que personnes âgées. Obligée de marquer sa déférence à son mari et à ses beaux-parents, servant sans cesse ces derniers, ayant soin de laisser les meilleurs morceaux des plats à ceux-ci ou aux enfants, ne mangeant que les restes lorsque des invités se rendaient dans la maison, la crise du *phi pop* venait renverser sa situation : couchée plusieurs jours, objet de l'attention de tous, « elle » réclamait ce qu'aucun autre jour de l'année elle ne pouvait obtenir : fruits savoureux, viande en abondance et pour elle seule. Accoutumée

d'ordinaire à marquer sa soumission par le silence, elle déversait lors de sa crise toute sa rancœur par des chapelets d'insulte à l'adresse de ses beaux-parents. Ainsi en était-il aussi de Nangla, jeune femme enceinte, fuyant souvent les coups de son beau-père sans pour autant trouver un refuge dans une autre maisonnée : le *phi pop* qui la possédait se montra particulièrement féroce pour le beau-père en détruisant son siège, brûlant son tabac et en hurlant à son approche.

ANNEXE 7.2. LES OPHIDIENS ET LE VILLAGE

On raconte plusieurs histoires pour expliquer les raisons pour lesquelles le tambour de la pagode est frappé avec plus de force que d'ordinaire les jours fériés (*van sin*, L). La version la plus courante, ici reproduite, m'a été contée par des anciens du village de Thongpi. Elle raconte l'histoire d'un pacte initial conclu entre un esprit chtonien et les hommes, le héros de l'histoire étant un orphelin. La deuxième version présentée m'a été contée par le moine du village ; dans cette version, le héros y est un représentant de la communauté monastique.

1ERE VERSION, RACONTEE PAR UN ANCIEN DU VILLAGE DE THONGPI

« Un jour, un roi envoya ses hommes chasser un cerf qui venait d'arriver sur son domaine et qui était de toute beauté, mais ses hommes ne revinrent pas. De plus, plus aucun chasseur du royaume ne put obtenir le moindre gibier les jours suivants. Le cerf était en fait un esprit de l'eau, un ophidien qui protégeait tous les animaux sauvages et dévorait les hommes qui tentaient de les approcher. Le roi était furieux de ne plus avoir de gibier. Le serpent apparut alors au roi et lui proposa un pacte : "si tu souhaites obtenir du gibier, il faudra, tous les sept jours, m'offrir une jeune fille dans une maison vide, à l'écart du village". Le roi accepta. Le temps passa et un beau jour, il ne resta plus aucune jeune fille à sacrifier, exceptée la fille du roi. Obsédé par le gibier, ce dernier décida néanmoins d'offrir sa propre fille. Une grande procession, tapant sur le gong pour appeler le serpent, la conduisit jusqu'à la cahute où elle devait être dévorée. Le soir, seule et abandonnée, elle se mit à pleurer. Un orphelin qui passait par là entendit les pleurs et vint la rassurer. Le serpent arriva, suivi de 99 autres et, ravis de voir deux victimes au lieu d'une, s'apprêtaient à les dévorer. Mais l'orphelin connaissait des paroles magiques et, grâce à un bâton doté de pouvoirs, il put tous les tuer, sauf celui qui avait conclu le pacte avec le roi, qui réussit à s'enfuir. Le lendemain, le roi appela ses gens pour aller recueillir les os de sa fille et fut très surpris de la retrouver vivante. L'orphelin avait disparu, et il ne restait que des lambeaux de ses vêtements, qui s'étaient déchirés dans son combat avec les serpents. La fille du roi désigna les haillons et proclama que celui à qui appartenait les vêtements devait être son époux. Alors, le roi appela ses gens et leur ordonna de rechercher l'orphelin. Mais celui-ci restait introuvable. Enfin, une vieille femme vint et affirma connaître le garçon, qui s'était réfugié chez elle et qui avait des vêtements

déchirés. Le roi, réjoui, maria sa fille à l'orphelin et leur donna des terres. Le garçon retourna voir le serpent et lui dis : "Tous les sept jours, je taperai sur le gong ; tu ne pourras plus venir manger les hommes". C'est pour cela que tous les sept jours on tape du gong. Si le moine ne fait pas cela, le serpent viendra manger les gens du village »

[Une histoire similaire a été relevée par C. Archaimbault (1961 : 521) ; le démon n'est alors pas un ophidien mais un ogre ; et la figure de l'orphelin est remplacée par celle d'un prince ; notons enfin que la partie finale de la version phounoy – taper du gong et protéger le village en vertu d'un pacte initial – n'apparaît pas non plus dans la version relevée par C. Archaimbault]

2E VERSION, DONNEE PAR LE MOINE DU VILLAGE DE THONGPI

« Autrefois, un mauvais roi fit construire une cabane pour nourrir les esprits de l'eau. Chaque jour, il offrait cinq personnes, et il finit par offrir sa propre fille. Un moine vint alors dans la contrée et vit les gens pleurer. Ceux-ci lui apprirent que la fille du roi allait être dévorée par les esprits de l'eau. Le moine alla voir la jeune fille recluse dans la cabane, mit ses vêtements et lui dit de s'enfuir. Puis, les esprits de l'eau arrivèrent : ils étaient cinq. Le premier se cassa les dents sur le moine et s'enfuit, la même chose arriva au deuxième, ainsi qu'au troisième et au quatrième. Le dernier était affamé et refusa de partir. Le moine se transporta alors, grâce à une formule magique, dans l'estomac de l'esprit de l'eau. Il avait des chaussures en métal et commença à taper du pied. "Partiras-tu ou non ?". L'esprit refusa car il voulait manger les hommes. Alors, le moine décida de faire un feu dans l'estomac de l'esprit. Ce dernier ne le supporta pas et accepta de fuir. Auparavant, il conclut un marché avec le moine : quand le moine tape sur le gong, l'esprit doit s'éloigner ».

Des histoires, dont de nombreux éléments sont similaires à ces versions, sont souvent données pour justifier la pacification d'un mauvais esprit. Notons, par exemple, l'histoire taï lü d'un roi qui, égaré par un cerf doré lors d'une chasse, se retrouve sur le territoire d'un *phi yak* [du sanskrit *yaksa*, ogre], auquel il doit promettre un sacrifice humain. Le roi finit par s'offrir comme victime lorsque le Bouddha apparaît pour le sauver. Il subjugue l'ogre, qui accepte des sacrifices réguliers d'animaux en place de chair humaine. L'ogre finit par devenir l'esprit tutélaire du *müang* (Dao and Wu *op. cit. in* Hasegawa 1999 : 38).

ANNEXE 7.3. LES POISSONS, LES OISEAUX ET LE RITE EFFECTUE POUR "REUNIR SES AGES"

(histoire racontée par l'ancien *a:tja:n vat* du village de Thongpi).

Autrefois, il y avait un moine et un novice. Le moine informa un jour le novice qu'il avait lu dans son livre qu'il ne restait plus à ce dernier que sept jours à vivre. Il lui enjoignit alors de se rendre auprès de ses parents pour leur faire ses adieux. En chemin, le novice vit quatre oiseaux pris dans un filet et il les relâcha. Puis, toujours cheminant, il vit sept poissons échoués sur la berge ; il les remit à l'eau. Il arriva ensuite chez ses parents, puis s'en retourna à la pagode sans histoires. Les sept jours passèrent et le novice ne mourut pas. Il le fit observer au moine et celui-ci, furieux contre son livre, voulut le brûler. Puis, il se ravisa : « que t'est-il arrivé en chemin ? ». Et le novice raconta l'épisode des oiseaux et celui des poissons. Depuis, quand on veut augmenter sa durée de vie ("réunir les âges"), on fait de la sorte, c'est-à-dire qu'on relâche un petit oiseau.

Cette histoire est très répandue en milieu bouddhique lao ; on pourra se référer à la version qu'en donne C. Archaimbault (1971 : 122). Celle-ci est rappelée le dernier jour des célébrations du nouvel an par certaines gestuelles : à Bassak, la cérémonie se concluait ainsi par la mise à l'eau de poissons et la libération de colombes par le souverain (Archaimbault, 1971 : 75) ; les habitants de Luang Prabang effectuaient des gestes semblables (*idem* : note 13, p. 96).

ANNEXE 7.4. COMMENT SE RACHETER UNE CONDUITE ? DES ANCIENS ALLIES ROYAUX AUX PROMULGATEURS DE L'IDEOLOGIE COMMUNISTE : HISTOIRE DU *MAPHE*, DU "PERE DE THITPAN" ET DE THITPAN

Il est surprenant de constater la rapidité avec laquelle les Phounoy choisirent, lorsque les communistes s'implantèrent dans la région dans les années 1960, de rallier le camp des futurs vainqueurs et la promptitude avec laquelle ils transformèrent leur culture afin de l'adapter aux nouveaux critères exigés par le "modernisme" communiste. Cette transformation brutale peut être illustrée à travers l'histoire de la famille d'un officiant *maphê* sur trois générations. On verra ici les causes de la volte-face extrêmement violente (rejet radical de l'héritage familial) des plus jeunes, et les raisons de leur refuge dans le bouddhisme.

1ER TEMPS, LE GRAND-PERE ACHIEN

Le grand-père de Thitpan, Achien, était *maphê*. En 1945, les Japonais envahirent la région et de nombreux villageois partirent se réfugier en forêt. Achien quitta son village et partit avec sa femme et ses enfants se réfugier plus au sud, dans un village d'un autre groupe minoritaire, les Akha, chez lesquels ils demeurèrent trois ans. Ils furent bien accueillis et Achien, en tant que *maphê*, réalisa de nombreux rituels pour les habitants. En 1949, les habitants d'un village phounoy voisin, Thongpi (à six heures de marche de là), qui avaient entendu parler d'Achien, se rendirent chez les Akha pour le supplier de venir dans leur village. Leur dernier *maphê*, Ounkham, qui était chef de canton, s'était suicidé à l'annonce de l'arrivée des troupes communistes dans la région. Achien accepta de se rendre à Thongpi avec sa famille et de remplacer Ounkham. Tout se passa bien durant dix ans ; son fils aîné se maria avec la fille aînée du responsable laïc de la pagode, eut un enfant, puis partit comme soldat (comme la plupart des jeunes Phounoy), laissant sa femme et son jeune fils à la garde de ses parents. Durant son absence, en 1962, des moines, mandés par un haut responsable et accompagnés par des soldats, firent irruption dans les villages pour « rejeter les esprits dans la forêt ». Brûlant tous les autels familiaux aux ancêtres, ils coupèrent les cheveux des *maphê*, leur arrachèrent leurs bijoux, et brûlèrent le tout sur la place du village. A Thongpi, la femme d'Achien en tomba malade et finit par mourir. Achien

n'attendit pas le retour de son fils ; il quitta le village et retourna chez les Akha où il se remaria et fut honoré comme un officiant puissant. Je ne parlerai plus de lui ici.

2E TEMPS : SON FILS, « LE PERE DE THITPAN »

Mais les malheurs de la famille ne s'arrêtèrent pas là. Son fils, rentré au village, eut des difficultés à s'y réintégrer ; même s'il n'y avait plus de *maphê*, les villageois considérèrent – cette fonction étant héréditaire – que son fils était doté des mêmes pouvoirs que son père et que les esprits, qui ne recevaient plus de cultes, étaient susceptibles de se venger. Lui et sa famille restèrent ainsi entourés de suspicions. Il eut plusieurs enfants. Aujourd'hui encore, âgé de 70 ans et ayant passé plus de soixante années dans le village, il reste considéré comme un étranger ; il est écarté du conseil des anciens et ce qu'il dit est critiqué. Il n'intervient dans aucun rituel, bouddhique ou autre, et reste écarté de toute cérémonie : lors d'une catastrophe survenue dans le village, tous les habitants ont droit à la ligature des poignets afin d'éviter la perte de leurs âmes. Lui seul n'a pas le droit à cette cérémonie, même s'il n'est pas le seul homme à n'être pas né au village. Il n'est d'ailleurs jamais appelé par son nom mais toujours nommé "le père de Thitpan", nom de son fils aîné. Tous les malheurs qui l'ont frappé sont expliqués par son abandon de la charge de *maphê* qu'avait autrefois son père : en 1978, leur maison brûle dans des circonstances mystérieuses (selon les villageois, il s'agissait d'une vengeance des esprits ; selon son fils, Thitpan, les villageois ont essayé de les expulser du village). L'un de ses fils, soldat, est envoyé par le régime en formation en Pologne. Là où, d'ordinaire, les gens voient dans le départ à l'étranger une promotion, les villageois de Thongpi interprètent ce départ comme une punition du gouvernement envers un descendant du *maphê*. Enfin, la moindre maladie affectant le "père de Thitpan" est toujours perçue comme une vengeance des esprits des *maphê* de la lignée.

3E TEMPS : LE PETIT-FILS THITPAN

A une époque où les postulants pour rentrer dans l'ordre monastique devenaient rares, le "père de Thitpan" incita son fils aîné, Thitpan, à être novice. Ce dernier resta douze ans à la pagode ; une durée extraordinaire chez les Phounoy. Puis, il se maria et, à son tour, s'engagea comme soldat. Il rentra au village lorsque son père le rappela, suite à l'incendie de la maison. Fort de ses douze années passées à la pagode,

Thitpan se consacre le soir à l'étude des textes bouddhiques. En 1987, il est désigné par le responsable laïc de la pagode (son grand-oncle maternel, mourant) comme son successeur. Dans un village où il n'y a des moines que de façon sporadique, le rôle de responsable laïc est essentiel pour l'ensemble des cérémonies bouddhiques. Thitpan devient ainsi un personnage-clé de la vie religieuse du village. Il organise notamment, en 1992, une fête bouddhique exceptionnelle (certaines personnes ne l'ont vu qu'une fois dans leur vie) car extrêmement coûteuse, la fête des Kinari[1].

Son oncle maternel, issu d'un lignage de chefs depuis des générations et qui a occupé la fonction de chef de canton, soumet la candidature de Thitpan aux autorités du district pour être "membre du Parti". Sa candidature est acceptée. Rappelons que seuls les individus ayant leur carte du Parti peuvent accéder à la fonction de chef de village. Au moment où j'arrive à Thongpi, en 1999, Thitpan est adjoint du chef, puis est nommé chef l'année suivante. Essayant de connaître l'organisation politique et rituelle des Phounoy qui prévalait avant le changement de régime, je me suis tout d'abord heurtée au silence des habitants qui craignaient de revenir sur un passé honni par le pouvoir actuel. Cependant, Thitpan, chez qui j'habitais, ne redoutait pas, lui, de décrire l'ancienne organisation, à condition de la décrire sous ses pires aspects : les anciens chefs anoblis par le roi étaient des profiteurs, les croyances anciennes un tissu d'absurdités (« la tradition, c'est un mensonge qu'on utilise quand on veut manger de la viande »), etc. mais c'est surtout lorsqu'il décrivait le *maphê*, ancien spécialiste des esprits, que Thitpan se montrait le plus virulent : le *maphê* était un escroc désireux de soutirer l'argent des paysans, un parvenu, un imposteur, me disait-il en substance. Thitpan, et parfois son père, tentaient également de dissimuler certains traits liés à leur ascendance : en tant que famille dotée de pouvoirs, le père de Thitpan et son fils doivent respecter certains interdits relatifs à la consommation de viandes de chien, de tigre et de serpent, et doivent éviter de passer sous les portes des villages, sous peine de perdre leurs pouvoirs. S'il respecte scrupuleusement ces interdits, Thitpan, qui se présente comme un communiste convaincu et un farouche partisan du bouddhisme,

---

[1] Cette fête est aussi appelées *Boun Than Ba* ("le très grand rite"). Cette fête est effectuée lorsqu'on intronise une nouvelle statue du Bouddha (on lui met, à cette occasion, un cœur en or pour que la statue devienne active). Le nom de "fête des Kinari" viendrait du fait qu'à cette occasion, deux danseurs revêtent des masques ainsi que de longues griffes qui figurent des serres d'oiseaux, en allusion aux Kinari : il s'agit de femmes-oiseaux qui apparaissent très furtivement dans certains épisodes du Ramayana. Il semble que, nulle part ailleurs en milieu bouddhiste theravada, il n'existe de cérémonie semblable.

essaie toujours de masquer la raison d'être de ces interdits en disant ne pas aimer le goût du chien, faire des allergies au serpent, etc[1].

Thitpan est-il aussi convaincu par ses discours qu'il en a l'air ? Il semble que non, puisqu'il est allé apprendre quelques formules de guérison auprès de l'ancien *maphê* du village voisin (son oncle maternel par alliance) et de Khamao, le descendant du Panya Ounkham qui se suicida.

Thitpan n'est pas resté longtemps chef de village : dans le village, son autorité a vite été contestée par d'autres individus, descendants de lignages autrefois prestigieux, mais qui ne peuvent accéder à la fonction, n'étant pas membre du parti et qui ont réussi à faire élire une personne de leur lignage.

QUE NOUS APPREND L'HISTOIRE DE THITPAN ET DE SON PERE ?

Faisant autrefois partie d'une famille renommée, la famille de Thitpan perdit son prestige avec la disparition de la fonction de *maphê*. Mais c'est autant la perte de la fonction (qui entraîne leur potentielle dangerosité) que le statut d'étranger au village du père de Thitpan qui les rends suspects aux yeux des villageois et, finalement, exclut le père de Thitpan des nouvelles sphères politiques et religieuses. Il est exclu des sphères politiques parce que son statut d'étranger au village ne lui donne pas accès à l'assemblée des anciens. Il est exclu des sphères religieuses en raison de l'ambivalence même de sa position : fils du *maphê* et héritier involontaire de ses pouvoirs, il ne peut, comme lui, se rendre à la pagode, sous peine de courroucer le Bouddha ; en même temps, il refuse d'assumer les pouvoirs dont il est investi et de faire commerce avec les esprits (ce qu'il aurait pu faire sous une autre forme, la plupart des anciens officiants *maphê* des autres villages étant devenu devins). Cette exclusion de la sphère religieuse le rend doublement sujet aux infortunes : il est privé de la protection du Bouddha, et les esprits se vengent de son abandon en le persécutant, ainsi que sa famille.

---

[1] Cette idée que la consommation de certaines viandes annihile les pouvoirs magiques, et donc que ceux qui n'en consomment possèdent de tels pouvoirs, est partagée par tous les villageois. Je fus longtemps suspecte aux yeux des villageois car je refusais, par dégoût, de manger de la viande de chien et de serpent. Par un stratagème, les villageois réussirent à me faire ingurgiter la moitié d'un plat de chien haché en m'assurant qu'il s'agissait de porc. Ceux qui pensaient que je possédais des pouvoirs magiques maléfiques furent alors rassurés ; je ne pouvais maintenant que les avoir perdus.

C'est finalement son fils, Thitpan, qui peut réagir à cette situation. Sa position sociale se construit à l'opposé de celle de son père. D'une part, parce qu'il bénéficie de la parentèle du côté de sa mère, il accède à la sphère politique, comme membre du Parti, puis comme adjoint et chef de village. D'autre part, alors que son père est doublement exclu du domaine du bouddhisme et des esprits, Thitpan tente de devenir un spécialiste religieux important. Investi lui aussi des pouvoirs de sa lignée, il retourne ces derniers à son avantage en devenant responsable laïc de la pagode, fonction souvent plus prestigieuse que celle de moine. En effet, ce responsable, en plus de ses connaissances dans le domaine bouddhique, est considéré comme le gardien de la tradition : il doit pouvoir gérer les conflits interpersonnels, connaître les règles concernant le mariage, les naissances, les morts, les héritages, effectuer les rites de rappel des âmes et maîtriser quelques formules de guérison. Thitpan choisit de devenir un responsable renommé (il donne des fêtes exceptionnelles, comme Kinari) et puissant (il cherche à approfondir ses connaissances en matière de guérison auprès d'autres spécialistes). Il faut, à cet endroit, rappeler que dans d'autres villages, les anciens dignitaires, souvent officiants religieux, car descendants des clans fondateurs de leur village, sont également devenus de fervents bouddhistes, accaparant les nouvelles fonctions de chef ou de responsable laïc de la pagode. En dépit du changement de régime, les fonctions politiques et religieuses importantes, reformulées selon le nouveau contexte, demeurent aux mains des mêmes lignages et clans. Toutefois, le cas de Thitpan est différent : il part d'une situation de crise et d'exclusion affectant son père et lui, et la retourne à son avantage ; c'est peut-être cette situation de crise qui lui permet d'accéder à des fonctions habituellement monopolisées par les membres de l'ancien clan fondateur.

CHAPITRE 8. LES RECONFIGURATIONS RELIGIEUSES 2. LE CYCLE DES CEREMONIES BOUDDHIQUES ET L'OMNIPRESENCE DES ANCETRES

Le processus de bouddhisation des officiants rituels s'inscrit dans un mouvement plus général de bouddhisation des pratiques religieuses phounoy réalisées au sein du village. On a ainsi vu que les actions rituelles liées à certaines catégories d'esprits, autrefois apanages du *maphê*, étaient maintenant réalisées par les moines et l'*a:tja:n*. Les Phounoy justifient cette distribution des fonctions religieuses en arguant que « dans le village, c'est le bouddhisme ; en dehors, ce sont les cultes aux esprits ». Ce chapitre portera ainsi sur la place que prennent aujourd'hui les cérémonies bouddhiques dans la société, sur leur inscription dans l'espace villageois, ainsi que sur les liens qui les rattachent aux cultes aux ancêtres.

Dans un premier temps, on s'intéressera aux représentations que se font les Phounoy des espaces du dehors et du dedans, espaces qui recoupent chacun un domaine rituel. On verra comment le village est conçu et agencé comme un espace clos et protégé du dehors, comment toute forme de protection étant maintenant perçue comme devant nécessairement relever du bouddhisme, ces entités spirituelles qui y sont localisées ont été bouddhisées.

On verra néanmoins en examinant la place actuelle que prennent les ancêtres dans l'organisation religieuse phounoy que cette dichotomie entre dedans/dehors, bouddhisme/esprits, n'est pas si tranchée qu'elle souhaite le paraître. Les ancêtres, autrefois appelés *dat*, esprits, jouent en effet un rôle très important dans les cérémonies bouddhiques. De plus, on verra à travers l'examen de deux cérémonies bouddhiques qui leur sont dédiées, l'une réalisée au moment des semailles, la seconde peu avant la récolte, que la propitiation des ancêtres dans la pagode, à l'intérieur du village, en vue d'obtenir la fertilité, nécessite de s'adresser aussi à des forces extérieures au village. Ceci me permettra de montrer que le dedans et le dehors, le bouddhisme et les esprits ne forment pas des termes séparés mais articulés au sein d'un même cycle rituel.

I. LE DEDANS ET LE DEHORS, LE BOUDDHISME ET LES ESPRITS

> Alors que Taokan est occupé à raboter des planches devant sa maison, je lui demande (naïvement) ce qui, pour lui, distingue la tradition de la religion. Il répond aussitôt :
>
> - « il y a des choses mauvaises dans la tradition ; faire des rites aux esprits notamment. Le gouvernement a dit de ne pas faire les rites aux esprits, ce n'est pas bon pour les gens. C'est idiot de le faire ».
>
> Moi : Alors, les Akha [plus proches voisins géographiquement de ce village] qui ne font que des rites aux esprits, ils sont idiots?
>
> Taokan (convaincu) : oui ! Les choses bien, c'est d'aller à la pagode et d'écouter le moine.
>
> Moi : Mais la semaine dernière, tu as appelé Sangfa pour qu'il fasse pour toi le rituel contre le phi pop car ta vache était malade!
>
> Taokan : ah oui, mais là, c'était un cas particulier. Il fallait bien réagir. Il y a des fois où les esprits, c'est vrai et il faut s'en occuper.

Ce type de propos qui, au début de mon séjour, m'apparaissait contenir des représentations contradictoires qu'il me fallait donc démêler, me semble aujourd'hui révéler en fait l'armature des conceptions qu'ont les Phounoy de la religion : un avis tranché qui ne l'est pas toujours tout à fait, une valorisation du bouddhisme et en même temps, la reconnaissance de la place inévitable des rites aux esprits, cette dernière ne venant, semble-t-il, qu'à regret. Idéalement, le monde – semblent penser les Phounoy – devrait être purgé de toute nécessité de recourir aux rites aux esprits. Et ce monde idéal, c'est le village, un espace protégé du dehors et des esprits, et le centre même de ce qu'ils conçoivent être la "religion".

Cette association du bouddhisme avec le "dedans", qui s'oppose au dehors et aux esprits, est formulée telle quelle par les villageois ; « en dehors du village, ce sont les esprits ; au dedans, c'est le bouddhisme », rappellent à l'envie les Phounoy. Les habitants du village de Kiou, voyant mon intérêt pour un petit autel érigé hâtivement devant une maison dont les occupants étaient alités, s'empressèrent de m'expliquer : « ceci est la tradition du dehors ; ce n'est pas le bouddhisme ». Cette opposition s'exprimait aussi dans les termes d'une autre dichotomie, celle entre "religion" (*sa:sana:*, L) et "tradition" (*hi:t khong,* L) : « la tradition, c'est les rites aux esprits ; la religion, c'est le bouddhisme » ; « la tradition, on la fait à l'extérieur ; la religion, on la fait à l'intérieur, dans la pagode », me dirent d'autres villageois. Cherchant à comprendre ce que recouvraient ces deux termes de religion et de tradition, je

recevais diverses réponses qui disaient à peu près toutes la même chose[1]. La tradition, c'est ce que font les parents depuis toujours, ce sont les rites de mariage, les compensations matrimoniales, et surtout faire les rites sacrificiels aux esprits (« quand on coupe les arbres pour faire les champs, certains font la tradition » ; « si le riz n'est pas beau, on fait la tradition : on tue un cochon, un poulet », « la tradition, c'est de tuer un poulet lorsque quelqu'un est malade », etc.). La religion était invariablement définie comme étant le bouddhisme. Curieusement, un autre élément semblait devoir départager religion et tradition, à savoir, le libre-arbitre des individus : « si la tradition dit de faire cela, il faut le faire, on ne peut pas changer » ; « la tradition, on ne peut pas en changer » ; « la tradition, c'est ce qu'ont fait les ancêtres et qu'on doit continuer », disent les villageois. Inversement, les discours sur la religion mettaient l'accent sur la facilité des (re)conversions : « la religion, cela dépend des gens, de ce qu'ils veulent croire », « la religion, on peut en changer et avoir celle que l'on veut », « si une Phounoy se marie avec un Hô, elle prendra la religion de son mari », etc. Ces discours apparaissaient pour le moins surprenant chez une population dont les membres affirmaient avoir « rejeté tous les cultes aux esprits » et s'enorgueillissaient de leur pratique du bouddhisme.

La distinction entre tradition et religion est également formulée en termes de séparation spatiale : « la religion des esprits et celle du Bouddha ne vont pas ensemble. On ne peut pas faire les esprits et le *pāli* [*i.e.* un rite bouddhique] au même endroit ». Cette relation d'évitement est d'ailleurs souvent comparée à celle qui prévaut entre les esprits du Ciel et de la Terre, comme si, à l'instar de ces esprits qui sont toujours nourris en même temps mais dont les autels ne doivent jamais se toucher, on soulignait que l'on ne pouvait se passer de l'un ou de l'autre : « La tradition, c'est ce que l'on fait en bas ; la religion, c'est ce que l'on fait en haut », me dit l'*a:tja:n vat* d'un village ; un ancien, présent, surenchérit : « la religion, on prie vers le haut, tandis que la tradition, on fait les esprits vers le bas et on ne prie pas ; les deux ne peuvent ainsi se rencontrer ».

Cette conception d'un dedans et d'un dehors correspondant chacun à un domaine rituel – bouddhisme et cultes aux esprits – recoupe étroitement la conception qu'ont les Phounoy de l'espace villageois. On verra ici comment l'agencement du village est

[1] A partir d'un questionnaire passé auprès de 100 personnes, dont 40 vivant dans les villages de montagne, 30 dans la ville de Phongsaly et 30 dans les villages de plaine.

en fait conçu pour que tous les rites aux esprits soient faits à sa périphérie, et comment les entités spirituelles qui y siègent de façon permanente portent de nouveaux noms et sont traitées d'une façon toute bouddhique. Après un exposé de l'agencement du village, on verra également que certains des esprits dits résider à sa périphérie font l'objet d'un processus de bouddhisation, comme s'il s'agissait par là de pacifier davantage ces forces extérieures.

1. Le village : un espace purifié de tout esprit

Transformer un pan de forêt en un village, c'est aussi transformer un monde pris sur le domaine des esprits, en un lieu d'où ils seront tenus à distance. Il est alors nécessaire de réaliser plusieurs opérations rituelles afin de repousser les esprits à la périphérie de l'espace qui sera habité par les hommes.

La fondation de village et l'expulsion des esprits à sa périphérie

Autrefois, racontent les anciens, le premier acte de la fondation d'un village était l'érection, dans un bosquet surplombant le village, de l'autel aux esprits du lieu. En effet, lorsque les hommes choisissent un nouvel emplacement pour fonder leur village, il est entendu par tous que celui-ci est peuplé par une multitude d'esprits, plus ou moins maléfiques, résidant dans le sol, les arbres, et dans les ruisseaux. Lors de la fondation du village, il s'agissait donc, d'une part, d'éloigner les mauvais esprits et de les repousser hors des limites et, d'autre part, de se concilier les esprits bénéfiques du lieu en leur érigeant un autel et en passant un pacte avec eux. Les anciens du village, ou un officiant bouddhique (autrefois, il s'agissait exclusivement du *tjaotjam*), procédaient ensuite à une sorte de test pour voir si les « bons » esprits du lieu agréaient l'arrivée des hommes sur le nouveau site. Pour ce faire, on laissait sur le sol quelques graines de céréales, et si elles n'étaient pas mangées durant la nuit, c'était un signe favorable des esprits du lieu : le site était bon et les hommes pouvaient commencer la construction du village[1]. Après avoir procédé au défrichage du site, les anciens et le moine procédaient au tracé des limites du village, à partir du premier endroit sélectionné, c'est-à-dire le sanctuaire de l'esprit du lieu, qui devenait l'esprit tutélaire du village et qui apportait sa protection aux villageois. Le ou les esprits du

[1] Ce type de test, effectué avant la fondation d'un village, se retrouve chez d'autres populations en Asie du sud-est. Voir l'article de P. Bouchery (1996) sur les fondations de villages hani.

lieu ayant été ensuite nourris par un sacrifice (souvent important, de plusieurs cochons), il fallait alors éloigner les mauvais esprits qui résidaient dans le futur emplacement du village. Seuls les hommes qui étaient dits avoir des pouvoirs – le *tjaotjam*, le *maphê* ou le devin – pouvaient s'atteler à cette tache. Les rituels d'éloignement des mauvais esprits étaient multiples : on pouvait les éloigner par des prières, des gestes, ou les attirer hors du village en répandant, à proximité du village, le sang d'un poulet. Puis, pour de les empêcher de revenir, on entourait le village de fils de cotons attachés à des treillis en bambou tressé (*kra bia*), qui ont une fonction protectrice.

Ce premier pacte établi, qui consiste à ériger un autel où des esprits seront nourris en contrepartie de leur protection, est temporaire, et les premières habitations construites seront de simples abris en bambou. Ce n'est que si aucun événement néfaste ne survient pendant trois ans que l'installation sur le site sera considérée définitive : les habitants pourront alors procéder à la construction de maisons plus solides, en bois, et de dimensions plus imposantes. Les fils de cotons qui entouraient le village seront alors remplacés par une barrière, réelle ou rituelle. Le village, ainsi clos sur lui-même, sera considéré comme étant protégé de l'extérieur.

A quelque distance de cette clôture, se trouve un espace intermédiaire, sorte de "sas" entre le village proprement dit et l'extérieur. Ce "sas" est matérialisé par des "portes" (en fait de simples montants en bois) situées aux points cardinaux Est et Ouest. Ces "portes" du village (*keu tan*) sont dotées d'éléments protecteurs : des treillis en bambous tressés ou des sculptures représentent des flèches, des couteaux, etc. On dit que ces éléments effraient les esprits, et protègent la communauté villageoise des intrusions provenant de l'extérieur ; les animaux sauvages, les esprits maléfiques et autres types de puissance néfaste, sont dits ne pas pouvoir les franchir[1]. Si très souvent, et surtout dans les villages situés en bord de route, les portes ne sont pas sur le chemin même, mais juste à côté, elles n'en conservent pas moins leur rôle protecteur. Les villageois expliquent ainsi souvent les problèmes dans les agglomérations urbaines (surtout les accidents de voiture) comme étant la conséquence de l'absence de portes protectrices ; les hommes n'étant plus protégés, les esprits mauvais s'engouffrent dans ces lieux et provoquent des accidents. Ces portes ne protègent cependant que les habitants du village ; on dit ainsi que dans les

[1] Les spécialistes religieux doivent les contourner s'ils ne veulent pas perdre tous leurs pouvoirs.

villages peuplés d'êtres malfaisants (*phi pop*, cf. annexe), le passage des portes ôte toute protection à l'étranger de passage et le rend vulnérable aux attaques des habitants.

Hormis les autels aux ancêtres, tous les autels – fixes ou temporaires – sont situés en dehors du village. La pagode se trouve, elle-aussi, à l'extérieur du village, jouxtant le bosquet de l'esprit tutélaire du village, bien que le domaine du bouddhisme soit, nous l'avons vu, l'intérieur[1]. Si des échanges réguliers sont conclus avec certains esprits, ceux-ci ne sont pacifiés que dans la mesure où les hommes respectent certaines règles (comme le fait de devoir les nourrir périodiquement), ou certains interdits. Il est ainsi strictement interdit aux villageois de se rendre dans le bosquet situé à la tête du village où réside l'esprit tutélaire, ou dans la forêt au sud, où sont enterrés les ancêtres. Selon les anciens qui me commentaient ces interdits, des éléments de ces mondes différents ne peuvent se mélanger sans entraîner un désordre. Monde des esprits et monde des hommes ne peuvent donc pas se rencontrer.

Cette séparation entre l'espace villageois et le dehors est illustrée par un espace intermédiaire – sorte de "sas" entre les portes du village et la clôture qui entoure celui-ci. C'est dans ce "sas" que sont réalisés les rituels de guérison pour les maladies provoquées par les esprits du dehors, et non à l'endroit où cet esprit est supposé vivre. Lors du rite, le devin confectionne un autel auprès d'un élément similaire à la résidence supposée de l'esprit. C'est par exemple près des arrivées d'eau[2] que sont faits tous les rites pour soigner des maladies dont les esprits vivant dans les cours d'eau sont rendus responsables. Il en est de même, pour les esprits des arbres : la personne malade peut avoir été attaquée en forêt, mais c'est toujours au pied du même arbre, situé dans cette enceinte, que les rituels seront faits. Enfin, de nombreux rituels qui y sont réalisés sont destinés à traiter les agressions provenant d'étrangers au village, les *phi pop*. Si tous ces rites sont faits dans cet espace intermédiaire, et non à l'extérieur, c'est que les esprits sont dits y perdre une partie de leur puissance (du

---

[1] Notons que dans les villages lao ou lü, les pagodes sont érigées à l'intérieur – voire au centre même – du village.

[2] Les sources approvisionnant le village en eau ne doivent pas couler à l'intérieur du village sous peine d'y faire pénétrer les esprits des sources. Elles sont ainsi canalisées par des tuyaux de bambou dont les arrivées se situent dans l'espace intermédiaire.

fait qu'ils passent les "portes" du village), et les personnes effectuant le rituel y seraient davantage protégées de leurs attaques.

A travers la localisation des différents lieux où les rites sont effectués, le village apparaît donc comme un espace protégé de toute intrusion extérieure. A ce repli du village, s'ajoute une bouddhisation des esprits qui y sont associés, *via* la surimposition de nouveaux noms, empruntés au bouddhisme. C'est le cas des *thevada* dont je vais ici examiner la rapide expansion.

2. La bouddhisation des esprits pacifiés et l'expansion du terme thevada

Il y a une vingtaine d'années, le terme *thevada* (du pāli, *devata*, qui signifie "divinité") ne désignait que des entités protectrices, pensées comme étant féminines (c'est en tout cas, sous cet aspect qu'elles apparaissent en rêve aux vivants), et résidant aux quatre coins de la maison, du village, et de la pagode. Elles n'ont cependant jamais, d'après les villageois, recu aucun culte. Elles bornaient et protégeaient l'espace habité des esprits malveillants. Cette présence de divinités encerclant l'espace habité provient vraisemblablement d'une influence taï. Chez les Lao Issan, S. J. Tambiah (1970 : 60) note que l'appui des *thevada* est demandé en cas de problèmes provoqués par des esprits. Chez les Lao, M. Zago note l'existence de quatre divinités célestes qui seraient les *Lokapala*, les protecteurs qui veillent à l'ordre du monde (1972 : 174). H. Deydier (1954 : 106) fait un constat similaire chez des populations taï du nord : lors du rituel au *phi müang*, sont invoqués de nombreux esprits, notamment « les génies des frontières », divinités dont l'habitat marquerait les limites du domaine. Chez les Lü des villages de Yo et Boun Tay, les *thevada* sont les divinités gardiennes des portes du village et des portes du *müang* ; lors du rite au *phi müang*, quatre autels sont confectionnés : l'un pour les esprits des chefs du *müang*, le second pour les esprits des chefs du village, et les deux derniers pour les *thevada* du village, et pour celles du *müang*.

Depuis quelques années, les *thevada* semblent avoir proliféré dans les différents espaces qu'elles occupaient, et peu de Phounoy peuvent dire aujourd'hui quel est leur nombre exact ou leur nature[1]. Elles demeurent cependant conçues comme étant des

[1] On observe, par contre, une tendance à la diminution du nombre de ces entités protectrices liées à la pagode, ce qui est peut-être le résultat d'une influence lao chez lesquels il n'est qu'un seul esprit protecteur de la pagode (Zago, 1972 : 189). Dans les pagodes s'inspirant du modèle lao

divinités protectrices et sont, à ce titre, opposées aux esprits du dehors (*dat*). Le flou qui entoure leur nom et leur identité semble résulter du fait que de nombreux esprits ont été rebaptisés *thevada* après les purges religieuses des années 1960. C'est le cas des ancêtres des clans (dans les villages de la rive gauche), de l'esprit tutélaire du village (*dat tou*, "tête de l'esprit") rebaptisé *thevada dat tou*, ou des esprits du Ciel et de la Terre. Dans d'autres cas, le terme *thevada* s'applique à des esprits localisés dans les champs, mais qui sont connotés positivement (comme Apitchaba, l'esprit du riz, appelée parfois « mère du riz des quatre coins »). Dans les villages de la rive droite, les *thevada* et les ancêtres sont clairement distingués par les gens : « les *thevada* protègent la maison, les bêtes, les champs ; les esprits de la maison aussi, mais si on ne les nourrit pas, ils tuent les animaux et rendent les gens malades », disent les villageois. Dans les villages de la rive gauche, les habitants distinguent, quant à eux, les *thevada* des quatre coins du village et les « *thevada* du village » (*khon thevada*), qui sont les esprits du Ciel et de la Terre ainsi que les ancêtres fondateurs des clans. Les quatre *thevada* de la maison et du village sont honorées lorsque un étranger offense le maître de maison dans sa demeure ou le chef du village au sein du village[1]. Malgré ces distinction opérées, dans la majeure partie des cas et dans la plupart des localités, les esprits situés dans le village forment un ensemble indistinct appelé *dat-thevada* ("esprits-divinités").

Le succès du terme *thevada* semble relever d'un processus de bouddhisation des entités spirituelles du dedans, qui rappelle la bouddhisation des traitements de l'infortune évoqués dans le chapitre précédent. Ce processus est peut-être même antérieur aux purges religieuses. En effet, si les Phounoy me dirent que les villages avaient toujours eu des *thevada* situés en ses quatre coins, H. Roux ([1924] 1954 : 265) notait, dans une invocation faite par le « sorcier » phounoy en cas de maladie, un appel aux esprits (*dat*) des quatre points cardinaux du village– et non à des *thevada*. L'attribution progressive d'un nom d'origine pāli à des entités spirituelles locales

(dans la ville de Phongsaly, ou dans les villages de la rive gauche), il n'existe dans la pagode que deux, voire un, autel aux *thevada*.

[1] Le rite est alors réalisé par le fautif (il devra fournir un cochon s'il a offensé un maître de maison, ou un buffle s'il s'agit d'un chef de village). Si la faute a eu lieu dans la maison, il est réalisé dans le coin de la maison où l'étranger s'est mal comporté ; si elle a eu lieu dans le village, il est fait dans la maison commune où sont prises les décisions collectives).

semble être un phénomène concomitant au bouddhisme, qui a été relevé chez d'autres populations de la Péninsule ; notons, par exemple, que les ancêtres et les esprits protecteurs des Plang ont fini par être unifiés sous le terme *devata* (Spangemächer, 1999 : 283).

Il n'en reste pas moins que, dans la région, l'importante extension prise par le terme *thevada* reste particulière aux Phounoy. Leurs voisins taï lü continuent à distinguer les esprits (*phi*) – qu'il s'agisse d'entités protectrices ou malveillantes – des *thevada* proprement dites, cantonnées à la protection des frontières du territoire habité. Si, chez les Phounoy, la bonne fortune de ce terme me semble traduire leur désir d'obtempérer à l'injonction de « rejeter les esprits dans la forêt » par les moines dans les années 1960, il ne s'est cependant pas tant agi dans les faits d'un rejet que d'une bouddhisation – parfois par un simple changement de vocable – des entités spirituelles localisées dans l'espace du village.

Aux dires des Phounoy, tous les esprits qui sont associés au village sont qualifiés de *thevada*. Ceux qui y résidaient, les ancêtres, sont dits ne plus y demeurer, et les seuls cultes qui sont effectués à l'intérieur de l'enceinte villageoise sont les cérémonies bouddhiques ou les rites de rappel des âmes. Cependant, il me semble que bouddhisme et esprits, loin de s'opposer, soient au contraire des catégories qui se côtoient et s'interpénètrent. Comme nous en avions eu un aperçu, chapitre 7, avec les « pièges à esprits » que le moine pose, et comme en témoignent le recouvrement par le terme *thevada* de certaines entités spirituelle, les ancêtres demeurent présents dans le village, à travers un traitement différent. Nous allons en voir les modalités dans les trois sections suivantes ; avant de montrer la place qu'ils ont dans certaines cérémonies bouddhiques, on commencera, dans la section suivante, à voir le processus d'ancestralisation des morts, les lieux dans lesquels les ancêtres s'inscrivent, ainsi que les cultes qu'ils sont censés y recevoir.

Schéma 5 Le village

II. LES ANCETRES ET LES CULTES DOMESTIQUES : SITUATION PRESENTE ET PASSEE

> C'est la fête de Khao Padapdin dans le village de Deunkila, qui est situé dans la plaine de Boun Neua. Cela fait à peine une semaine que je suis dans ce village. Tout le monde est assis dans le temple pendant que les moines récitent les textes. Je suis placée à côté des hommes ; leurs visages sont déjà tout enluminés par l'alcool. J'en profite pour essayer de poser les questions délicates, lors d'une pause dans la récitation. A mon voisin, avec qui je discute de choses et d'autres depuis dix minutes :
>
> - (en phounoy) : « avant, à quelle date le culte aux ancêtres était-il rendu dans la maison ?»
>
> Le voisin : « hein ? »
>
> Moi : le *dat tu*. Avant. Quand est-ce qu'on le célébrait ?
>
> le voisin : « hein ? »
>
> Moi (articulant nettement, à l'homme à côté du premier, qui écoute) : Avant. Le *dat tu ?* A quelle date ?
>
> Le 2ème voisin: « hein ? »
>
> Je me tourne découragée vers Bouangueun, mon interprète.
>
> - peux-tu leur poser la question en lao ? J'ai l'impression qu'ils ne comprennent pas bien ma façon de parler phounoy
>
> Bouangueun (patiemment, en lao cette fois-ci) : « grand-père, quand est-ce qu'on célébrait jadis les esprits de la maison ? »
>
> Voisin 1 : « hein ? »
>
> Bouangueun (à moi, à voix basse) : tu sais, je ne crois pas qu'ils aient trop envie de répondre à cette question.

A travers l'étude de l'évolution des cultes territoriaux (chapitre 6), j'ai montré qu'en dépit de l'apparente disparition des ancêtres, ces derniers subsistaient en creux lors des cultes rendus aux esprits du Ciel et de la Terre, le Ciel étant conçu comme la réunion d'une partie des âmes des morts. On montrera maintenant que, malgré le fait que les autels des anciens rites de maisonnée dédiés aux ancêtres ont été détruits et que les ancêtres sont apparemment cantonnés à recevoir à la pagode des mérites de leur descendance sans contrepartie aucune, les ancêtres sont encore conçus comme étant les garants de la prospérité, et que leur présence imprègne l'ensemble des cérémonies bouddhiques. Mais avant d'aborder ce point, il me faut parler des défunts – depuis la mort et les funérailles jusqu'au devenir des différents principes qui composent la personne – dans le contexte d'un village que les Phounoy veulent purifié des esprits.

1. L'espace de la maison, résidence des ancêtres

L'espace de la maison est celui dans lequel les ancêtres étaient autrefois précisément inscrits. J'ai détaillé, dans le chapitre 6, le fait que l'orientation idéale des villages phounoy est déterminée par les valeurs attachées aux quatre points cardinaux (la naissance et le bouddhisme sont associés à l'est, la mort à l'ouest, le nord est connoté positivement tandis que le sud est indifférencié). Ce sont ces valeurs qui déterminent l'agencement des maisons du village, ainsi que leur organisation interne. Les maisons, construites sur pilotis, sont toutes agencées de façon similaire : les pannes faîtières sont orientées selon l'axe théorique est-ouest (le chemin central qui traverse le village suit par ailleurs cet axe), et les façades comportent une terrasse qui est toujours orientée à l'est, soit théoriquement en direction de la pagode. L'espace de la maison est occupé par ses habitants selon des règles précises, mais qui tendent à être de plus en plus simplifiées par les Phounoy. Cet espace est découpé transversalement dans sa longueur par une poutre au plancher (*tong ping*), qui sépare la partie privée (côté aval) de la partie publique (côté amont) de la maison. La porte d'entrée se situe sur la façade est, à côté de la terrasse (sur laquelle donne une deuxième porte), et donne donc sur la partie publique de la maison. Le coin "amont-est" est celui où sont rangés les ustensiles de cuisines, les réserves d'eau, la place pour les repas. Autrefois, les maisons comportaient une troisième porte, plus petite, normalement fermée, donnant sur l'ouest. Elle était utilisée lors des décès : le mort était sorti par cette porte par les membres de la famille, tandis que les invités et les parents autres que les habitants de la maisonnée empruntaient la porte principale[1]. Cette porte pouvait aussi être ouverte lorsqu'une cérémonie pour les esprits de la maison (*dat tou*, ou *yum dat*) était réalisée, c'est-à-dire généralement lorsqu'un membre de la famille était malade. Côté aval, de la façade en allant vers le fond, se trouvent le foyer, l'emplacement où dorment les enfants et la chambre des maîtres de maison. Une chambre peut être aménagée du côté amont de la maison ; ce sera alors la chambre des enfants ou d'un jeune couple.

L'espace de la maison est aussi marqué, dans sa largeur, par une division entre ce qui est conçu comme la partie basse, où se trouvent l'espace de la cuisine et le foyer,

---

[1] Chez les Lao, il existait également autrefois une deuxième porte : « un orifice est percé à l'est de la maison et le défunt est sorti par cette porte, la tête tournée vers l'ouest (soit les « pieds en avant ») » (Archaimbault, 1973c : 155).

et la "tête de la maison" (*yum tou*), du côté des chambres. La tête des dormeurs est orientée dans la direction de l'autel aux esprits, situé à l'angle de deux poutres, sur l'un des quatre piliers de la maison (coin haut, côté aval). Les dormeurs évitent généralement de se placer parallèlement à la panne faîtière, car il s'agit de la position dans laquelle sont placés les morts[1]. Les esprits de la maison sont dits résider dans le poteau central (*kongtjio*) de la façade arrière ; l'autel où ils reçoivent des offrandes se trouve dans la chambre du maître de maison ou dans la piece principale, cote tête des dormeurs (avant les purges religieuses, il s'agissait d'un panier accroché sur le poteau opposé, à l'endroit où se trouvait la troisième porte). Lors d'une naissance, le cordon ombilical est enterré sous la maison ou accroché à ce poteau, sous le plancher ; par ce geste, l'appartenance du nouveau-né à la maisonnée est signifiée aux ancêtres. Autrefois, les femmes et les enfants, en raison de la fragilité de leurs âmes (*la*, cf. infra) devaient éviter de se placer à proximité de ce poteau.

A l'époque où les maisons comprenaient une troisième porte, les places autour du foyer étaient occupées par les membres de la famille selon des règles précises. Du côté de la partie publique, se plaçaient les enfants non mariés ; en face, dans la partie privée, était la place du maître de maison ; sa femme et son fils marié s'asseyaient vers la partie haute de la maison, tandis que la partie basse autour du foyer était pour les filles, les gendres et les visiteurs. Thitphan, responsable laïc de la pagode de Thongpi, raconte : « de nos jours, seule la place du maître de maison est restée très importante. Autrefois, si les femmes enjambaient cet espace, il fallait tuer un cochon ou deux poulets, apporter de l'alcool, déposer de l'argent et s'excuser auprès des esprits de la maison. Maintenant, il faut toujours respecter cet endroit, même si l'on n'est plus obligé de faire des sacrifices. Mais il y a toujours des femmes qui ignorent l'importance de cette place, ma femme la première. J'ai beau lui dire, elle ne s'en souvient jamais. Maintenant, si elle enjambe la place, nous apportons une bougie sur l'autel du Bouddha et prions pour nous excuser ». Encore, de nos jours, lors des repas de fête, la partie privée de la maison est réservée aux hommes, et la partie publique aux femmes ; les femmes et les hommes âgés se placent dans la partie haute,

---

[1] Chez les Lao, C. Archaimbault note des pratiques similaires à celles que j'ai observées chez les Phounoy : « Le défunt (...) repose entre les deux portes d'entrée, perpendiculairement à la poutre transversale, la tête tournée vers l'ouest (...) Cette position qui porte le nom de "dormir en barrant le khü", (c'est-à-dire la poutre transversale qui soutient la toiture) ne doit jamais être adoptée par les vivants... » (1973*c* : 155 et 182).

et les plus jeunes dans la partie basse. L'espace de la maison est ainsi divisé entre quatre parties –structurées par les deux axes formés par la poutre centrale, *tong ping*, et le poteau-résidence des ancêtres, *kongtjio* – dont l'occupation est pensée en terme d'âge et de sexe[1].

Il est difficile de dire dans quelle mesure les conceptions des Taï Lü ont pu imprégner les représentations phounoy de l'habitat. Les Phounoy affirment que leurs maisons étaient, jusqu'il y a peu, identiques à celles des Taï Lü[2]. Les Phounoy partagent également avec les Lü (et plus généralement avec les populations taï) une conception du corps humain qui forme un ensemble hiérarchisé avec, au sommet, la tête et, en bas de cette échelle statutaire, les pieds, ce qui se traduit, dans les rapports sociaux, par des rapports d'évitement entre tête et pied. Chez les Taï, cette opposition intervient au niveau de la représentation de la maison et plus généralement du village qui comportent tous leurs parties hautes ("la tête de la maison", "la tête du village", *hua hùan*, *hua ba:n*) et leurs parties basses ("les pieds de la maison", "les pieds du village", *ti:n hyyan*, *ti:n ba:n*) ; le corps des dormeurs doit ainsi se mouler dans le corps de la maison, tête des personnes vers la tête de la maison (Charpentier et Clément, 1978 : 211). On peut cependant noter que si l'orientation des dormeurs phounoy est similaire à celle des Taï Lü, ces derniers dorment la tête en direction de l'autel aux ancêtres (*phi pho: mê:*), celui-ci étant orienté vers la pagode. Au contraire, l'orientation des maisons phounoy est telle que les dormeurs se trouvent dormir dans la partie de la maison la plus opposée à la pagode, les pieds vers le nord. De plus, la partie la plus importante de la maison – la partie haute – est située à l'ouest, qui est pourtant, nous l'avons vu, une direction associée à la mort. La porte d'entrée et la terrasse devant nécessairement ouvrir sur la pagode, la partie la plus importante de la maison (la place des dormeurs et l'autel aux ancêtres) se trouvent donc dans la direction opposée. L'orientation des maison en fonction de la pagode prévaut en quelque sorte sur la localisation des habitants en leur sein et, au contraire du village lao ou taï lü, l'orientation de l'habitat phounoy ne suit pas l'agencement

---

[1] Cette division de l'espace entre partie publique/partie privée, sphère féminine et sphère masculine, se retrouve chez d'autres populations de la région. Chez les Akha, par exemple, la maison possède deux foyers ; l'un est réservé aux femmes et à la cuisine ; l'autre, celui des hommes, sert pour recevoir les invités.

[2] Ou du moins à l'ancien habitat lü ; les maisons des Lü aujourd'hui n'ont, d'après mes observations, pas de grande ressemblance avec l'habitat phounoy.

général du village. Il serait peut-être aussi possible de comprendre la non adéquation entre l'espace du village et l'espace de la maison comme relevant d'une opposition entre le domaine bouddhique (l'est) et le domaine des morts (l'ouest). Les Phounoy de la rive gauche opposent, quant à eux, la forêt – où résident les ancêtres des clans – qui se trouve à l'est, et la pagode et le cimetière situés à l'ouest (la pagode étant dite faire écran entre le cimetière et le village[1]).

2. Le processus d'ancestralisation

L'orientation de l'espace des maisons se structure en partie par rapport à la pagode et au poteau-résidence des ancêtres. Mais tous les défunts ne résident pas dans la maison, et ce n'est qu'une composante des âmes du mort qui s'y trouve. Voyons donc maintenant quels type de morts prennent place dans la maison, et selon quels processus.

Aujourd'hui, la seconde porte n'existe plus : « on a arrêté de construire ces portes quand on a arrêté les cultes aux ancêtres dans la maison », explique-t-on. Le mort est sorti par la porte principale, mais auparavant, il est lavé, parfumé, habillé de ses plus beaux vêtements[2]. On met dans son cercueil tout ce qu'il aimait : ses pipes, ses objets, de la nourriture ainsi qu'un canard (que l'on a préalablement assommé), qui servira de monture au défunt. Dans la maison, le moine lit le texte bouddhique *sut kossala*, pour que le mort trouve le chemin du ciel – le texte sera lu de nouveau dans le cimetière. Dans le même temps, à l'extérieur de la maison, plusieurs anciens et un devin[3] sacrifient quelques animaux aux pieds du poteau des ancêtres, situé à l'arrière de la maison[4] ; on nourrira le défunt de la viande de ces animaux et l'on remettra leur patte

---

[1] Pour S. J. Tambiah, cet agencement, qui est commun aux Issan de Thaïlande, exprime clairement le fait que la mort est l'affaire des moines (1970 : 183).

[2] Voir la description des funérailles chez les Phounoy faite par H. Roux ([1924] 1954 : 271-272), qui ressemble fort à ce qui se fait toujours aujourd'hui, d'après ce qui m'a été raconté (je n'ai assisté à aucune funérailles).

[3] Autrefois, seul le *maphê* effectuait ce rite.

[4] Autrefois, on sacrifiait un buffle et un cochon pour les funérailles ; aujourd'hui, on se contente de deux poulets et d'un cochon. Seuls les Laopan continuent à sacrifier un buffle à cette occasion. Le buffle reste cependant l'animal de prédilection pour les offrandes aux morts : c'est idéalement un buffle que l'on doit tuer lorsque l'on rend hommage à ses défunts à la pagode (lors des célébrations du nouvel an), et ce sont également des buffles (en papier) qui sont offerts aux morts peu avant les récoltes.

arrière droite au frère aîné de la maîtresse de maison. Ces préparatifs achevés, les membres du lignage du défunt ainsi que ses alliés, précédés par le moine (ou l'*a:tja:n*), conduisent le cercueil au cimetière, au sud-ouest du village. Comme on le verra dans les développements consacrés aux cérémonies bouddhiques, d'autres cérémonies liées aux funérailles seront ultérieurement célébrées à la pagode.

Le mort est donc conduit au cimetière. Il en existe trois types. Au sein de ce qui est considéré comme étant le cimetière des bons morts (*la pum*, "le lieu des âmes" ; opposé au cimetière des mauvais morts, cf. *infra*), les tombes des enfants de moins de dix ans et celles des adultes sont séparées. La place de chaque tombe est déterminée par une divination réalisée à l'aide de grains de riz, effectuée par les membres de l'assemblée des anciens, la veille de l'enterrement. La localisation de la tombe ainsi déterminée, le maître de maison du défunt (son fils, si c'est le maître de maison qui décède) lance un œuf et, s'il se brise, l'emplacement est déclaré propice. Les morts étant dits conserver des pouvoirs deux mois après avoir été enterrés, l'assemblée évite d'enterrer le défunt à proximité d'un mort récent, afin de se protéger des attaques potentielles de ce dernier. Au-dessus des tombes, sont érigés des édifices de bambou couverts d'herbes à paillote, qui pourrissent et disparaissent rapidement. Lorsqu'ils auront complètement disparu, l'emplacement de ces tombes n'aura plus aucune importance. De même, lorsqu'un village change de site, son ancien cimetière devient un lieu ordinaire, qui pourra être mis en culture.

Encore plus au sud-ouest du village, se trouve le cimetière des statues du Bouddha (*phatjao la pum*). Seuls les anciens et les moines y ont accès, et ils ne s'y rendent que pour enterrer les effigies du Bouddha dont les pouvoirs ont disparu[1]. Cette perte des pouvoirs des statues peut être due à la détérioration du matériau de la statue[2] ou à des événements extraordinaires. Ainsi, dans l'un des villages de la rive gauche, La Ou Ba, il y a une soixantaine d'années, les gens délaissèrent la pagode. La statue du Bouddha devint alors un esprit courroucé, mauvais (*phatiao m'en*), et de nombreux villageois moururent. De nombreuses actions furent tentées pour l'apaiser, en vain. Il fut alors décidé de l'enterrer dans le cimetière des Bouddhas afin de mettre fin à ses pouvoirs.

---

[1] Une nouvelle statue du Bouddha n'est pas active tant qu'elle n'a pas été consacrée lors d'une fête importante, Boun Kinali, lors de laquelle un cœur en or est implanté dans la statue.

[2] Si le bois de la statue est rongé par les vers ou attaqué par des souris et que la statue tombe, celle-ci est déclarée "morte".

Entre le cimetière des gens normaux et celui des Bouddha, se trouve un endroit réservé à l'inhumation d'une certaine catégorie de défunts : les suicidés, les fous, les étrangers, les très jeunes enfants, et les morts par accident dans le village, en bref, à tous les morts avec lesquels aucun contact ne sera ensuite maintenu (on verra que les mauvais morts décédés en dehors du village reçoivent à certaines occasions des offrandes). A l'entrée de ce cimetière, nommé *seutja la pum* ("le lieu des âmes des mauvais morts") sont enterrés les enfants de moins d'un an, dont l'esprit (*dat tan*) est considéré comme plus dangereux et plus puissant que ceux des adultes. Les femmes mortes enceintes sont enterrées dans le cimetière des morts ordinaires, mais une opération est effectuée pour séparer le fœtus de la mère, lequel est enterré dans le deuxième cimetière, à l'emplacement des très jeunes enfants[1]. Notons que lorsque survient un décès qui implique que le défunt soit enterré dans le cimetière des mauvais morts, on considère que cet événement a créé un désordre dans le village et il faudra rituellement en retracer les frontières.

Ajoutons enfin quelques mots à propos de ceux qui ne sont pas enterrés dans ces différents cimetières. Les personnes mortes par accident à l'*extérieur* du village sont enterrées à l'endroit où leur mort est survenue. Ces types de défunts sont, dit-on, particulièrement dangereux. La mort les ayant surpris subitement et leur âme ne se résignant à rejoindre le pays des ancêtres, ils restent à hanter les lieux de leur mort et, courroucés, cherchent à entraîner d'autres vivants avec eux. Leurs funérailles consistent en une forme simplifiée des cérémonies ordinaires, sauf pour les noyés, qui sont considérés comme les mauvais morts les plus dangereux (la tête du noyé est placée face contre terre afin d'éviter sa renaissance). Les affaires du mort sont enterrées avec lui, mais nulle construction n'est faite au-dessus de la tombe. Avec cette catégorie de défunts, disent les Phounoy, on doit couper tout lien de parenté, et engager le mauvais mort à ne pas tenter d'entraîner des membres de sa famille avec lui, ce qui est fait au moment des cérémonies funéraires. Les anciens, qui devront être en grand nombre afin de se protéger de l'esprit du mort, réalisent alors un rituel à l'emplacement de la tombe, puis à la porte du village, pour être sûr que les âmes du défunt n'ont pas suivi les vivants et ne cherchent pas à pénétrer avec eux dans le village. Les anciens répètent alors au défunt : « maintenant, tu n'es plus des nôtres ; tu es un esprit (*dat*), nous sommes des gens (*sang*). Nous ne pouvons pas rester

[1] Selon C. Archaimbault, la même opération était pratiquée chez les Lao (1973*c* : 210).

ensemble. Il faut que tu partes ». Une divination avec le riz est ensuite réalisée afin de vérifier que l'esprit est bien parti ; tant que la combinaison des grains de riz jetés donne un chiffre impair, on recommence à invoquer l'esprit pour qu'il parte. Par la suite, ces morts ne seront pas nourris avec les ancêtres dans l'autel qui se trouve dans chaque maison. Les Phounoy disent qu'ils sont devenus des esprits de la forêt (*tchitchong seu*, lit. "les morts de la vieille forêt"), et les villageois éviteront de mettre en culture l'emplacement où ils sont morts[1]. Les offrandes qui sont, au cours de cérémonies liées au cycle agraire, faites à ce type de morts, sont déposées en dehors du village – nous y reviendrons ultérieurement.

Qu'il s'agisse du bosquet de l'esprit tutélaire du village ou des cimetières, nul ne doit pénétrer dans ces endroits car cela signifierait mélanger deux mondes et, dans le cas du cimetière, de ramener la mort avec soi dans le village[2]. Ainsi, les prescriptions qui suivent les funérailles sont strictes : après la cérémonie dans le cimetière, les gens, avant de rentrer dans le village, enlèvent leurs chaussures et leurs vêtements, et les nettoient afin d'en ôter la terre ou la poussière qui viendraient du cimetière ; eux-mêmes se nettoient scrupuleusement[3]. Trois jours après les funérailles, puis, trois mois après, une invitation aux âmes (*su khuan*, L) des membres de la famille du défunt est fait par des anciens de leur lignage. Quant au défunt, c'est tout de suite après les funérailles qu'il peut être nourri dans l'autel des ancêtres qui se trouve dans la maison. Ce ne sont cependant pas l'ensemble des composantes du défunt qui s'y rendront, mais une partie d'entre elle, comme on va le voir dans les développements qui suivent.

---

[1] Toutefois, une famille qui manque de terres pourra se résoudre à mettre en culture une parcelle où un mauvais mort a été enterré, mais elle devra préalablement faire appel à un grand devin (*mo-e*), pour qu'il fasse des sacrifices dans la forêt que l'on veut défricher, afin d'apaiser le mauvais mort.

[2] Je me souviens ainsi, lors de mon premier séjour dans un village phounoy, avoir voulu visiter le cimetière. Je croyais naïvement pouvoir le faire car, chez les Lao, les tombes des défunts se trouvent dans l'enceinte de la pagode et tout le monde peut y aller (les enfants jouent au foot au milieu des tombes, les chèvres, les buffles, les poules viennent picorer les restes d'offrandes). Dans le village de Thongpi, on m'avait dit « si tu n'as pas peur, tu peux y aller », ce qui était une façon polie de m'empêcher de m'y rendre. Je n'avais pas compris et m'y étais rendue. Tout le village avait ensuite été pris d'une grande peur et il avait fallu faire des offrandes pour apaiser les morts.

[3] H. Roux relevait qu'un deuxième bain était pris le lendemain de l'enterrement par la famille du mort ([1924] 1954 : 272) ; cela n'est plus fait de nos jours.

Schmé 6 maison

3. Les esprits dans la maison

J'ai évoqué, dans le chapitre 6, la complexité du devenir des morts, dont on a vu qu'en partie, ils rejoignaient la figure du Ciel, honoré lors de différentes cérémonies collectives. Il ne s'agit cependant pas d'une destination unique car le défunt, après sa mort, se « décompose », en quelque sorte, en plusieurs principes, localisés en différents endroits. Les âmes (*la*), au nombre de neuf (ou dix pour les femmes, qui ont en plus une âme des seins) se répartissent alors de la façon suivante : les âmes de la tête, des oreilles et des yeux restent dans la maison, les âmes des pieds, des mains et du dos demeurent au cimetière, tandis que les âmes du cœur, de la poitrine et de la bouche deviennent un oiseau blanc *kong khao ya* (assimilé à l'esprit du Ciel, *montha dat*). Selon H. Roux, ces dernières âmes se rendaient au paradis ou dans l'un des huit enfers, qu'il décrit avec force détails ([1924] 1954 : 260-261).

Aujourd'hui, ni le paradis, ni les enfers (les gens ne conçoivent en fait qu'un seul enfer) ne font l'objet de glose de la part des Phounoy ; le chemin que les âmes des Phounoy morts suivent pour se rendre au paradis (*müang savane*, L) est dit débuter après le village phounoy de Phoudoktjam, un village de la rive gauche qui est considéré, malgré le fait qu'il se situe à l'extrême est du district, être le village le plus occidental (car la mort est associée à l'ouest)[1]. Si les moines et certains *a:tja:n* évoquent l'idée de réincarnation, celle-ci est, en effet, fortement contestée par les villageois : « les moines nous disent qu'il y a une réincarnation, que si nous sommes de bonnes personnes, nous renaîtrons en Thaïlande ou en France, mais c'est faux ! Nous savons bien que les morts vont soit au paradis, soit en enfer », me disaient les anciens du village de Deunkila, dans la plaine de Boun Neua. Le paradis est très explicitement conçu comme le Ciel et, comme je l'indiquais plus haut, une partie des âmes des défunts est pensée comme s'agglomérant pour ne former qu'une seule entité, l'oiseau blanc, assimilé à l'esprit du Ciel.

---

[1] L'ensemble des Phounoy connaissent ce lieu ; dans la ville de Phongsaly, plusieurs personnes me le décrivirent : « quand on tue un buffle pour le défunt, les cris de l'animal retentissent à Phoudoktjam [situé à plus d'une journée de marche de là] » ; « Quand les branches des arbres tombent dans ce village, elles disparaissent par magie et le sol est beau et propre » ; « les branches des bambous ne vont que vers le bas alors qu'ailleurs elles poussent dans tous les sens », etc.

Voici pour le devenir des âmes du cœur, de la poitrine et de la bouche. Celles des pieds, des mains et du dos, qui demeurent dans le cimetière gardent, je le mentionnais, un pouvoir maléfique, durant deux mois.

Restent les âmes de la tête (*a tu la*), qui demeurent dans la maison, et qui sont couramment appelées *dat tu* ("tête de l'esprit") ou parfois *bamong dat* ("esprits du père et de la mère") ; je les appellerai désormais "esprits de la maison" ou "ancêtres". Il y a une trentaine d'années, ces ancêtres étaient honorés un peu avant les semailles. Dans certains villages situés à l'est du district, sur la rive droite, ces rites étaient effectués peu après celui que le *tjaotjam* réalisait au nord du village, en l'honneur de l'esprit tutélaire du village, appelé lui aussi "tête de l'esprit". Dans les villages du sud-ouest du district, où le *tjaotjam* ne conduisait que des rites exceptionnels, les rites pour les esprits de la maison étaient faits après les récoltes. Dans ces deux cas, ces rites étaient effectués d'une façon similaire : la cérémonie était faite dans la maison de chaque doyen de chaque lignage, où se trouvait l'autel principal aux ancêtres de son lignage. Un chien et un buffle (à défaut, me dirent certains villageois, on offrait un cochon « grand comme un buffle », qui était présenté comme buffle aux esprits) étaient sacrifiés à l'arrière de la maison, près du poteau central où avait été préalablement installé le panier des ancêtres destiné à recevoir les offrandes. On y déposait la tête des animaux sacrifiés, et les ancêtres étaient appelés par leur nom pour venir se nourrir. La viande était ensuite cuite et consommée par l'ensemble des membres du lignage ; les os, noircis au feu, étaient mis dans le panier et déposés au pied du poteau central, à l'intérieur de la maison. De nouvelles invitations étaient alors faites aux ancêtres afin qu'ils viennent consommer les os. Le panier était ensuite accroché au-dessus de la couche du doyen de lignage, et les membres les plus âgés de l'assistance procédaient à un rite d'invitation aux âmes de l'ensemble des membres du lignage, qui assistaient à la cérémonie. La protection des ancêtres était ainsi supposée s'étendre à l'ensemble des membres du lignage. Après cette cérémonie, les membres de chaque maisonnée – autre que celle du doyen – devaient effectuer un rite d'éloignement de l'infortune (*kê kro*), afin de piéger, à l'aide du plateau à neuf cases, les influences malignes qui se seraient introduites dans la maison.

Après la cérémonie annuelle effectuée dans la maison du chef de lignage, un deuxième rite était effectué dans le champ de ce dernier. Ce rite avait aussi pour finalité de rendre fertiles les champs de l'ensemble des membres du lignage. Le *maphê*, qui effectuait ce rituel, sollicitait de nouveau les ancêtres du lignage ainsi que l'esprit du riz, Apitchaba. Lorsque le riz récolté était mis dans le grenier – et après la

cérémonie faite par le *maphê* dans sa propre maison (que l'on a présenté dans le chapitre 6) – c'est de nouveau à cet esprit du riz que l'on devait faire le petit sacrifice d'un poulet ; le plateau d'offrandes déposé devant le grenier était ensuite porté devant le panier-autel situé à l'intérieur de la maison, afin que les ancêtres prennent leur part du sacrifice.

En dehors de ces deux rites, les esprits de la maison recevaient un sacrifice lors de tout changement dans la composition des membres de la maisonnée (naissance, mariage, décès) ou en cas de maladies (un désordre survenu dans la maisonnée nécessitant de réactualiser le pacte passé avec les esprits de la maison)[1]. Ces rites étaient identiques à celui effectué annuellement par le doyen de lignage, mais l'officiant principal en était le *maphê*.

4. L'évolution des cultes domestiques adressés aux ancêtres

Les Phounoy affirment aujourd'hui ne plus avoir d'esprits de la maison, mais « seulement des *thevada* » qui, localisées aux quatre coins de la maison, la protègent : « les morts, ajoute-t-on souvent, on ne les nourrit qu'à la pagode ». Pourtant, les esprits de la maison demeurent. En témoignent les autels, principaux et secondaires, qui s'héritent encore de frère aîné à cadet, puis aux fils aînés. En témoignent également les attaques répétées que ces esprits infligent aux membres de leur famille. Dans le chapitre précédent, nous avions vu qu'Ila fut alitée plusieurs semaines parce que l'esprit de sa mère était affamé et avait, de plus, pris ombrage de l'ouverture d'une porte de la maison sur la terrasse ; un rite fut réalisé chez Ounpeng, car les abeilles avaient fait leur nid sous les poutres de la maison, mécontentant les esprits de la maison. En témoignent enfin les difficultés que rencontrent les personnes âgées qui souhaitent s'établir chez une de leurs filles, lorsque qu'aucun de leur fils ne vit dans le village. En effet, un homme âgé ne peut aller vivre chez son gendre et sa fille car, si ses fils sont vivants, il ne peut transmettre les esprits de son autel à son gendre, et ne peut pas davantage installer son autel dans la maison du gendre qui a déjà son propre autel[2].

---

[1] On notera que l'esprit tutélaire du village (appelé, rappelons-le, du même nom que les esprits de la maison, "tête de l'esprit"), reçoit lui aussi un culte en cas de changement dans la communauté villageoise (départ, naissance, décès), et en cas de problèmes survenus dans le village (épidémies, incendies, etc.), qui nécessitent une refondation de ce dernier.

[2] Le gendre peut, en revanche, s'établir chez son beau-père à la condition qu'il renonce à rendre

Les esprits de la maison résident donc toujours dans la maison, mais ils n'y reçoivent plus de cultes réguliers comme autrefois[1] : ils sont maintenant nourris (*hangcha*, « ils mangent ») lors des cérémonies faites à la pagode, et ne font l'objet d'un sacrifice dans la maison que si le diagnostic du devin leur attribue les malheurs qui ont frappé ses habitants. La localisation de leurs autels dans l'espace de la maison a également évolué. Autrefois, *thevada* et esprits de la maison étaient situés à des endroits distincts : la petite étagère qui servait d'autel aux *thevada,* où l'on déposait fleurs et bougies lors des jours chômés, se trouvait dans un coin de la pièce principale ; l'autel des esprits de la maison ((*khaobakaya*) était, quant à lui, placé à l'intérieur de la chambre des maîtres de maison[2]. Aujourd'hui, l'autel des ancêtres n'est plus un panier mais une étagère en bois, accrochée à l'intérieur des chambres lorsqu'il s'agit de l'autel principal (détenu par le doyen du lignage), et dans la pièce principale lorsqu'il s'agit des autels secondaires (ceux des autres membres du lignage). Dans ce dernier cas, *thevada* et ancêtres sont donc nourris au même endroit. De plus, les ancêtres ne reçoivent plus de nourriture carnée mais, à l'instar des *thevada*, un peu de riz, déposé chaque matin par le maître de maison.

Les ancêtres nourris dans les autels sont différents s'il s'agit d'un autel principal ou d'un autel secondaire. Dans l'autel principal (*dat tu*, "tête de l'esprit"), sont nourris le père et la mère du doyen de lignage, éventuellement ses frères morts sans descendance après l'âge de dix ans, ainsi que les fils de ses sœurs non mariées. Les filles, les sœurs célibataires et l'épouse de ce dernier sont nourries durant un an, dans un bambou placé à l'extérieur de la maison, sur la terrasse ; le bambou est ensuite jeté dans la forêt. Dans le cas où le maître de maison ne se remarie pas, le bambou destiné à nourrir sa défunte épouse est alors placé sur l'autel de son fils aîné, qui est

---

un culte à ses propres ancêtres, et que son propre père conserve l'autel des ancêtres. Il devra alors honorer désormais les ancêtres de son beau-père.

[1] Chez les Laopan, qui ne sont pas bouddhistes, les esprits de la maison font toujours l'objet d'un culte régulier, peu avant les semailles. Le rite est fait par le maître de maison.

[2] Il s'agirait d'une disposition similaire à celui que l'on trouve aujourd'hui chez les Taï Lü. L'autel aux *thevada* (où les gens accrochent parfois certaines images de moines réputés, lü des anciens Sipsong Panna, ou birmans), se trouve dans la pièce principale, accroché à un mur, opposé à l'autel des ancêtres (*phi pho: mê:*) qui se trouve à l'intérieur de la chambre des maîtres de maison, contre le "premier poteau" (*sao tjeng*), et ces ancêtres n'étaient nourris que lorsque des membres de la famille étaient malades. On retrouve un agencement assez semblable chez les Issan, à la différence que l'autel situé dans la chambre des parents n'est pas celui des ancêtres mais un autel au Bouddha (Tambiah, 1970 : 20).

donc un autel secondaire. Les ancêtres nourris dans l'autel secondaire du fils aîné sont les esprits de ses parents défunts, et parfois de ses grands-parents paternels – si l'un des frères de son grand-père est encore vivant et détient l'autel principal ; ils sont appelés *yum dat*, "esprit de la maison". Ses frères cadets ne nourriront, dans leur autel, que l'esprit de leur épouse – si celle-ci décède et qu'ils ne se remarient pas – et de leurs enfants. A la mort du doyen du lignage et de ses frères, les autels secondaires de leurs fils aînés deviennent des autels principaux, et les esprits des grands-parents qui, éventuellement, y résidaient, ne sont plus appelés pour être nourris. La cérémonie qui marque ce changement – et l'éclatement de l'ancien lignage – est celle des funérailles du dernier des membres de la fratrie à détenir l'autel principal. Les maîtres de maison chez lesquels se trouve désormais un autel principal effectuent alors – à l'exception de la maison du dernier doyen défunt – un rite d'éloignement de l'infortune. Exceptionnellement, certains ancêtres lointains demeurent présents dans les autels de leurs descendants à travers des objets chargés de pouvoir, tels que les "livres de la terre", ou des sabres, des cymbales et des fanions que reçurent les Panya. Les âmes de la tête (*a tu la*) de l'ensemble des individus qui possédèrent ces objets sont ainsi considérées comme étant toujours nourris dans l'autel, quelle que soit la profondeur généalogique les liant au détenteur de l'autel.

Récapitulons notre propos. Les ancêtres recevaient autrefois un culte régulier, qui était lié à la fertilité des récoltes : peu avant les semailles, ils étaient honorés par des sacrifices d'animaux, à l'extérieur, puis à l'intérieur de la maison, puis ils étaient à nouveau nourris au moment des semailles, dans le champ du doyen de lignage. Dans les villages où le *tjaotjam* était puissant (cf. Chapitre 6), le rite adressé aux ancêtres par chaque maisonnée était réalisé après celui effectué par le *tjaotjam* pour l'esprit tutélaire du village. De la même façon que ce dernier honorait « la tête de l'esprit », autrefois considérée comme son propre ancêtre et fondateur du village, chaque maisonnée rendait un culte à « la tête de l'esprit », l'ancêtre de son lignage. Après que, dans les années 1960, les soldats aient brûlé, sur l'injonction de moines, les autels aux ancêtres, ces cultes familiaux ont disparu. L'action de ces moines s'inscrivait en effet dans leur processus de bouddhisation de l'espace du village, et les ancêtres, selon eux, devaient donc en être évacués et ne recevoir d'offrandes qu'à l'occasion de certaines cérémonies bouddhiques.

Le relatif "succès" qu'eut cette opération tient, à mon avis, à deux éléments. D'une part, le processus qui conduisait les ancêtres à être écartés des rituels avait été enclenché bien avant les purges, et avait alors concerné les cultes adressés par le *tjaotjam* à l'esprit tutélaire du village (voir chapitre 6). Ce dernier avait vu sa fonction s'affaiblir et l'esprit qu'il honorait, c'est-à-dire ses ancêtres, se transformer en un esprit impersonnel du lieu. La destruction des autels des maisonnées venait donc entériner la disparition progressive des ancêtres des cultes non bouddhiques, en même temps qu'elle semblait signifier la rupture définitive du lien entre les ancêtres et la fertilité. D'autre part, tout comme on décelait l'empreinte des ancêtres dans les cultes territoriaux à travers leur association aux esprits du Ciel et de la Terre, on retrouve la présence des ancêtres sont demeurés présents dans la maison, notamment grâce à leur association aux *thevada*. Les Phounoy n'ont donc pas fait disparaître les ancêtres de l'espace de la maison, mais les ont bouddhisés *via* la substitution de certains éléments de leur autel et de leur culte par d'autres : du panier des ancêtres à l'étagère en bois des *thevada*, et des offrandes de la viande du sacrifice aux offrandes de riz, de fleurs et de bougies. En dépit de l'action des moines, les ancêtres sont donc demeurés, quoique sous une autre forme, dans l'espace de la maison – et donc du village.

Ce processus de bouddhisation des ancêtres se double d'un autre phénomène, relativement récent, qui est l'intégration de certains mauvais morts lors des cérémonies bouddhiques. En théorie, les mauvais morts sont enterrés dans un cimetière à part et font l'objet d'un rite destiné à couper tout lien entre ces mauvais morts et les vivants, notamment leurs parents proches. Cependant, depuis quelques années, une fois ces rites effectués, les individus dont la mort violente est survenue dans le village ont droit à une cérémonie presque identique à celle réalisée pour les morts ordinaires. Cette cérémonie a lieu lors des célébrations du nouvel an.

Ainsi, le premier jour de la cérémonie du nouvel an 2002, deux maisonnettes (*phasa:t*, L) furent confectionnées : l'une pour une femme qui s'était suicidée quelques mois plus tôt, l'autre pour une fillette mortellement blessée par la décharge d'un fusil avec lequel elle jouait. Dans et autour des maisonnettes, rien de ce que l'on offre ordinairement aux morts "normaux" ne manquait : ni la nourriture, ni l'oiseau en bois juché sur son mât et destiné à emporter le défunt. Les familles des deux défuntes étaient présentes et le moine lisait les prières destinées aux trépassées. La cérémonie ne se tenait certes pas dans le temple, ni même dans la pagode, mais à proximité, et un fil de coton reliait les deux mâts adressés aux mortes au toit du

temple : « cela veut dire que le Bouddha autorise la cérémonie, qu'il la supervise » m'assura le moine. En bref, l'ensemble de cette cérémonie semblait avoir pour but d'honorer ces mauvais morts comme s'il s'était agi de bons morts, ce que me confirmèrent mes interlocuteurs : « autrefois, on ne pouvait pas faire cela. Un mauvais mort était un mauvais mort. Mais aujourd'hui, ce n'est pas si grave ; les mauvais morts qui sont décédés dans le village ne sont pas si dangereux, et on peut leur faire le même rituel que pour les autres. Les familles ont trop de peine de savoir leurs proches condamnés à errer. Alors, par cette cérémonie, on en fait de bons morts ».

Plusieurs lectures de ces cérémonies sont possibles. Pour R. Hamayon[1], la "récupération" des mauvais morts se produirait souvent chez des petits groupes, démographiquement peu importants ; " l'intérêt" de réintégrer les mauvais morts et d'en faire de bons morts serait alors que ces derniers renaissent dans le groupe. Cette proposition corrobore le fait que cette intégration des mauvais morts va de paire avec un dépeuplement important de la zone ; les Phounoy effectueraient ces rites nouveaux afin de "récupérer" les âmes des mauvais morts, les ancêtres venant à manquer. Ce ne sont pas, toutefois, l'ensemble des mauvais morts qui sont réintégrés parmi les ancêtres, mais uniquement ceux morts *dans* le village[2]. On peut donc aussi voir, dans ce fait, un indice supplémentaire de la pacification du lieu et de ses composantes, placés sous le signe du bouddhisme. Enfin, réintégrer les mauvais morts, c'est également le signe que les ancêtres sont nécessaires à la reproduction du groupe, non pas tant par leur réincarnation au sein de la communauté[3], mais surtout *via* l'obtention de la fertilité que dispensent les ancêtres. C'est cette lecture du culte aux ancêtres comme étant toujours lié à l'obtention de la fertilité que j'étayerai dans les développements qui suivent.

---

[1] Communication orale, 3e workshop du programme *Dynamiques de l'identité et de l'ethnicité en Asie du Sud-Est et en Chine du Sud*, IRSEA-CNRS Université de Provence, Journées des 18-19 décembre 2004, « Présence et usage de l'autre dans l'imaginaire religieux ».

[2] Un individu mortellement blessé en forêt et venant à décéder dans le village n'aura pas droit à une cérémonie telle que celle que j'ai évoquée.

[3] Comme nous l'avons vu, l'idée même de réincarnation, très présente dans le bouddhisme du Theravada, reste assez étrangère aux Phounoy.

III. CALENDRIER ET CEREMONIES BOUDDHIQUES

Aujourd'hui, la relation des Phounoy aux esprits de leur maison semble être réduite au fait de les nourrir d'un peu de riz, tous les 15ème jours des lunes montante et descendante. Apparemment écartés du cycle agricole depuis l'arrêt des cultes réguliers qui leur étaient adressés au moment des semailles, ont-ils perdu pour autant tout impact sur l'extérieur et la fertilité des champs ?

La description minutieuse des célébrations du nouvel an lao, qui est considérée par les Phounoy comme étant la fête la plus importante de l'année, montrera les facettes multiples d'une cérémonie qui, au début du siècle, était pourtant de moindre importance dans le cycle des cérémonies bouddhiques. En nous penchant sur cette fête du nouvel an, on verra que cette dernière est étroitement liée au calendrier agricole, et qu'elle reprend par ailleurs certaines caractéristiques de l'ancien culte à l'esprit tutélaire du village. Tous ces aspects forment indiscutablement pour les Phounoy la même fête ; cependant, pour la clarté de l'exposé, je tenterai de les dissocier, en distinguant, d'une part, la fête bouddhique où de nombreuses offrandes sont offertes au Bouddha et aux ancêtres, d'autre part, la fête du renouveau où l'on sollicite les esprits protecteurs afin d'obtenir la prospérité pour les hommes et la fertilité des bêtes et des champs. Mais avant de décrire ces célébrations du nouvel an, je présenterai brièvement comment se déroulaient les cérémonies bouddhiques avant les années 1960, en sorte de comprendre selon quelle logique les cérémonies contemporaines se sont constituées.

1. Les célébrations bouddhiques avant les années 1960

Qui connaît les Phounoy aujourd'hui ne peut être que frappé, à la lecture des pages que H. Roux leur consacrait, par le décalage existant entre la manière dont les Phounoy célébraient les cérémonies bouddhiques au début du siècle et maintenant. H. Roux relevait l'existence de quatre cérémonies (*bun*, L) : le nouvel an lao (Pimay, célébré au 5e mois lao, soit en avril[1]), l'entrée et la sortie du carême bouddhique (Khao Phansa et Ok Phansa, respectivement en juillet et en octobre), et une fête

[1] Le premier mois lunaire correspond au mois de décembre n'aurait pas été jugé un mois auspicieux pour faire commencer la nouvelle année. Sur les raisons ayant poussé les astrologues à choisir le 5e mois, voir P. S. Nginn (1967 :8-9).

célébrée en octobre, qu'il qualifiait de « fête la plus importante de l'année » ([1924] 1954 : 278). Cette dernière n'est pas nommée, mais la description que H. Roux en donne permet de l'identifier comme étant Khao Salak. L'ordre d'importance que les Phounoy attribuaient à ces célébrations était alors le même que celui que leurs voisins taï lü donnaient et donnent toujours à ces festivités. Pour ces derniers, Khao Salak est la fête la plus importante de l'année, la « fête des récoltes, lorsque l'on a de tout et que l'on peut offrir le fruit de notre travail aux morts et aux vivants », expliquent-ils. C'était notamment à ce moment-là que des maisons miniatures (*phasa:t*, L)[1] étaient construites pour les ancêtres et apportées à la pagode. Tout comme pour les Lü, la cérémonie du nouvel an revêtait alors pour les Phounoy une moindre importance au regard de celle de Khao Salak[2]. Les deux cérémonies, l'une faite au moment des semailles, l'autre au moment des récoltes, sont d'ailleurs aujourd'hui présentées comme ayant été très différentes : « Le nouvel an, c'était une célébration pour les vivants ; Khao Salak était pour les morts », me résumait ainsi l'*a:tja:n* de la ville de Phongsaly. D'autres anciens me tinrent des propos similaires, insistant sur le fait que la fête de Khao Salak était destinée à nourrir les défunts, alors que le moment le plus important des célébrations du nouvel an consistait à rendre hommage (*hét soma*, L) aux anciens, au chef du village, ainsi qu'aux Maîtres de la Terre et aux Panya.

Aujourd'hui, le nombre de fêtes bouddhiques célébrées par les Phounoy, les finalités et l'ordre d'importance qu'ils leur attribuent ont changé. Les célébrations du nouvel an ont progressivement supplanté, par leur importance, la fête de Khao Salak, et se sont enrichies de nouvelles séquences rituelles : de plus, une des cérémonies bouddhiques lao que les Phounoy et les Lü ne célébraient pas, Boun Khao Padapdin (en juillet), a été, depuis les années 1960, progressivement adoptée par les Phounoy. On peut donner plusieurs explications à ces changements. Il y a, tout d'abord, l'influence des migrants, qui reviennent généralement dans leur village d'origine lors

---

[1] Du pali, *prasada* « offrande, faveur faite à une divinité » et qui, (par extension ?) désigne un stupa (*that*), reproduisant le cosmos et assimilé au mont Méru (Mus, 1978 : 355). Chez les Lao, le Prasat est une construction en forme de petit temple qui est utilisé pour présenter les offrandes aux moines (Zago, 1972 : 98, 295).

[2] C'est d'ailleurs toujours le cas pour les Taï Lü ; dans les villages lü de Xiengpi et Xiengfa (district de Boun Neua), des anciens m'affirmèrent que le nouvel an lao était d'introduction récente et qu'autrefois, le nouvel an était célébré, non en avril, mais au mois de novembre, après que le riz avait été rentré dans les greniers (et à peu près au moment où, de leur côté, les Phounoy célébraient la fête des toupies chez le *maphê*).

des mariages, parfois des enterrements, et pour la célébration de certaines cérémonies (surtout celles dédiées à leurs défunts parents). Certains vivent en milieu lao, dans les chefs-lieux d'autres provinces et, lors de leurs séjours dans leur village d'origine, ils enseignent avec fierté la manière qu'ont les Lao de réaliser ces cérémonies bouddhiques. De plus, la plupart de ces migrants sont fonctionnaires et ne peuvent plus revenir lors de la cérémonie de Khao Salak car, du fait que cette fête n'est pas très importante pour les Lao, ils n'ont pas de congés à cette époque), alors que les célébrations du nouvel an prennent, dans l'ensemble du pays, des allures de fête nationale. Durant une semaine, parfois plus, les administrations ferment et les bus se remplissent de fonctionnaires qui partent rejoindre leur famille pour les célébrations. Les Phounoy reconnaissent d'ailleurs eux-mêmes qu'il s'agit là d'une des raisons justifiant que les célébrations du nouvel an soient devenues, aux dépens de Khao Salak, la fête lors de laquelle les ancêtres sont maintenant honorés.

On ne doit pas non plus sous-estimer l'impact des opérations de purge menées par des membres de la communauté monastique (émanant de la capitale et auréolés, à ce titre, d'un certain prestige), sur ces transformations religieuses. Et de fait, les Phounoy se disent aujourd'hui fiers de posséder des pratiques bouddhiques, qu'ils présentent comme étant identiques à celles des Lao, la population majoritaire du pays. Enfin, on rappellera que ces campagnes de purification ont notamment porté sur l'expulsion des ancêtres et la suppression des cultes réguliers conduits par le *tjaotjam* et le *maphê* ; mon hypothèse est que la transformation et l'ajout de nouvelles séquences rituelles au culte bouddhique résultent d'une part, de l'intégration, des figures ancestrales – autrefois nourries régulièrement dans les maisons – et, d'autre part, de la prise en compte des finalités des anciens cultes collectifs, c'est-à-dire l'obtention de la fertilité des champs et de la fécondité des hommes.

2. Les célébrations du nouvel an : renouveler un pacte pour l'obtention de la prospérité

Le cycle des cérémonies bouddhiques commence avec les célébrations du nouvel an qui, dans la plupart des villages phounoy, ont lieu juste avant les semailles, c'est-à-dire, selon les villages et les années, entre le début du mois d'avril et la mi-mai. Vient

ensuite Khao Phansa, l'entrée du carême bouddhique, qui est fêtée lors de la pleine lune du neuvième mois (c'est-à-dire en juillet). Au mois d'août, a lieu la célébration de Khao Padapdin (la "fête des paquets de riz qui ornent la terre") ; en septembre, c'est Khao Salak, la "fête du riz tiré au sort" et, enfin, le carême bouddhique s'achève en octobre avec la clôture du carême, Phansa[1].

Ces cérémonies revêtent un sens différent, pour les Lao et pour les Phounoy. Chez les Lao, le nouvel an, *Pimay* (qui, dans les années 1960, n'était pas même mentionné par G. Condominas (1968) dans son étude sur le bouddhisme en milieu rural lao), consiste en des aspersions d'eau lustrale des statues du Bouddha par les villageois afin que l'année nouvelle leur soit favorable (Nginn, 1967 : 12), en une purification des maisons, et en diverses réjouissances[2]. Le carême bouddhique, qui débute avec la célébration de la clôture du carême, concerne avant tout les moines, pour lesquels il s'agit « d'une période importante de méditation et de recueillement au cours de laquelle les règles d'austérité sont observées avec encore plus de rigueur qu'à l'ordinaire » (Condominas, [1968] 1998 : 54)[3]. Khao Padapdin et Khao Salak sont, dans la littérature consacrée à ce sujet, brièvement décrites comme étant des fêtes destinées aux morts[4]. Quant à la sortie du carême, elle est conçue comme l'occasion pour les moines de confesser leurs fautes, et le moment où les fidèles offrent à ces

---

[1] L'origine de ce terme n'est pas évidente et les interprétations que l'on en donne varient selon les auteurs. Pour P. S. Nginn (1967 : 33) et G. Condominas ([1968] 1998 : 54), le terme *vatsa* que l'on retrouve dans *Khao vatsa* et *Ok vatsa* viendrait du pali *vassa* et signifierait "pluie". *Ok vatsa* signifierait ainsi "la sortie des pluies", soit la fin de la période de mousson. Chez les Taï Lü, les termes *haowasa* et *aowasa* signifieraient respectivement "fermeture de la porte" et "ouverture de la porte" et, par extension, "entrer dans la pagode" et "sortir de la pagode" (Tan, 1990 : 311, note 21).

[2] Dans les capitales des anciennes principautés telles que Luang Prabang, ou Bassak, les célébrations du nouvel an faisaient intervenir d'autres séquences rituelles, telles que la fondation du territoire ainsi qu'une régénération du temps liée à un rituel de purification (Archaimbault, 1973*b* pour Luang Prabang, 1971 pour Bassak) ; à Luang Prabang notamment, avaient également lieu l'aspersion de la statue du Bouddha nommée Phra Bang et la danse des masques des ancêtres fondateurs (Archaimbault 1973*b* : notes 36 et 46, pp. 48-49 et pp. 49-53 ; Méridat, 1943 : 112-117). Chez les Lao Issan, S. J. Tambiah relève qu'à l'occasion du nouvel an, les moines récitent certaines prières afin d'apporter des mérites aux défunts (1970 : 154).

[3] Voir aussi Zago, 1972 : 312-315 ; Tambiah, 1970 : 154-156.

[4] Nginn, 1967 : 32 ; Zago, 1972 : 315-318 ; Tambiah, 1970 : 156. On notera que chez les Lao Issan, S. J. Tambiah ne relève aucune fête s'apparentant à celle de Khao Padapdin.

derniers des effets d'habillement[1]. On notera enfin l'absence, chez les Phounoy, de deux cérémonies qui revêtent pourtant chez les Lao une grande importance : Boun Phavet et Boun Kathin[2].

Pour les Phounoy, l'ensemble des cérémonies bouddhiques sont destinées aux ancêtres. On s'intéressera au nouvel an, qui est pensé comme étant la plus importante, parce qu'il est l'occasion des secondes funérailles des défunts. En effet, tout défunt enterré dans le cimetière (excepté les enfants de moins de dix ans) doit recevoir des secondes funérailles à la pagode. Le coût très élevé des célébrations du nouvel an fait que les proches parents du défunt peuvent parfois attendre plusieurs années avant de pouvoir la réaliser[3]. Les familles les plus pauvres ne se hasardent pas à réaliser cette cérémonie à l'occasion du nouvel an, et préfèrent le faire lors de Boun Khao Salak qui, on l'a vu, était autrefois la fête lors de laquelle ce type d'offrandes était réalisé. La fête est, en effet, moins fastueuse, ce qui leur permet d'échapper à la honte de présenter des maisons miniatures moins somptueuses que celles de leurs voisins ou parents : « si on offre une maison au mort lors du nouvel an et qu'elle est petite, peu ornée, et que l'on n'a pas assez de viande pour nourrir les voisins, on perdra la face (*beuka pio lavia*), et le mort sera mécontent », m'expliquèrent des anciens du village. Dans d'autres cas, plus rares, la cérémonie peut être réalisée du vivant d'un individu par ses enfants ; ce dernier retrouvera alors à sa mort les offrandes qui lui avaient été adressées à cette occasion. Ceux qui organisent de telles cérémonies sont, le plus souvent, des enfants immigrés dans d'autres provinces qui ne reviennent plus dans leur village d'origine (ou une fois tous les quatre ou cinq ans) et qui, lorsqu'ils ont les moyens matériels et le temps disponible, en profitent pour faire cette

---

[1] Nginn, 1967 : 34 ; Zago, 1972 : 319 ; Tambiah, 1970 : 157.

[2] La cérémonie du Phavet consiste essentiellement en la lecture de la vie du Pha Vet, le prince Vessantara qui fut une précédente incarnation du Bouddha ; sur la cérémonie du Phavet, se référer notamment à Condominas, [1968] 1998 : 77-86 ; Nginn, 1967 : 18-27 ; Tambiah, 1970 : 160-168 : Zago, 1972 : 290-297 et Formoso, 1992. Boun Kathin est l'occasion, pour un particulier ou une collectivité, d'offrir à un, ou plusieurs moines, un trousseau complet. Sur Boun Kathin, se référer à Condominas, [1968] 1998 : 75, 77 ; Tambiah, 1970 : 157-160 et Zago, 1972 : 323-326.

[3] Un buffle ou plusieurs cochons doivent être tués (la viande servira d'offrande sur les plateaux déposés à la pagode, de paiement pour les personnes ayant aidé aux préparatifs, et à régaler les villageois qui viendront visiter les membres de la famille du défunt) ; de nombreux éléments qui composent la maison miniature sont achetés (dont un peu d'or, le "cœur", *uli*, du défunt). De ce fait, l'investissement pour une telle cérémonie peut atteindre quatre à cinq millions de kips (soit presque le prix de deux buffles).

cérémonie. Lorsque les parents décèderont, leurs enfants n'auront alors pas à la refaire, ni même à se rendre à l'enterrement. D'autres proches pourront éventuellement leur adresser de menues offrandes lors du nouvel an, mais ils se contenteront alors de faire une miniature de grenier à riz.

La cérémonie bouddhique : honorer le Bouddha et les ancêtres

Les célébrations du nouvel an se résument essentiellement en des offrandes aux ancêtres. Cette importance donnée aux ancêtres est d'autant plus significative que la fête a lieu au moment des semailles qui, rappelons-le, exigeait autrefois un rituel adressé aux ancêtres. Contrairement aux Lao qui célèbrent invariablement le nouvel an le 13 avril, chez les Phounoy, l'époque de sa célébration varie selon les villages, sans que leurs habitants n'en donnent de justifications. On notera toutefois que l'échelonnement des dates selon les villages correspond à l'ordre supposé de création de chacun de ces villages : au sein de chaque ancien domaine, le village considéré comme le plus ancien, le village-souche, est ainsi le premier à célébrer le nouvel an ; le deuxième à effectuer la cérémonie est le premier village à avoir été fondé à partir du village-souche, etc.[1]. De toute façon, cette célébration est toujours précédée ou suivie des semailles : si la terre est considérée comme "chaude" (*ang lang*), c'est-à-dire que les premières pluies ne sont pas encore tombées après la mise à feu des essarts, la cérémonie aura lieu après les semailles ou, si on estime que la terre est "froide" (*ang tcho*), la cérémonie aura alors lieu avant.

Dans le village de Thongpi (village souche de l'ancien domaine des Lawa), où les célébrations du nouvel an ont été observées, les cérémonies du nouvel an débutent invariablement le 13 avril. Cette fête, longue et complexe, dure trois jours : quelle que soit la date à laquelle elle est réalisée, le premier jour est le dernier jour de l'année (*mù: sangkhan pay*, L) ; le deuxième jour (*mù: nao*, L) est un jour intermédiaire (il peut y avoir, selon les années, deux jours intermédiaires); le troisième jour est le premier de la nouvelle année (*mù: sangkhan khùn*, L).

Le dernier jour de l'année, les maisonnées qui ont décidé de rendre hommage à leurs ancêtres préparent donc des maisons miniatures (que j'appellerai

[1] Pourrait-on alors supposer que, tout comme autrefois le descendant du clan fondateur d'un village était le premier à effectuer les semailles, le village considéré comme aîné initiait les semailles, suivi ensuite des villages cadets situés dans son domaine ?

"maisonnettes"), qu'elles confectionnent et apportent à la pagode (*cf.* photo 11). Ces maisonnettes sont suffisamment spacieuses pour qu'un homme puisse s'y tenir assis. Le moine ou l'*a:tja:n*, qui récitera les prières pour les morts, prendra place à l'intérieur. Faites de bambou, les maisonnettes sont bâties sur de minuscules pilotis, entourées d'une petite plate-forme (qui figure le jardin) et fermées par une barrière. A l'intérieur, les familles y ont mis tout ce que le mort peut désirer : une natte, un matelas, un oreiller, des tissus et des bobines de fils de couleur pour que le mort puisse coudre et se confectionner des vêtements ; devant la porte, sont déposés un panier à riz, une marmite et une bouilloire ainsi qu'un trépied pour le foyer. A l'extérieur, dans le "jardin", sont posées deux petites répliques de greniers à riz, l'un contenant du paddy, l'autre du riz décortiqué ainsi qu'une plante (*tun*) qui est une « plante de fraîcheur[1] », destinée à être mangée par le mort. Aux barrières qui entourent la maisonnette sont accrochés des fruits, des légumes et des sucreries, des sacs chargés de tissus et de bonbons. A l'entrée de la maisonnette, peuvent aussi être plantés des éventails, identiques à ceux que l'on offre aux moines. Les maisonnettes comportent trois ou quatre toits superposés (trois pour les vivants, quatre pour les morts), le tout surmonté d'un parasol. Sont enfin dressés des drapeaux (*sao thung*, L) dans lesquels sont piqués de nombreux billets de banque, ainsi que des bâtons (*um tjêk*) composés de trois bandes de tissu superposées ; ceux-ci seront "imprégnés" des prières récitées que l'ondulation des tissus est censée, ensuite, renvoyer au mort[2]. Dans l'enceinte de la maison, sont déposés de petits troncs de bananier, dans lesquels sont piquées des fleurs de cire (*khan tham*, L) : chaque tronc correspond à une prière qui sera récitée par le moine, par un novice ou par l'*a:tja:n*. La prière achevée, le tronc sera retiré de la maison et le récitant recevra, pour son service, un petit tissu contenant quelques graines de riz et une somme d'argent.

Parallèlement à l'installation des maisonnettes dans la pagode, plusieurs anciens s'occupent des préparatifs relatifs aux statues du Bouddha[3] que l'on va "descendre"

---

[1] Cette plante est utilisée pour les rituels destinés à refroidir la terre lors d'incendies accidentels dans les champs et lors des rites d'éloignement de l'infortune ; elle marque en quelque sorte, le renouveau : celui du patient qui renaît après la cure ; celui du champ qui retrouve un état normal. On notera la présence d'une « plante magique de fraîcheur » chez les Mnong gar, qui est utilisée lors de la fondation d'un nouveau site villageois (Condominas, 1980*d* : 421).

[2] Selon le moine, ces bâtons représenteraient les parasols (?) du Bouddha.

[3] Parmi ces statues, se trouvait une statuette en porcelaine de facture chinoise récente, représentant une déesse que l'on m'a désigné par le nom de Tjao Ma Kuanin. Les villageois

(*ao phatjao lum*, L) de la pagode. Un pavillon en bois sur pilotis, ordinairement conservé dans un coin de la pagode, est installé à l'extérieur ; on le surmonte d'un grand naga en bois peint[1]. La cour de la pagode se remplit peu à peu d'une foule composée de vieilles femmes, d'hommes âgés et des personnes qui offrent une maisonnette. Les statues du Bouddha sont alors déposées dans la cour et aspergées d'eau. Les hommes tirent alors quelques coups de feu pour éloigner les esprits malveillants. L'*a:tja:n*, suivi de l'assemblée masculine, tourne ensuite trois fois autour des statues en les aspergeant d'eau ; les hommes l'imitent, puis les femmes. Celles-ci aspergent alors les tambours, puis rentrent dans le temple, et aspergent les quatre coins de la pièce. Les hommes jettent de l'eau en direction du village, puis aspergent la maison des moines.

Les statues sont ensuite placée dans le pavillon et, de nouveau, on les arrose en faisant d'abord couler l'eau sur le Naga qui les surplombe (*cf.* photo 10). Les participants se rendent alors à différents endroits : au banian (*sili*) situé en dehors de la pagode, à l'entrée du bosquet sacré, aux autels des *thevada* qui sont situés aux quatre coins de l'enceinte de la pagode, à la maison des moines, et aux tambours ; chacun de ces lieux sont également aspergés d'eau. Le soir (et le lendemain), chacune des maisonnées qui a déposé une maisonnette à la pagode, organise à tour de rôle un repas auquel tous les villageois sont conviés (dans les faits, un représentant par maison s'y rend).

Le lendemain est le jour des prières pour les morts. L'après-midi, tout le monde se rend à la pagode. Les villageois déposent bougies et fleurs devant l'autel du Bouddha, puis devant les statues dressées dans la cour, devant les autels des *thevada*, la maison des moines et le banian. Puis, ils s'installent comme ils peuvent dans la pagode bondée. Le moine, les novices et l'*a:tja:n* mettent en ordre les livres qui vont être lus. Sur un signe des religieux, certaines familles lancent de l'eau sur les maisonnettes dédiées aux morts ; c'est le début de la cérémonie. Les villageois crient en cœur « saa,

---

considéraient celle-ci comme ayant des pouvoirs supérieurs à ceux des statues du Bouddha, sans qu'elle fasse cependant l'objet d'un traitement particulier.

[1] Le Naga, figure très répandue dans le bouddhisme theravada, est un serpent, maître des mondes chtoniens, mais qui est aussi dit résider dans le ciel, d'où il permettrait l'obtention de la pluie. Dans les histoires relatives à la vie du Bouddha, le Naga protège le Bouddha en l'abritant du déluge que le démon Mara lance afin de tenter de le détruire (Wright, 1992 ; Tambiah, 1970 : 169-175 ; sur les rites pour l'obtention de la pluie et le rôle du Naga, Archaimbault, 1968).

saa »[1] en jetant du riz sur les religieux. Le moine récite le *Vandana*, puis le *Ti-Sarana*, qui sont répétés par les villageois[2] ; puis les récitants (moine, novice, *a:tja:n*) entrent chacun dans une des maisonnettes pour commencer les prières. Le rythme des récitations variant selon la connaissance des écritures de chacun, les prières se transforment rapidement en un bruit confus et indistinct. Sur un portant en métal, les villageois disposent des fils de coton que l'on brûle (*pa dip*). Avant chaque prière, on recommencera cette opération destinée à informer les *thevada* de la pagode du début de la récitation. Après chaque prière, l'assemblée jette du riz sur la maisonnette en criant « saa, saa », et le récitant reçoit du propriétaire de la maisonnette une petite somme d'argent, piquée sur des baguettes (*cf.* photo 22). Les récitants changent régulièrement de maisonnettes. Dans certaines, les prières sont finies avant les autres, car cela dépend du nombre de livres que le propriétaire veut (et peut, puisqu'il s'agit de donner une certaine somme pour chaque prière) adresser au défunt. Les prières vont durer jusqu'à la nuit tombée.

Le troisième jour est le jour de l'année nouvelle. Il s'agit de laver, repeindre puis de rentrer les statues du Bouddha dans la pagode (*ao phatjao khùn*, L, littéralement "élever le Bouddha", mais on m'a aussi décrit cette opération comme étant celle où « le Bouddha est mort et est né à nouveau »). L'*a:tja:n* récite une prière invitant le Bouddha à bénir l'année nouvelle, l'engageant à admirer le renouveau de la nature (représentée en l'occurrence, par des branchages que l'on a planté tout autour des statues et qui figurent des arbres), tandis que les hommes répètent ses paroles. Des drapeaux (*sao tung*, L) sont érigés sur de petits stupa en terre à neuf étages (lesquels sont couverts de pousses de bambou), bâtis dans l'enceinte de la pagode ; reliés par un fil de coton à la pagode, les drapeaux sont destinés aux défunts auxquels on a fait les offrandes de maisonnettes. Ils comportent, à leur base, de nombreux portants en tissu, une plate-forme en bambou dans laquelle de la nourriture (riz, alcool, friandises) est déposée. Le tissu qui retombe depuis le sommet permettra aux défunts, à l'instar du Bouddha, de « monter » au ciel, en utilisant le drapeau comme

---

[1] Ce cri serait une abréviation de *sa:tu*, "moine", et, m'a-t-on dit, signifierait, par extension, "bien" ou "bon", en hommage et en guise d'encouragements aux religieux qui vont commencer les prières.

[2] Il s'agit de deux prières en pali. Le *Vandana* est la prière de salutations au Bouddha par laquelle toutes les cérémonies bouddhiques commencent. Le *Ti-Sarana* est une récitation énonçant l'inscription quotidienne des bouddhistes dans les "Trois Joyaux" (le Bouddha, le Dhamma et le Sangha).

une échelle et en prenant pour monture l'oiseau (*hona*) ou le dragon (*nat*) en bois qui trônent au sommet des drapeaux. Parallèlement à l'érection des drapeaux, l'ensemble des villageois vont nourrir leurs défunts : les femmes de chaque maisonnée apportent des plateaux d'offrandes (*ha peun*) qu'elles présentent d'abord aux statues du Bouddha, puis au banian, et enfin aux autels des *thevada*, devant lesquels elles allument des bougies. Elles déposent ensuite ces plateaux près de l'autel du Bouddha, dans la pagode. Sur chaque plateau, se trouve un morceau de papier où est écrit en lao : « les esprits de la maison de Untel sont... » suivi des noms des différents défunts de chaque maison. L'*a:tja:n* (et non plus les moines) lira alors les noms inscrits sur chaque papier et récitera des prières pour les morts ; cette cérémonie durera plusieurs heures.

Les statues du Bouddha sont ensuite descendues du pavillon en bois et déposées dans la cour. On coupe les branchages figurant les arbres. Les novices et certains hommes du village frappent les cymbales et les tambours de la pagode et, devant eux, les anciens effectuent la "danse du grand tambour" (*tum ba djien gê*) munis de deux bâtons. De temps à autres, des coups de fusil sont tirés. Tout ceci a pour but d'effrayer les esprits rôdeurs qui voudraient profiter de la descente des Bouddha de leur piédestal pour les attaquer. Les moines, puis les hommes, puis les femmes, aspergent les statues. Certaines femmes récupèrent l'eau qui coule des statues, et en aspergent leurs enfants. Les hommes repeignent les statues, les habillent de petits vêtements orangés, identiques à ceux des moines et y glissent quelques billets de banque[1]. Les statues sont ensuite portées à l'intérieur de la pagode.

Les femmes ôtent leur fichu et en font une sorte de tapis allant de la maison des moines jusqu'à la cour où étaient déposées les statues[2]. Les moines et les novices descendent de leur maison, foulent le tapis improvisé et disparaissent sous des trombes d'eau que leur lancent les villageois. Ils sont ensuite séchés et portés,

---

[1] Les femmes âgées se mêlent à ces opérations (chez les Lao, les femmes ne peuvent toucher les statues du Bouddha). Les individus qui ont personnellement offert une statue à la pagode, la descendent eux-mêmes de l'abri, et la baignent avant les autres.

[2] P.-B. Laffont et P. Bitard (1957 : 201, 209) notaient une pratique similaire lors de l'ordination des moines taï lü. Les coiffes des femmes et les turbans des hommes étaient, dans ce contexte, pensés comme étant des substituts du corps des fidèles, en allusion à la légende selon laquelle l'ermite Sumedha aurait offert son dos comme pont au Bouddha. Une telle pratique permettrait l'obtention de mérites pour les fidèles.

« comme des statues » me dit-on, dans la cour où se trouvaient les statues du Bouddha ; là, ils sont aspergés d'eau parfumée.

Enfin, avant que les maisonnettes ne soient démontées, les jeunes gens cherchent « l'argent caché du Bouddha » [1] ; celui-ci est déposé sur les plateaux d'offrande aux défunts. Puis, les maisonnettes seront démontées, les structures jetées en contrebas du village et les objets qui les paraient revendus le lendemain à moindre prix aux villageois. L'argent sera divisé en quatre parts : une pour le Bouddha (géré par l'*a:tja:n* et par un ancien, cet argent est destiné à l'entretien de la pagode), une pour les moines, une pour les novices et une pour l'*a:tja:n*. Les maisonnées ayant adressé une maisonnette à un défunt convient, à tour de rôle, les villageois à de nouvelles réjouissances. Le soir, ces mêmes maisonnées feront partir, depuis la place du village (*deun ba:n*, L) des feux d'artifice, ces « fleurs de feu » (*dok fay*, L) adressées aux défunts, et dont chaque envol sera salué par une prière de l'*a:tja:n*.

Le lendemain, deuxième jour de la nouvelle année, les parents venus en visite s'en retournent chez eux : mais, pour les villageois, c'est le jour du lancement des fusées (*bang faï*, L) et des hommages adressés aux anciens[2].

Le lancement des fusées a lieu l'après-midi, un peu en retrait du village, là où se trouvent les bâtiments de l'école et une vaste aire plane qui sert habituellement de cour de récréation. C'est l'un des rares moments des célébrations du nouvel an où tous les villageois sans exception (et non plus un représentant par maison) sont présents et vêtus de leurs plus beaux vêtements. Les femmes et les enfants se

---

[1] Les célébrations du nouvel an impliquent de grandes dépenses sous forme d'ornements (par les familles offrant des *phasa:t*), et comme rémunération pour les prières des moines, les souhaits des anciens, etc. Mais l'ensemble des villageois est également invité à contribuer au coût des célébrations. Le premier jour de prière, une collecte d'argent est organisée dans la pagode ; les sommes versées par les donateurs seront ensuite rappelées à la fin de la cérémonie, lorsque les *phasa:t* seront démontées. Dans les maisons organisant un repas, il est aussi l'usage que chaque invité apporte une petite somme, parfois accompagnée d'une bouteille d'alcool. Un ancien, apparenté à la famille, serre les dons dans une petite caisse et récite, pour chaque don, une prière en lü, pour la protection du donateur (« s'il voyage, qu'il ne soit pas malade, s'il tombe dans la rivière, qu'il ne soit pas noyé, s'il traverse la montagne, qu'il ne tombe pas dans un précipice... »). Une part de cet argent sera donné aux anciens qui honoreront de leurs souhaits les membres de la maison qui organisent le repas.

[2] Chez les Taï Lü, c'est également à l'occasion du nouvel an que les fusées sont lancées. En milieu lao, le lancement des fusées (Boun Bang Faï, L) est une fête distincte, généralement célébrée aux alentours du mois de juin (Condominas, [1968] 1998 : 87).

massent dans les bâtiments de l'école, et commentent chaque départ en croquant des friandises ; les hommes jeunes s'occupent de la préparation et du lancement des fusées, à grands renforts de coups de cymbales et de tambours ; les anciens, installés sur des bancs devant les fusées, récitent des prières pour que les fusées partent bien et haut, et pour inviter les défunts à venir en prendre possession. A chaque fusée qui part loin, l'assemblée pousse des cris de joie et l'heureux propriétaire est porté en triomphe.

N'importe qui peut confectionner et lancer des fusées ; elles sont toutefois faites pour les morts, ceux qui ont reçu les maisonnettes les jours précédents, et ceux, morts récemment, auxquels on n'a pas encore adressé d'offrandes à la pagode. Les fusées sont ornées d'animaux en paille qui sont ceux du cycle duodécimal (lapin, cheval, etc.). L'animal qui orne la fusée a-t-il un rapport avec l'animal de l'année de naissance du défunt ?[1] Le moine est la personne qui indique quels sont les animaux qui doivent être confectionnés et installés sur la fusée ; je ne l'ai pas interrogé à ce sujet mais pour les villageois, il s'agissait d'offrir une monture au défunt. Oui, mais le lapin ? demandai-je. « Le lapin ? me répondit l'un de mes interlocuteurs, embêté, et bien c'est pour faire beau, cela fera plaisir au mort ».

Les différents villageois que j'ai interrogés me dirent que les fusées étaient destinées aux défunts ; si elles vont haut et loin, c'est que le défunt a déjà atteint le ciel et qu'il attire à lui l'engin. Si, au contraire, la fusée tombe rapidement ou se consume sans décoller, c'est un mauvais signe ; on pense alors que le mort erre tristement sur terre. Sa famille lancera alors une fusée l'année suivante pour voir s'il a réussi, entre-temps, à atteindre le ciel. Le lancement des fusées est ainsi un événement important qui fait l'objet de nombreuses discussions entre voisins les jours suivants. Mais, d'après le moine de Thongpi, les fusées sont adressées aux esprits du Ciel et de la Terre, dont on a vu l'importance lors des cultes villageois et domaniaux. Les anciens, lors de leurs prières, demanderaient également à ces esprits de faire tomber la pluie pour le riz et le maïs qui vont être plantés[2].

---

[1] D'après le texte bouddhique *Saddavimala*, les malades devaient relâcher l'animal qui, parmi les douze animaux du calendrier, correspond à leur année de naissance (Bizot et Lagirarde, 1996 : 56). De quelle façon l'éléphant, pouvait-il par exemple, être "relâché" ? Les auteurs ne le précisent pas. Quoi qu'il en soit, les animaux qui ornent les fusées phounoy sont-ils ainsi "relâchés" pour que défunt obtienne des bienfaits ?

[2] J'ai reçu une explication similaire dans le village lü de Boun Neua où les fusées, tirées à la fin des

Les fusées lancées, vient la cérémonie qui conclut véritablement les célébrations du nouvel an : les hommages (*soma*, L)[1] rendus aux anciens (mais aussi, dans le village de Thongpi, aux notables) en échange des bienfaits que l'on obtiendra de leurs souhaits. Ces hommages peuvent être présentés le soir suivant le lancement des fusées, ou le lendemain, qui est le premier jour où débutent les semailles. Ces petites cérémonies se déroulent en plusieurs temps : dans chaque maisonnée tout d'abord, les fils et leurs épouses rendant hommage aux parents ; c'est généralement le fils qui vit avec eux qui réalise la cérémonie ; la bru (et parfois les filles non mariées) baigne les pieds de son beau-père, et le fils dépose devant son père une assiette, et un petit tissu contenant un peu d'argent et quelques fleurs. L'ancien touche l'assiette et récite des prières visant à protéger les membres de la maisonnée et à obtenir richesses et champs fertiles. L'après-midi le gong résonne pour prévenir les villageois que la cérémonie *soma* va être faite à la pagode. Peu de personnes s'y rendent ; quelques vieilles femmes ont apporté quatre plateaux[2] (*pha khao*, L) dans lesquels chaque nouvel arrivant dépose des fleurs jaunes et des fleurs rouges, du paddy, de petites bougies et de l'argent (le don peut être symbolique, car les gens offrent parfois des billets de 50 kips, qui n'ont plus cours). Les anciens dansent autour du tambour. Deux ou trois femmes lavent alors les pieds du moine, puis les anciens viennent lui apporter des bougies, des fleurs et un tissu contenant une petite somme. Le moine récite alors des prières visant à protéger la communauté. Le soir enfin, un petit cortège d'anciens et de jeunes gens, munis de cymbales, se rend dans les maisons de l'*a:tja:n*, du chef de village et des Maîtres de la terre, pour leur rendre hommage. Ces derniers reçoivent les mêmes offrandes que le moine, prononcent des vœux de prospérité en retour, et invitent ensuite les participants à une collation. A la différence toutefois de l'*a:tja:n* ou du chef de village, les anciens ne présentent pas leurs offrandes dans la maison des Maîtres de la terre, mais sur sa terrasse. « Il faut

---

célébrations du nouvel an, étaient considérées comme destinées aux défunts et aux esprits de la Terre et du Ciel (appelés ici Panya In et Nang Thorani).

[1] Chez les Lao, cette cérémonie de pardon et de souhaits demandés par les jeunes aux anciens est faite également à l'occasion des célébrations du nouvel an (Luangvanna, 2001 : 305). Chez les Phounoy, comme chez les Lao (*ibid.*), elle peut être également réalisée lors des mariages.

[2] Quatre est un chiffre emblématique des défunts et, également, du village et des ses habitants. Le moine affirmait ainsi : « on fait quatre plateaux car lorsque les gens sont morts, on en fait quatre ; si on agit mal vis-à-vis des esprits de la maison, on en fait quatre ; on en fait aussi un pour chaque quartier, et il y en a quatre dans le village ». Durant le carême bouddhique, c'est également sur quatre plateaux que sont déposées les offrandes faites aux défunts.

rendre hommage aux "livres", me dit l'un d'entre eux, pour que le riz soit beau et que l'on puisse manger ». La boîte contenant le "livre" est ouverte, déposée sur une table basse et entourée de bougies et de grains de riz.

Cette dernière étape des célébrations du nouvel an s'achève ; les hommes peuvent désormais commencer à planter le riz, dotés de la protection des défunts et du Bouddha, et débarrassés des mauvaises influences.

3. Des destinataires multiples

Les principaux destinataires de la fête sont donc le Bouddha et les défunts, au premier plan ceux auxquels on offre des maisonnettes mais, plus généralement, l'ensemble des morts de la communauté. Au contraire des cérémonies bouddhiques lao, personne ne parle de transférer des mérites aux défunts ; le mot *bun*, L, "mérite", n'est pas utilisé : on parle de les contenter, de les nourrir, de les habiller, etc. sans quoi les morts seraient mécontents et rendraient malades leurs descendants. Les morts sont également honorés dans l'espoir d'une contrepartie : on attend d'eux qu'ils apportent protection et fertilité. Il y a donc là une réalité foncièrement différente de ce qu'observait par exemple S. J. Tambiah en milieu bouddhique lao issan où il n'existe pas, soulignait-il, de cultes aux ancêtres. En effet, si les Lao Issan transfèrent des mérites à leurs morts lors des fêtes bouddhistes, ce n'est, affirme S. J. Tambiah, pas un culte aux ancêtres au sens d'un culte de propitiation systématique du mort et une relation formalisée par laquelle le mort interagit avec le vivant. Par ailleurs, note-t-il, il n'y a pas non plus de sanctions de la part des défunts. L'accent est mis sur le secours que les vivants apportent à leurs morts à travers les fêtes bouddhiques (Tambiah, 1970 : 191). Ne pas punir et apporter la fertilité, telles sont, au contraire, les actions que les Phounoy demandent à leurs défunts – mais aussi, dans une certaine mesure, au Bouddha[1] – en contrepartie des offrandes qui leur sont adressées. On s'intéressera dans un premier temps à la façon dont ces deux demandes sont précisément exprimées lors des célébrations du nouvel an. Dans un second temps, on verra que l'expression rituelle de ces demandes semble se jouer autour d'une fermeture et d'une ouverture du village, deux moments où apparaissent en creux la figure d'autres destinataires des célébrations que le Bouddha, et les ancêtres.

---

[1] On se souvient que, s'il est délaissé, un Bouddha est susceptible de devenir un *phi pop*, apportant alors la destruction sous forme d'épidémies.

Demandes de protection et demandes de fertilité

Le nouvel an est une fête dédiée aux morts, mais c'est aussi, et dans le même temps, une fête du renouveau. L'obtention du renouveau du village et de ses habitants passe par différents procédés visant, d'une part, à l'éloignement des mauvaises choses (par des actes de purification), d'autre part, à l'obtention de la fertilité. Ces procédés s'appliquent tant à des individus, à des maisonnées, qu'à l'ensemble du village.

L'expulsion des problèmes individuels concerne ceux qui estiment avoir été particulièrement malchanceux l'année qui vient de s'écouler, et qui souhaitent évacuer leur malchance par des rites de purification : ainsi, en 2000, Thitpan brûla douze fagots de bois, comme le lui avait prescrit le moine d'après un livre bouddhique, afin d'éliminer ses malheurs. Ces rites sont généralement faits le deuxième jour de la célébration (*mù: nao*, L), qui est une sorte d'entre-deux, comme un jour qui n'existerait pas, puisqu'il ne fait partie ni de l'ancienne année, ni de la nouvelle. C'est donc un moment particulièrement propice au renversement de l'ordre, et donc à l'ouverture sur le monde extérieur. C'est également un moment dangereux, puisque si cette ouverture permet d'expulser les mauvaises choses hors du village, elle rend aussi possible l'intrusion des mauvais esprits dans le village.

Que les gens réalisent ou non des rituels de purification individuel, chaque maisonnée doit effectuer des demandes de protection du foyer contre toute intrusion de forces mauvaises. Pour ce faire, les hommes confectionnent neuf gros et sept petits treillis de bambou protecteurs (*kra bia*), afin d'empêcher que les esprits malfaisants ne rentrent dans la maison. Ces treillis sont déposés par chaque famille au pied de l'autel du Bouddha ; ils y resteront tout le temps des prières faites par les moines et seront ensuite cloués au-dessus de la porte de chaque maison.

Au niveau du village, enfin, le dernier jour des célébrations du nouvel an, les anciens confectionnent un plateau d'éloignement des infortunes (*cf.* chapitre 7). Cette pratique rituelle qui consiste à expulser une figure dans laquelle on a concentré tous les maux de la communauté ne se retrouve pas dans les villages de la rive gauche. Dans certains villages du sud-ouest du district, en plus du grand plateau qui concerne toute la communauté, chaque maisonnée en confectionne un plus petit, qu'une fille non mariée (ou, à défaut, une cousine) doit aller jeter en dehors du village, à l'ouest. Lorsque les plateaux sont jetés, les anciens qui se trouvent dans leur maison près de l'autel des ancêtres, énumèrent toutes les mauvaises choses qui leur sont advenues

l'année passée. Cela n'est pas sans rappeler les rites que les Phounoy effectuaient autrefois avant les semailles : les ancêtres étaient invités à venir dans la maison du doyen du lignage pour y apporter leur protection, tandis que les maisons des cadets réalisaient un petit plateau pour piéger et expulser les infortunes.

Les cérémonies du nouvel an ont donc pour finalité de renvoyer les infortunes des individus, des maisons et du village, mais aussi et surtout de faire venir la fertilité. Ces demandes de fertilité sont faites pour les hommes, les animaux d'élevage et les champs et, tout comme pour l'expulsion des problèmes, elles sont réalisées par des individus, des maisonnées ou par l'ensemble des villageois. Examinons-les dans l'ordre.

Au niveau individuel, les couples malchanceux qui n'ont pu avoir d'enfants et les femmes ayant fait de fausses couches peuvent traverser de petits ponts en bois confectionnés près des sources du village spécialement à l'occasion des célébrations du nouvel an ; cette traversée, dit-on, rendra les femmes fertiles[1]. C'est également la fécondité des femmes qui est demandée lorsque les villageois entourent la pagode de petits tas de terre surmontés de pousses de bambou : « la terre est pour les femmes enceintes qui aiment à la manger », disent les anciens ; par là, expliquent-ils, on souhaite que le plus grand nombre possible de femmes soient enceintes l'année à venir. Les personnes dont les buffles ou les cochons ont été malades, ou ont péri accidentellement, peuvent confectionner des animaux en terre glaise qu'elles déposent dans une assiette qu'elles apporteront à la pagode. « C'est pour qu'on ait de beaux animaux. Sinon les animaux mourront » m'explique Taokan qui, lors du nouvel an 2002, devait en confectionner[2].

La prospérité est demandée au niveau des maisonnées par les membres de chaque famille qui se rendent à la pagode. Pour ce faire, des bouilloires (ou des bouteilles) remplies d'eau et ornées de treillis de bambou (*kra bia*), sont déposées sur les

---

[1] Est-ce la traversée du pont ou le contact potentiel avec l'eau ? M. Granet notait que, dans la Chine antique, les vierges étaient pensées comme pouvant devenir mères par le simple contact des rivières sacrées (1988 : 197).

[2] Ces figurines représentent le daim, la vache, le canard, le cochon, l'éléphant, le poulet, le poisson, le crabe, le buffle, l'oiseau, l'escargot, et le mille-pattes. Ce serait l'un des livres détenus par le moine qui indiquerait ces animaux.

plateaux d'offrandes adressées aux défunts : avec l'eau contenue dans ces différents récipients, on aspergera les treillis en bambou qui seront cloués au-dessus des portes et, ultérieurement, les champs et les animaux.

Enfin, c'est pour obtenir la prospérité au niveau du village que les familles déposent des bâtons (un par membre de la famille) près du banian (*cf.* photo 16). Si le moine du village m'expliqua que ce geste avait pour finalité de "réunir les âges" des villageois[1], ces derniers interprétaient ce geste autrement : « cela veut dire que s'il arrive un problème à l'un d'entre nous, tous les autres villageois seront là pour le protéger », me dit l'un ; « les bâtons sont les habitants qui protègent le cœur du village qui est l'arbre », affirma un autre ; « déposer les bâtons c'est pour dire "quand on est vivant, on souhaite que si on tombe dans le feu, il ne nous brûle pas, si on glisse dans la rivière, elle nous entraîne sans nous couler" », ajouta un troisième.

Ces différents rituels permettent donc d'apporter protection à la communauté et fertilité des femmes, mais c'est avant tout la croissance du riz et l'abondance des récoltes à venir qui sont en jeu. Ainsi, et quoique les gens ne l'interprètent pas de la sorte, certains éléments des célébrations – tels l'aspersion des Bouddha ou le lancement des fusées – font penser à une demande pour faire tomber la pluie, qui tomberait donc à point durant les semailles[2].

Une fête du renouveau : l'apport des forces extérieures

La fertilité qui est demandée se traduit donc par différentes opérations d'éloignement des maux et de demandes de protection. Mais ces deux types d'opérations semblent impliquer une ouverture momentanée du village sur l'extérieur, comme si la fertilité – des champs notamment – était aussi obtenue via l'intrusion momentanée de forces extérieures.

---

[1] Des bâtons sont d'ailleurs utilisées lors d'un autre rituel nommé en phounoy « Très Grand Rite » (*than ba*, sans équivalent chez les Lao ou les Lü), chaque personne dépose le nombre de morceaux de bois correspondant aux années qu'elle souhaite vivre et que son horoscope lui permet de demander, au pied d'un grand stupa en bois (*that*, L), construit pour l'occasion.

[2] C. Archaimbault (1971 : 66) nous dit que, dans le sud du Laos, les aspersions des Bouddha sont pensées par les paysans comme ayant pour finalité d'apporter la pluie avant les premiers travaux agricoles. Il en est peut-être de même pour le lancement des fusées qui a, ailleurs dans le pays, clairement cet objectif (Deydier, 1954 : 102 ; Bounsouk, 1966 : 22-23 ; Nginn, 1967 : 28 ; Tambiah, 1970 : 287).

Pour que le village soit purifié, il s'agit d'abord d'expulser les mauvais éléments ; et pour cela, tout se passe comme si le village était "ouvert", à travers un parcours qui semble rejouer la fondation même du village[1]. Ce parcours est à la fois géographique — à Thongpi, les villageois se rendent successivement dans les lieux les plus importants du village — et rituel : l'enceinte de la pagode et ses quatre coins représentent le village dont les quatre portes sont elles aussi fermées, puis ouvertes ; quant au banian, étape indispensable de ce parcours, il est comparé par les villageois au "cœur du village" (*lak̚ ba:n*, L, qui est, rappelons-le, le premier endroit à partir duquel les hommes défrichent et aménagent un nouveau site). La re-fondation du village est plus manifeste encore dans les célébrations du nouvel an du village voisin de Xay où, le deuxième jour, le moine récite le texte des fondations de villages, *ton ban* (L), qui n'est prononcé sinon que lors des fondations de village ou en cas de problèmes (malemorts dans le village, incendies, épidémies). Lors de cette re-fondation, le village semble donc être fermé, puis ouvert. Chaque village est fermé le premier jour des célébrations du nouvel an (qui est le dernier jour de l'année), ainsi que le deuxième jour (ce jour intermédiaire qui est hors année). Le village est alors entouré de fils de coton, et les portes du village sont closes ; les villageois posent en effet en travers des montants en bois deux bambous croisés qui interdisent l'entrée du village. Les sources d'eau, situées aux entrées du village, font elles aussi l'objet d'une fermeture : le premier jour, le petit canal formé par l'écoulement des eaux est nettoyé et creusé, et le bambou qui draine la source est changé ; le deuxième jour, des petits ponts en bois sont construits au-dessus de ce canal, mais leur accès est interdit par deux bambous croisés à leur entrée (côté extérieur au village) ; ils sont également entourés de fils de cotons et de treillis de bambou.

Le troisième jour des célébrations du nouvel an, le village de Thongpi s'ouvre à nouveau : pour la première fois depuis le début des célébrations, les villageois peuvent sortir du village, et les anciennes portes du village, devenues inefficaces, sont jetées et remplacées par de nouvelles, dont on dit que le pouvoir a été activé par leur séjour dans la pagode. Les petits ponts placés aux sources sont également ouverts. Pour la première fois, les cérémonies ne prennent plus exclusivement place dans le village, mais à l'extérieur : c'est là que l'on effectue le lancement des fusées, et c'est

[1] On relèvera également que les rites effectués par les Maîtres de la terre font également intervenir une refonte des limites du domaine, qu'il s'agisse des rites destinés à l'obtention de la fertilité (effectués autrefois), ou de ceux destinés à résoudre des désordres.

dans les champs que les villageois se rendent brièvement pour effectuer les premières semailles[1]. Cette "ouverture" du village se traduit donc par la sortie des villageois, mais également par l'intrusion, dans le village, d'éléments du dehors : c'est ce que semble signifier, en tous cas, le sens de la traversée du pont, laquelle n'est pas effectuée du village vers l'extérieur, mais de l'extérieur vers le village. Le pont n'est d'ailleurs pas exclusivement emprunté par les femmes désireuses d'avoir un enfant, mais par l'ensemble des villageois : « c'est pour obtenir la chance, la force (*ga tchanibeu*) », m'affirmait un villageois, empressé de l'emprunter le premier. C'est également ce que semblent signifier les branchages plantés dans la cour de la pagode et qui sont présentés au Bouddha ; ces branchages proviennent des arbres du bosquet surplombant le village, bosquet qui est, rappelons-le, le sanctuaire de l'esprit tutélaire du village (*dat tu*).

Tout se passe donc comme si l'apport de force, de fertilité, provenait en partie d'éléments situés en dehors du village, parmi lesquels l'esprit tutélaire du village semble occuper une place prépondérante. Car c'est bien, en creux, la figure de cet esprit qui semble émerger de certaines des étapes rituelles de la cérémonie. Dans le village de Kiou (rive gauche), ce lien entre l'esprit protecteur du village, le "dehors" apporté dans le village, et le Bouddha est encore plus manifeste. Lors des célébrations du nouvel an, les anciens et le *tjaotjam* déposent d'abord des offrandes carnées à l'autel de l'esprit tutélaire du village (qui est dit être le premier habitant du lieu, présent avant la fondation du village), dont le sanctuaire est situé dans un bosquet situé près du village. Munis de branchages derrière lesquels ils disparaissent presque, ces officiants effectuent ensuite une circumduction autour de l'autel ; puis, ils confectionnent une sorte de brancard sur lequel est juché ce qui pourrait apparaître comme une sorte d'arbre de taille réelle reconstitué, mais que les villageois présentent comme étant un stupa. Le brancard est promené trois fois autour de l'autel de l'esprit, puis à travers tout le village (les habitants l'aspergent alors

[1] Je n'ai pas pu assister à ces prémices de semailles, mais elles m'ont été décrites de la façon suivante : dans un champ de maïs, un petit carré d'environ deux mètres sur deux, jouxtant la petite cahute du champ, est entouré de fils de cotons et de treillis de bambou. On y sème alors quelques poignées de riz, suite à quoi, un petit autel est confectionné dans la cahute, autel dans lequel on déposé un peu de la viande qui a été offerte aux défunts à la pagode. Il s'agirait en fait, de déposer « l'esprit du riz », qui se trouvait jusqu'alors dans le grenier à riz, dans le champ.

copieusement), pour être finalement déposé devant la statue du Bouddha, dans la cour de la pagode. Tout comme les ponts, à Thongpi, étaient traversés en direction du village, la procession du village de Kiou effectue un parcours depuis la forêt (et depuis l'autel de l'esprit protecteur du village) jusqu'à la pagode (située ici au centre même du village). Ce lien à l'esprit tutélaire du village est-il bien étonnant ? On se souvient en effet que c'était autrefois cet esprit qui était honoré avant les semailles et auprès duquel les villageois sollicitaient la fertilité. On se rappelle également que si, rive droite, les offrandes sont aujourd'hui adressées aux défunts, l'esprit tutélaire du village était autrefois explicitement conçu comme intégrant les ancêtres du chef, les fondateurs du village[1].

Si les ancêtres sont appelés et si la fertilité pénètre de "l'extérieur" dans le village, sous la forme de fertilité, d'autres figures, plus ambivalentes, peuvent également y pénétrer. Le troisième jour est en effet aussi le moment où la danse du tambour est réalisée par les anciens afin, dit-on, d'empêcher les esprits mauvais de pénétrer dans le village. Des esprits mauvais, il y en a usuellement pléthore rôdant tout autour du village, mais ce jour-là, seuls certains sont considérés comme étant susceptibles de faire irruption : il s'agit des esprits qui tirent leur force des métaux (l'or, l'argent, le cuivre, etc.), et de serpents chtoniens (*piahong dat*) qui ont des pouvoirs, dit-on. Et si je veux souligner ici l'ambivalence de ces figures d'esprits, c'est que ces dernières étaient, et sont toujours dans certains villages, dispensatrices de bienfaits. Ces esprits chtoniens étaient en effet autrefois étroitement associés à l'esprit tutélaire du village (*khong thon dat*) auquel le *maphê* rendait un culte avant la défriche et après la récolte, soit à deux moments qui marquaient l'ouverture et la fin du cycle agricole. Lors de ces deux rites, le *maphê* confectionnait deux autels, adressés aux esprits du Ciel et de la Terre, mais sur lesquels il nourrissait aussi les esprits des métaux (*sam pum dat*) et les mauvais morts. La propitiation de ces forces était pensée comme nécessaire au bon déroulement du travail des champs et à l'abondance des récoltes. De nos jours, ces esprits liés aux métaux ne sont plus nourris que dans certains villages (et uniquement avant la défriche des essarts). De plus, avec la disparition du véritable *maphê*, la relation entre les forgerons du village qui le remplacent et les esprits

[1] C'est d'ailleurs pour cette raison, m'a-t-on dit, que des rites d'hommages sont encore aujourd'hui adressés à Thongpi au chef du village – qu'il soit descendant ou non du fondateur ; il en allait d'ailleurs de même dans les autres villages où, aujourd'hui, seuls les anciens reçoivent des hommages.

telluriques a perdu de son intensité : lorsque l'esprit de la forge est nourri, il ne procure pas aux forgerons les pouvoirs extraordinaires qui permettaient au *maphê* d'appliquer ses pieds sur le fer rougi sans ciller, et de pouvoir ensuite procéder à de nombreuses guérisons.

Les esprits telluriques demeurent cependant, sur plusieurs points, étroitement liés au village, dans lequel ils menacent de s'introduire durant les jours fériés bouddhiques (van sin, L, c'est-à-dire les 8e et 15e jours des lunes croissantes et décroissantes) qui surviennent entre les célébrations du nouvel an et la fin du carême bouddhique. On pourrait d'ailleurs établir un parallèle entre ces esprits telluriques et les esprits tutélaires du village des populations lao bouddhistes. Chez les Lao Issan, les esprits tutélaires du village rôdent, dit-on, en toute liberté dans le village lors des jours fériés : les femmes ne peuvent décortiquer le riz, les villageois ne doivent ni couper ni amener du bois, et ne doivent pas non plus sortir ou rentrer des véhicules à l'intérieur du village (Tambiah, 1970 : 267)[1]. Pour S. J. Tambiah, ces interdits soulignent le fait que les villageois ne doivent être engagés dans aucune activité mondaine les jours fériés, consacrés théoriquement à la prière ; des récitations étant d'ailleurs ajoutées aux prières quotidiennes des moines[2]. Chez les Phounoy, les interdits observés par les villageois lors des jours fériés sont similaires, en raison de la proximité, toute particulière, d'esprits ophidiens, chtoniens, et amateurs de chair humaine, qui sont quelquefois désignés par le mot *naga*[3] ; le tambour de la pagode est alors vigoureusement frappé afin de les éloigner. Les récits relatifs au tambour de la pagode racontent qu'un esprit chtonien venait autrefois prélever sa nourriture en tuant les hommes : on établit avec lui un pacte en lui offrant, en substitut de chair humaine, le sacrifice d'animaux. Mais on dit qu'il continue à rôder aux alentours du village lors des jours fériés. Le pacte passé avec les esprits chtoniens, commémoré

---

[1] M. Zago ajoute à ses interdits la chasse, la pêche (tuer des animaux déplaît au Bouddha) et ajoute que les travaux d'intérêt public sont autorisés (1972 : 116).

[2] Voir M. Zago (1972 : 85-86) et G. Condominas ([1968] 1998 : 38).

[3] Pour les Phounoy, les *Naga* sont les ennemis vaincus du Bouddha. Notons que selon M. Zago (1972 : 184), les Naga, divinités aquatiques, auraient perdu dans le Nord Laos leur caractère dangereux et seraient considérés comme les protecteurs du territoire et les dispensateurs de la pluie, et donc de la fécondité. Pour S. J. Tambiah, en milieu issan, le caractère des Naga est essentiellement celui de protecteurs de la religion et du Bouddha, le plus fameux d'entre eux Uppakhut ayant vaincu Mara, l'ennemi du Bouddha (1970 : 37). Sur les mythes relatifs à l'éloignement des ophidiens du village, voir l'annexe 7.2.

lors des jours fériés, rappelle la figure d'esprits du lieux avec lesquels les populations établissent un pacte lors de la fondation d'un village. Certes, ces esprits chtoniens ne sont pas des esprits tutélaires du village. Cependant, il faut noter que la date à laquelle on dit qu'ils reviennent près du village correspond aussi à la période de croissance du riz, et commence au moment où les villageois font leurs premières demandes de fertilité. Le contact avec ces esprits chtoniens, signifié par les coups portés sur le tambour, commence avec le nouvel an (avant les semailles), et s'intensifie lors du carême bouddhique, période lors de laquelle, à chaque jour férié, le tambour est frappé. Durant la saison des pluies, le riz est en pleine croissance et c'est l'avenir de la récolte qui se joue. C'est aussi durant cette période que le contact avec les défunts prend de l'importance ; ces derniers sont alors nourris chaque jour férié à la pagode. Ce "contrat" prend fin avec Khao Salak (fête lors de laquelle les prémices de la récolte sont offertes aux ancêtres) et la clôture du carême (Ok Phansa), deux fêtes célébrées conjointement – nous reviendrons plus loin sur ces cérémonies.

L'ouverture rituelle des villages phounoy les jours fériés qui suivent le nouvel an s'adresse aux esprits. On les redoute, mais ils sont en quelque sorte liés à l'obtention d'une fertilité « sauvage », indispensable à la régénération du village, des hommes et des champs. On notera d'ailleurs que les interdits observés durant les jours fériés sont identiques à ceux observés lors des grandes chasses collectives[1], et lors de la pose de pièges en forêt, soit lorsque les hommes prélèvent des éléments dans la forêt.

Toute se passe donc comme si la fertilité des hommes et des champs demandée aux ancêtres, sous les auspices du Bouddha, était indissociable d'une demande adressée, en creux, à des forces « autres », liées au monde sauvage : la figure de la "tête de l'esprit", figure qui, on l'a vu dans le chapitre 5, était celle d'un ancien défunt d'exception, fondateur du village. Cette figure est devenue progressivement celle des forces de la nature environnante, mais également celle d'esprits ambivalents, les forces chtoniennes sollicitées autrefois lors de la défriche et au moment de la récolte. Et c'est ce que semble présenter "l'ouverture" du village lors des célébrations du nouvel an : l'apport du monde du dehors est indispensable à la régénération du dedans, et les frontières entre ces deux espaces sont temporairement annihilées. On

[1] Ces chasses collectives deviennent cependant de plus en plus rares, en raison de la diminution du gibier mais également des tentatives de suppression des armes à feu par le gouvernement.

retrouve, dans cette re-fondation du village, quelque chose de ce que nous disent les récits phounoy relatifs aux premières fondations des villages. Deux clans étaient alors nécessaires à la fondation du village ; le premier était considéré comme le véritable fondateur : il pacifia les lieux et établit un accord avec l'esprit du lieu, ce en vertu de quoi l'un de ses membres détient la fonction de *tjaotjam*. Le deuxième clan est celui des donneurs de femmes (*aba*) et des alliés rituels, nécessaires à la reproduction du groupe qui furent invités à co-fonder le village. C'est pourquoi ils sont, à travers la figure du *maphê*, associés à l'extérieur, et à la pluie (Ciel) qui vient féconder la terre et apporter la fertilité. On retrouve ainsi, à travers les célébrations du nouvel an, ce mélange d'intériorité et d'extériorité qui est nécessaire à l'apport de la prospérité pour le village. On se rappellera aussi le rite de protection de la maison (décrit dans le chapitre 7) où, pour éloigner l'infortune et solliciter la prospérité, les esprits de la forêt sont invités à entrer dans la maison[1].

Mais tout se passe aussi comme si le pacte conclu lors des célébrations était indistinctement étendu à différentes entités : le Bouddha, les ancêtres, les forces extérieures. Toutes s'avèrent être finalement des figures ambivalentes : rendues propices par les villageois, leur puissance est activée au moment des célébrations (le ton est donné avec la renaissance du Bouddha[2] : « il est mort et il est né à nouveau » expliquent les villageois en allusion au fait qu'après avoir été baignées, les statues font peau neuve car elles sont peintes et habillées de petits vêtements dans lesquels on glisse de la monnaie[3]) et leur protection couvre le cycle agricole depuis les semailles jusqu'aux récoltes. Délaissés, Bouddha, ancêtres, et forces extérieures déchaîneront leur courroux contre le village et ses habitants.

***

---

[1] Cette ouverture sur le monde extérieur, pensée comme régénératrice, et le lien entre les ancêtres et les forces sauvages, a été notée ailleurs, au Népal notamment par G. Krauskopff qui montrait comment dans de nombreuses configurations, la prospérité du village était ancrée dans les confins forestiers : « il faut ouvrir le village sur la forêt pour en assurer sa continuité, en quelque sorte et au moins symboliquement nier son existence et retourner aux origines » (1996 : 102).

[2] On notera que cette déclaration est contraire à la doctrine bouddhique selon laquelle le Bouddha, atteignant un état de purification extrême, est sorti du cycle des renaissances.

[3] On pourrait alors penser que le fait de glisser de l'argent dans les statues est une référence aux rites d'intronisation des nouvelles statues, rites lors desquels on leur "insuffle la vision" (*sup saï ta:*) en leur mettant un cœur en or.

Les célébrations du nouvel an apparaissent ainsi comme étant une fête, qui a pour effets sociologiques de rassembler les villageois autour d'une célébration commune, et qui départage dans le même temps la communauté villageoise en deux groupes : les plus riches qui peuvent se permettre de faire les maisonnettes pour leurs défunts, et les plus pauvres qui doivent se résoudre à faire ces offrandes lors de la fête de Khao Salak, qui est de moindre importance. Au sein de ceux qui offrent des maisonnettes lors des célébrations du nouvel an, se joue également une sorte de compétition pour acquérir un maximum de prestige et de fertilité. Cette compétition est marquée par la facture des maisonnettes déposées à la pagode : un mort dont la maisonnette est moins belle ou moins remplie est mécontent, ce qui pourra se traduire par une sanction, sous la forme de maladies et/ou d'une moins grande fertilité de leurs champs, pour ses descendants. Cette compétition est également remarquable lors des repas donnés par les maisonnées réalisant des maisons miniatures. Chaque maisonnée du village est censée envoyer l'un de ses membres à chaque repas. Or, tous les villageois ne sont pas égaux dans cette représentation. Aussi, une maisonnée essaiera d'attirer à son repas de préférence des anciens (ou, à défaut, les épouses de ses derniers), et non les jeunes personnes, car seuls les anciens sont considérés comme ayant la capacité de prononcer, avant le repas, des vœux de longévité et de prospérité pour les membres et les champs de la maisonnée. Dès lors, les familles rivalisent dans les dépenses, sachant qu'une maisonnée tuant un buffle pour le repas aura ainsi plus de chance "d'appâter" les anciens, qu'une maisonnée offrant de la viande de cochon. Une maison regorgeant d'invités attire aussi plus qu'une maison moins animée et, là aussi, c'est le moment où chaque famille fait jouer son réseau de parents et d'alliés ; l'histoire d'Ounpeng, en annexe, en est une illustration.

A travers les célébrations du nouvel an, se joue également une compétition entre les maisonnées organisant des offrandes pour l'obtention d'un maximum de fertilité. On notera aussi le changement opéré entre l'ancienne fête des semailles, dont la réalisation était aux mains du *tjaotjam*, et les célébrations actuelles, dont la réalisation ne fait plus, en théorie, l'objet d'un accaparement par des officiants issus de certaines familles ou lignages, et où le prestige (et la fertilité consécutivement reçue) peut être demandé individuellement et pour tous.

Enfin, le nouvel an, c'est aussi une fête de la renaissance, au premier chef celle du Bouddha « mort et né à nouveau », comme le disent les villageois, mais aussi du village et de ses occupants : la "renaissance" du village, et la fertilité qui est censée en découler, passe nécessairement par des rites de purification et de re-fondation du

village. Ce dernier est fermé puis ouvert sur l'extérieur, et son unité est réaffirmée (les villageois posent chacun un bâton les représentant, lequel est placé « au cœur » du village ; les quatre quartiers du village fêtent ensemble le dernier jour). Cette cérémonie est aujourd'hui avant tout destinée aux défunts auxquels on demande la fertilité des femmes, des animaux et, surtout des champs. En cela, sa finalité s'apparente à celle du rite réalisé autrefois pour l'esprit tutélaire du village avant les semailles[1]. Solliciter la fertilité aujourd'hui, c'est le faire auprès des ancêtres dont le lien avec le devenir des champs est avéré : les ancêtres sont indéfectiblement liés au riz, et sont en même temps indissociables de forces extérieures, sauvages, avec lesquelles il faut aussi compter pour l'obtention de la fertilité. Ce lien entre les ancêtres, la fertilité des champs et les éléments sauvages (ou "extérieurs") s'illustre également illustré par le fait que les semailles débutent immédiatement le jour suivant le lancement des fusées, semblant ainsi être le corollaire indispensable des célébrations du nouvel an.

IV. RIZ, ANCETRES, BOUDDHISME ET FORCES EXTERIEURES : LA PROLONGATION DU NOUVEL AN ?

Si les Phounoy opposent l'espace du village, idéalement clos, au monde de la forêt, nous avons vu précédemment que les catégories phounoy étaient beaucoup plus perméables, et que leur ambivalence était en fait indispensable à la reproduction de la communauté villageoise. L'examen des célébrations du nouvel an permet de voir que, dans une même cérémonie, les ancêtres, l'esprit du riz, et les puissances extérieures sont liés pour produire la fertilité. Le lien trois éléments est défini différemment à d'autres moments du calendrier agricole : lors des semailles, les ancêtres, le riz et les puissances extérieures se retrouvent associés lors de ce que je conçois comme étant le prolongement des célébrations du nouvel an ; lors des récoltes, le lien entre le riz et les ancêtres transparaît dans Boun Khao Salak, la deuxième cérémonie la plus importante de l'année. Ce sont ces articulations que nous allons voir dans les

[1] Il est possible, par ailleurs, de voir une certaine complémentarité entre les célébrations du nouvel an et celle effectuée avant la défriche de certains pans de la forêt, cette dernière a davantage pour effet d'éloigner (ou de pacifier) les esprits chtoniens, tandis que la deuxième (le nouvel an) a pour finalité de solliciter la fertilité.

développements qui suivent. Ceci me permettra de montrer que les célébrations du nouvel an et les semailles sont le début d'un cycle qui met en contact le monde villageois avec les ancêtres et les forces extérieures, cycle qui se poursuit durant la saison des pluies et se conclut au moment de la cérémonie de Khao Salak, qui annonce les récoltes.

1. Les semailles, Apitchaba et les ancêtres : l'ouverture du cycle agricole

Les célébrations du nouvel an s'achèvent par le lancement de fusées et les hommages rendus aux anciens et aux notables. Le jour suivant, les Phounoy commencent à planter le riz[1]. Rappelons que toutes les familles ne sèment pas le même jour car, pour chacune d'entre elles, la date des semailles dépend de déterminations calendaires précises ; nous y reviendrons. Les semailles sont faites uniquement le matin ; l'après-midi est alors chômé par ceux qui ont semé dans leur champ. Arrivés dans le champ à semer, et alors que les villageois venus aider croquent des friandises, assis sur les tronçons de bois morts qui jonchent le champ, quelques anciens, ainsi que le propriétaire du champ, commencent les préparatifs d'un petit rituel. De part et d'autre du sentier qui amène à la cahute du champ et la traverse, ils plantent des treillis de bambou protecteurs ; parfois, treillis de bambou et cahute sont ceints d'un fil de coton blanc. Un autel est confectionné légèrement en amont de la cahute : sur un bambou fiché en terre et dont l'extrémité est fendue, on dépose une feuille de bananier qui contiendra du riz, un petit verre d'alcool et de la viande. Ces offrandes sont destinées aux esprits de la forêt, aux mauvais morts et aux esprits chtoniens, qu'il faut nourrir afin qu'ils ne se repaissent pas du riz qui poussera dans le champ. Le propriétaire tue ensuite un animal (le plus souvent un ou deux poulets, parfois un cochon[2]) dont le sang arrose les sacs de semences disposés près

---

[1] J'ai décrit dans le chapitre 1 la façon dont s'effectuaient les semailles ; je ne donnerai donc ici que les éléments nécessaires à la compréhension des rituels qui sont effectués à cette occasion, en renvoyant le lecteur, pour plus de détails, aux développements qui y étaient consacrés.

[2] N'importe quel animal peut être sacrifié dans les champs, au moment des semailles, ou en cas de problèmes. Si théoriquement, c'est un poulet et un cochon qui doivent être sacrifiés, dans la pratique, certaines familles apportent du poisson, d'autres des morceaux de viande séchée. On notera que les Phounoy précisent néanmoins qu'en aucun cas, on ne peut sacrifier de canard ou de bouquetin, sous peine de faire jaunir le riz et de perdre la récolte. Les raisons de ces interdits, avancées par les Phounoy, sont de deux types : la première est que ces animaux sont interdits car ils aiment l'eau (ce qui semble étrange dans le cas du bouquetin) ; l'autre explication donnée est qu'il est impossible de sacrifier ces animaux car ils ont le "nez" rouge. Certes, la couleur rouge

de la cahute du champ[1]. Le sang de l'animal est destiné à Apitchaba, l'esprit du riz, et les treillis permettent alors d'empêcher les autres esprits, attirés par le sang, de s'y précipiter[2]. Le sacrifice effectué, les semailles peuvent alors commencer ; pendant qu'elles ont lieu, la viande est cuisinée par les anciens ; bouillie, elle servira à nourrir les travailleurs, mais une partie sera déposée dans l'autel des esprits du dehors. Les tibias du poulet, soigneusement nettoyés, serviront ensuite à une divination qui indiquera les éventuels problèmes qui surviendront dans les champs. Pour ce faire, de fines baguettes sont plantées dans les petits trous des os, et c'est leur orientation qui permet la lecture des présages[3]. Ceux-ci peuvent être relativement précis (dans le champ d'Ounpeng, l'orientation d'une baguette révéla que certaines personnes des champs voisins allaient venir le déranger ou lui causer des problèmes, une autre que des animaux allaient venir manger une petite partie de son riz). Le sang collé autour des os peut aussi être significatif ; cela indique que les pluies seront abondantes[4].

D'autres séquences rituelles sont parfois ajoutées par les propriétaires des champs : certains, après le sacrifice du poulet, procèdent, depuis leur champ, au lancement de petites fusées. D'autres font appel aux services de l'*a:tja:n* : celui-ci, installé dans la petite cahute, dépose devant lui un bol de paddy, un bol de riz blanc

---

plaît, de façon générale, aux esprits, mais ces deux bêtes ont aussi en commun le fait d'être liées, l'une spécifiquement aux défunts, l'autre à l'esprit du riz : le canard est mis dans le cercueil pour servir de monture au mort (car il peut nager et voler, dit-on), tandis que le bouquetin est dit être la mère d'Apitchaba, l'esprit du riz.

[1] Si autrefois l'animal sacrifié dans le champ était déterminé en fonction de l'appartenance clanique d'un individu, je n'ai pas trouvé, à Thongpi, de correspondances entre les animaux tués par chaque propriétaire et leur origine clanique. En revanche, cette correspondance existe dans le village de Kiou (rive gauche).

[2] Chez les Lao, l'espace compris entre la cahute du champ et les quatre treillis de bambou, où les premiers plants de riz sont repiqués, est considérée comme la rizière des génies protecteurs du champ (Archaimbault, 1973*d* : 222). Chez les Khmou', un petit champ miniature est réalisé près de la cahute du champ, afin de solliciter la fertilité auprès de l' "âme du riz" ; comme chez les Phounoy, on offre à cette dernière le sang d'un animal, que l'on répand sur les semences (Simana, 1997 : 36-37).

[3] Voir aussi H. Roux ([1924] 1954 : 274) qui donne quelques combinaisons des présages d'après croquis.

[4] Dans le cas où une famille possède plusieurs emplacements, le sacrifice d'un ou plusieurs animaux n'est effectué que dans le plus grand champ. Des autels sont toutefois confectionnés dans chaque champ secondaire, et le propriétaire y déposera également un peu de viande, de riz et d'alcool.

(contenant un œuf et un bracelet en argent), un plateau contenant une petite somme d'argent, deux bouteilles d'alcool, une bougie, quatre « plantes de fraîcheur » (que l'on plantera ensuite aux quatre coins du champ) ainsi qu'une bassine remplie d'objets destinés à Apitchaba. Tandis que les anciens sacrifient le poulet, l'*a:tja:n* récite des prières sollicitant la protection d'Apitchaba, et destinées à éloigner les esprits prédateurs[1].

Apitchaba, mère du riz et mère de l'eau

Apitchaba est l'esprit du riz. La traduction exacte du nom d'Apitchaba est incertaine : *api* est le terme désignant la grand-mère (paternelle ou maternelle), *tcha* : m'a été parfois traduit comme "manger". *Ba* est un indicatif de genre. Si, dans les villages situés à l'est du district, ainsi que chez les Poumon, cet esprit est appelé *hangbacoba*, "l'être féminin (*ba*) du riz gluant (*hang*) et du paddy (*ko*)", l'esprit du riz est aussi partout désigné comme étant la « mère du riz et de l'eau » (*hangba-langtang*) et/ou « la tête de l'esprit et du riz » (*dat tu hangba*). Les Phounoy disent qu'elle vit dans le champ dès lors que l'on y plante le riz, et dans le grenier, une fois que l'on y a déposé les récoltes. Comme pour la plupart des esprits phounoy, il n'existe aucune histoire à son propos. Quelques anciens racontent bien l'histoire de la grand-mère excédée qui chassa un jour le riz[2], mais ils avouent tenir cette histoire de leurs voisins taï lü. Les rituels faits lors des semailles permettent néanmoins de rapprocher cet esprit du riz des esprits du dehors (mauvais morts, esprits de la forêt, esprits chtoniens), ainsi que des ancêtres. Le lien entre l'esprit du riz et les esprits du dehors transparaît à travers plusieurs éléments. Premièrement, l'esprit du riz et les forces sauvages sont nourris quasiment au même moment : les esprits du dehors reçoivent d'abord l'alcool et le riz, puis, on offre le sang de l'animal à Apitchaba, et enfin, la viande crue est mise dans l'autel des esprits du dehors ; ils partagent, en quelque sorte, le même met (les uns reçoivent la viande, l'autre le sang). D'autres éléments évoquent également une

---

[1] Il est possible que cette cérémonie ait été autrefois réalisée par le propriétaire du champ. Voici ce qu'en disait H. Roux : « On tue deux poulets, on prend une boîte de riz cuit, un bol de riz cru, une balance et un ou plusieurs birmans [poids en argent] que l'on dépose sur des feuilles de bananiers. Le propriétaire du ray [L, "essart"] invite le Génie du Ray à venir manger le poulet et à lui donner une bonne récolte » ([1924] 1954 : 275).

[2] Cette histoire est très répandu chez les populations taï ; voir notamment la version que donne S. J. Tambiah (1970 : 351-356), et celle recueillie par C. Archaimbault (1973d : 236-241).

association entre l'esprit du riz et le monde sauvage. Si rien n'est dit sur l'identité ou l'origine d'Apitchaba, les objets contenus dans la bassine qu'utilisent les *a:tja:n* pour réaliser leur rituel à Apitchaba semblent dessiner le portrait de cet esprit. La bassine est remplie d'eau dans laquelle sont plongés différents coquillages, des branchages, des fleurs, des billes de verre, plusieurs cornes de bouquetins et différentes curiosités forestières (graines à l'ovale parfait, racines étranges, etc.). Les Phounoy ne savent pas expliquer pourquoi ces différents objets sont placés ainsi et présentés à Apitchaba ; ils disent que ce type d'objets est censé lui plaire, la contenter. On remarquera toutefois la présence d'objets liés à l'eau (les coquillages), ce que l'on ne manquera pas d'associer au fait que l'on dit que : « l'esprit du riz, c'est aussi de la mère de l'eau »[1]. Parmi les objets placés dans la bassine, se trouvent, comme on l'a dit, des cornes de bouquetin (*hia*). Lorsque je m'enquis de la raison pour laquelle les villageois les plaçait parmi les autres objets, l'*a:tja:n* de la ville de Phongsaly me répondit : « cet animal est la grand-mère du riz ; de plus, cette bête aime à être dans les rochers, saute, mais ne tombe jamais ». Ce lien entre le bouquetin et l'esprit du riz fut confirmé par la plupart des Phounoy interrogés sur la question[2]. Avant que les

---

[1] On peut aussi penser qu'il y a là un rapport avec la pluie que les villageois espèrent pour les champs. On trouve la présence d'offrandes similaires à celles adressées à Apitchaba lors d'un rite décrit par C. Archaimbault. Ce rite, destiné à l'obtention de la pluie, était réalisé par les habitants lü du village de Phanom, près de Luang Prabang : ces derniers offraient alors « une marmite remplie de lotus, d'algues, d'anguilles, de sangsues, de serpents aquatiques, bref, un joli petit mélange qui symbolisait l'univers de l'humide. A côté, dans un récipient hermétiquement clos par un grillage, grouillaient, glissaient, sautaient crapauds de rizière, poissons et grenouilles » (Archaimbault, 1968 : 10-11)

[2] Ce lien entre des animaux sauvages et l'esprit du riz est présent dans les mythes taï : dans une version rapportée par S. J. Tambiah, l'esprit du riz, féminin, refusait de retourner près des hommes du fait d'avoir été battu par une vieille femme ; elle vivait alors dans une grotte dans la forêt et était honorée par les animaux sauvages, éléphant, lion, tigre [dans une version recueillie par C. Archaimbault, elle vit dans un étang, 1973*d* : 238]. Un jeune homme chercha à la ramener avec lui, et deux *thevada*, l'une sous la forme d'une perruche, l'autre sous la forme d'un daim doré, emportèrent sa décision de repartir avec les hommes (Tambiah, 1970 : 353). S. J. Tambiah analyse ensuite cet aspect du sauvage dans ce mythe : selon lui, le riz était auparavant autant la nourriture des hommes que celle des animaux, ce qui postule une communion entre le monde des hommes et celui des bêtes. Puis, le riz fut donné aux hommes par les animaux (perruche et daim), ce qui représente, dit-il, le passage de la nature à la culture, de la plante sauvage à la plante cultivée (Tambiah, 1970 : 360). Cependant, toute allusion ou évocation du monde sauvage est absente des rites effectués par les populations taï (dans les versions recueillies par Tambiah, 1970 : 361-364 ; Archaimbault, 1973*d* et Zago, 1972 : 257-264). On notera cependant que, chez les Khmou', lors de la récolte, des morceaux de bois sont sculptés afin de représenter une corne de rhinocéros et une défense d'éléphant, lesquelles sont placées avec d'autres offrandes sur l'autel des esprits du champ, qui sont des esprits de la forêt et des défunts enterrés dans les champs

villageois commencent à semer, on remplit les cornes du bouquetin de l'eau de la bassine, de sorte à asperger les quatre coins du champ, l'autel extérieur à la cahute, ainsi que les villageois venus aider[1]. Un peu d'eau est ensuite ramené au village dans une corne, et est versé sur l'autel des esprits de la maison.

Si l'esprit du riz, Apitchaba, semble donc bien lié par certains aspects aux éléments aquatiques et aux forces de la forêt, avec lesquelles elle partage la viande offerte, ainsi qu'une forme de parenté (fille ou petite-fille d'un animal sauvage), elle n'en est pas moins indéfectiblement liée aux hommes, et plus particulièrement aux ancêtres qui résident dans l'autel de chaque maison. Ces liens ne sont pas explicités par les Phounoy, mais plusieurs éléments permettent de les déduire. Ainsi, Apitchaba est également appelée *dat tu hangba*, "tête de l'esprit et du riz", terme par lequel on désigne aussi parfois l'autel principal aux ancêtres. De plus, les offrandes destinées à Apitchaba ne sont faites que dans le champ du doyen de lignage[2], « celui qui prie les ancêtres », ajoute-t-on. Par ailleurs, l'esprit du riz s'hérite en même temps que l'autel des ancêtres [3] : lorsqu'un lignage se scinde, et que chaque nouveau doyen installe son autel principal, ce dernier doit également réaliser, avant les semailles, un rite pour appeler un nouvel esprit du riz ; on pense en effet que les âmes des parents morts emmènent Apitchaba avec eux[4]. En raison de ce lien entre l'esprit du riz et les

---

(Simana, 1997 : 40).

[1] On notera, chez les Khmou', l'usage similaire d'une corne de buffle, avec laquelle, lors des récoltes, on verse de d'alcool sur un petit autel, dans le champ, pour les esprits environnants et les morts décédés dans les champs (Simana, 1997 : 40).

[2] De fait, les lignages – avec la forte émigration entraînant la dispersion des familles nucléaires dans d'autres districts ou d'autres provinces – se réduisent le plus souvent à un père et à ses fils (mais ils demeurent considérés comme formant un lignage, même amputé d'une partie de ses membres).

[3] Il en est de même chez les Akha ; voir Tooker, 1988 : 90 (laquelle note également que l'autel des ancêtres peut être transmis au moment des cérémonies pour la récolte du riz), et Kammerer (2003*a* : 50).

[4] Ce rituel est appelé *kosi seu djé* (*ko si* : grains de riz ; *seu* : les morts ; *djé* : appeler) ; il est nécessairement effectué lorsqu'il faut appeler un nouvel esprit du riz, mais il peut être également réalisé lorsque une famille a fait une récolte exceptionnelle, ou au moment des semailles. Dans ce dernier cas, le rituel étant onéreux, il n'est réalisé qu'une fois tous les trois, cinq ou sept ans et par les familles qui en ont les moyens financiers. La famille tue un cochon, plusieurs poulets et convie les villageois (un représentant par maison) à assister au repas suivant le rituel. Le rituel est d'abord fait dans leur maison – devant l'autel des ancêtres – puis dans le champ. Le sacrifice est réalisé par les anciens et par les alliés de la maison (frères de la maîtresse de maison). Les invités, en se retirant, emportent chacun une poignée des semences (ou une poignée du riz récolté) qu'ils

ancêtres, le jour des semailles (mais aussi le jour du battage, et le jour où le riz est ramené dans le village) est déterminé, pour chaque maisonnée, en fonction du jour où les esprits de l'autel principal sont morts[1]. Un jour où le père ou la mère, les grands-parents, ou un enfant du maître de maison sont morts est considéré comme néfaste ; le jour suivant immédiatement celui du défunt masculin le plus âgé est, en revanche, considéré comme le plus propice. Et de fait, les Phounoy semblent établir un parallèle entre la fécondité des membres de la maisonnée et celles des champs, *via* l'esprit du riz[2]. En raison de cette étroite corrélation entre esprit du riz et ancêtres situés sur l'autel domestique, tout don de nourriture des ancêtres implique aussi de faire des offrandes à l'esprit du riz, et réciproquement. Lors des rites adressés aux défunts à la pagode, les villageois demandent le bien-être pour leur famille, mais aussi, systématiquement, la fertilité pour leurs champs ; lors des rites destinés à Apitchaba et aux esprits du dehors, en plus du riz et des légumes en abondance, c'est aussi la santé des membres de la famille qui est demandée. Inversement, si le courroux des ancêtres entraîne maladies et morts chez leurs descendants, il implique aussi le dépérissement du riz[3]. De même, un problème survenu dans les champs implique le traitement de ce désordre dans ce champ, mais aussi dans la maison. Tout comme les ancêtres et le riz sont étroitement associés, la maison et les champs semblent indéfectiblement liés dans la gestion de la prospérité et de l'infortune.

Ces associations entre les ancêtres d'un lignage et l'esprit du riz impliquent que, pour obtenir de bonnes récoltes, les personnes respectent certaines règles d'évitement entre lignages. Si les membres de deux lignages différents sèment le même jour dans des champs qui se jouxtent, ils doivent chacun installer, au plus proche ruisseau, un bambou fendu, pour créer deux arrivées d'eau distinctes

---

mettront alors dans leur propre grenier, espérant ainsi attirer chez eux une partie des bénéfices du rituel.

[1] Selon un cycle de 16 jours (*cf.* annexe 8.1., chapitre 8).

[2] On retrouve d'ailleurs un lien similaire chez les Akha qui, d'après D. Tooker, établissent un parallèle entre la fertilité et la continuité d'une lignée et la fertilité et continuité des semences de riz (1988 : 89). Cela peut nous faire également songer à ce que disait M. Granet des rituels dans la Chine antique : « les Chinois ne cessèrent de demander ensemble et par les mêmes rites les naissances qui enrichissent les familles et la pluie qui fait germer les grains » (1988 : 194).

[3] M. Ferlus (1971 : 7) notait ainsi qu'autrefois le traitement de la maladie par le *maphê* impliquait que ce dernier effectue un rituel dans la maison, puis se rende avec le patient dans le champ si la maladie survenait après les semailles.

auxquelles ils s'abreuveront. De même, les champs des membres d'une même fratrie appartenant à des lignages différents (soit des frères et leurs sœurs mariées) ne doivent pas se jouxter[1], et leurs propriétaires doivent éviter d'effectuer certaines activités le même jour (planter le riz, le battre ou le ramener dans le village). Pour certaines maisonnées, cela rend encore plus complexe le choix des jours pour effectuer ces activités : un homme devra par exemple éviter de planter le riz le même jour que ses sœurs mariées, mais devra également respecter les interdits relatifs aux jours où des personnes de sa famille sont décédées. Le non-respect de ces règles entraînera le dépérissement du riz de l'une des deux familles car, pour les villageois, « si c'est bien pour l'un, ce ne le sera pas pour l'autre »[2].

Au travers de cette description des semailles et des rites et interdits qui les entourent, on retrouve ainsi plusieurs éléments présents lors des célébrations du nouvel an : les ancêtres et l'esprit du riz, mais aussi les esprits du dehors et les esprits chtoniens, pour lesquels le tambour est frappé lors du nouvel an, et qui sont nourris dans les champs lors des semailles pour apporter également leur concours à la fertilité de ces derniers. Tout comme pour les célébrations du nouvel an, les fusées sont lancées et la pluie sollicitée. Et tout comme les cérémonies du nouvel an avaient pour but de demander, depuis le village, la protection et l'appel à la fertilité des hommes et des champs, les rites des semailles, effectuées au dehors soit dans les champs, ont pour but la protection et la prospérité demandées pour les champs et les hommes. En cela, ces deux moments me semblent devoir être compris comme participant d'un même ensemble rituel, qui ouvre le début de la saison agricole, mais qui ouvre également le monde villageois sur celui de la forêt et des forces qui y résident. On va,

---

[1] Rappelons que ces relations d'évitement au moment des semailles concernaient autrefois les membres de clans différents. S. Simana relève de semblables relations d'évitement chez les Khmou' : « *Not to select a rice field from which our own cotton field would be visible, nor a place where from one man's rice field he can see the rice field of someone else from his own family. One should not even be able to see one's own siblings' fields, or one's own second field (fields may be closer otherwise, just not visible from each other if they belong to one family* » (1997 : 22).

[2] Le désordre induit par la proximité entre le champ d'un frère et celui d'une sœur est suffisamment fort pour affecter leurs voisins : la localisation d'une parcelle, entre le champ d'un frère et celui d'une sœur mariée, est potentiellement source de problèmes pour son propriétaire. Si son riz dépérit, ou que les gens de sa famille sont malades, cela est immédiatement interprété comme le résultat du fait que l'esprit du riz est « étouffé, coincé entre les deux champs » (*hia tan dat*).

à présent voir, comment cette ouverture est ponctuée par différentes cérémonies bouddhiques, dont la plus importante, la fête de Khao Salak, la conclut.

2. Boun Khao Salak : ancêtres et esprit du riz, récoltes et clôture du cycle agricole

Entre les célébrations du nouvel an, qui annoncent aussi le début de la saison des pluies, et la fin de la saison des pluies, ont lieu deux autres cérémonies, de moindre importance : l'ouverture du carême bouddhique (Khao Phansa) et Khao Padapdin. La célébration de Khao Phansa marque le début du carême bouddhique : chaque famille prépare plusieurs mets, qu'elle présente d'abord à l'autel des ancêtres, puis qu'elle apporte sur un plateau à la pagode. Le soir et le lendemain matin, des prières sont faites à la pagode par le moine ou l'*a:tja:n,* qui lisent les papiers posés sur les plateaux portant les noms des défunts de chaque famille ; ils invitent alors ces derniers à recevoir les mets. Après chaque lecture, les gens versent de l'eau à terre, non – comme c'est le cas en milieu bouddhique lao pour transférer des mérites (*bun*, L) aux défunts[1] - mais pour prévenir ces derniers qu'ils peuvent venir prendre possession de la nourriture disposée à leur attention. Le soir et le matin de cette cérémonie, le tambour est vigoureusement frappé. Ce jour étant chômé, le reste de la journée est passé à boire de l'alcool chez les uns et les autres. Cette cérémonie est ensuite répétée chaque jour férié (8e et 15e jours des lunes montante et descendante). C'est, cette fois-ci, par quartier et à tour de rôle, que les villageois s'y rendent (les habitants d'un premier quartier feront des offrandes le 8e jour, ceux d'un second quartier le 15e jour, etc.). Le soir de chaque jour férié, quatre plateaux (*pha khao*, L), couverts de fleurs et de bougies, sont apportés au nom des quatre quartiers du village, et le lendemain matin, les habitants d'un quartier apportent leurs propres offrandes. Les plateaux sont ensuite rapportés chez le chef de quartier, chez lequel les habitants du quartier iront ensuite festoyer.

C'est lors de la pleine lune du mois qui suit l'ouverture du carême, c'est-à-dire en août, qu'a lieu la cérémonie de Khao Padapdin[2]. Le déroulement de cette dernière fête est assez proche de celle de la clôture du carême : tous les villageois apportent des offrandes à la pagode, tandis que les moines et l'*a:tja:n* lisent le nom des défunts

---

[1] Sur la libation d'eau et la transmission des mérites, voir Zago, 1972 : 127-128.

[2] Sur le déroulement de la fête de Khao Padapdin chez les populations taï, voir Zago, 1972 : 315-316.

auxquels les mets sont destinés. On relèvera que, à la différence de la clôture du carême, sur les plateaux, on dépose, en plus des mets habituels, le maïs nouveau que l'on commence à récolter et de l'alcool confectionné avec ce même maïs nouveau (en plaine, ce sont des gerbes de riz qui parent les plateaux). Notons aussi qu'une collecte est organisée auprès de chaque maîtresse de maison afin d'acheter des vêtements pour les moines (s'il n'y en a pas dans le village, l'argent reviendra au Bouddha[1]).

La période d'offrandes alternées par quartier, qui a commencé avec l'ouverture du carême, s'achève avec la sortie du carême bouddhique, célébré en même temps qu'une autre fête, Boun Khao Salak. Chez les Lao et les Taï Lü, Boun Khao Salak est réalisée à la pleine lune du 10e mois (qui est le 11e mois pour les Lü), soit au mois de septembre. Cependant, dans la plupart des villages phounoy, cette cérémonie est faite le jour de la sortie du carême, soit une lunaison après. Les villageois étaient nombreux à expliquer cela de la façon suivante : « à ce moment-là, on a du riz à offrir aux défunts, des légumes, de tout ! ». Mais tout se passe comme s'il s'agissait d'une sorte de clôture du cycle de don de nourriture aux défunts et aux forces chtoniennes, ainsi que de la relation à l'esprit du riz, car c'est à ce moment qu'Apitchaba est ramenée dans les greniers. Rappelons que ce cycle est initié lors des célébrations du nouvel an et lors des semailles, mais c'est véritablement avec l'ouverture du carême que le don de nourriture devient ponctuel (une fois tous les quarts et/ou moitiés de lunes montante et descendante). C'est d'ailleurs l'un de ces jours qui est choisi lorsqu'un rite exceptionnel doit être adressé à la "tête de l'esprit", chargé de la protection du village (ce qui n'est pas spécialement le cas lorsque ce rite est effectué en dehors de la période s'étendant de la clôture du carême à l'ouverture du carême). Ce cycle s'achève avec la célébration de clôture du carême.

Le carême est donc loin de représenter une période qui, comme chez les populations taï, ne concernerait surtout que les moines (lesquels, chez les Phounoy, ne changent rien – intensification des prières exceptées – à leur mode de vie[2]), et de

---

[1] Ces sommes offertes au Bouddha sont conservées par l'*a:tja:n vat* et sont destinées aux travaux de rénovation de la pagode. L'argent peut aussi être prêté, sans intérêt, aux villageois qui en font la demande.

[2] On est loin de la période d'austérité décrite en milieu bouddhique lao. Les jeunes novices phounoy me disaient attendre avec impatience la période du carême car, affirmaient-ils, « c'est là où l'on mange le mieux ». Et, effectivement, il s'agit d'une période durant laquelle les moines peuvent manger en abondance de la viande, du poisson et des friandises, prélevant leur part sur les plateaux déposés à la pagode.

laquelle les laïcs seraient dispensés (« le carême n'est pas pour eux », affirmait M. Zago, 1972 : 315). Notons enfin que le carême survient à une période essentielle pour les paysans, car elle correspond à la croissance du riz et à l'arrivée des pluies. C'est aussi une période durant laquelle les mariages et les constructions de nouvelles maisons, sont interdits. Cette période donc, où les morts et les esprits chtoniens sont proches des vivants, et où certaines activités sont prohibées, n'est pas sans rappeler ce que nous dit M. Gaborieau des Quatre mois du calendrier hindou. Durant cette période (de mi juillet à mi novembre), qui correspond à peu près à la mousson, « Visnu se retire pour dormir aux enfers, laissant la terre aux démons » (1982 : 15) ; les frontières entre les mondes des hommes et des esprits s'abolissent mais également les frontières entre le monde des vivants et celui de morts ; ceux-ci sont pensés comme étant particulièrement proches et plusieurs célébrations leur sont adressées (Gaborieau, 1982 : 16). Il semble en être de même du carême bouddhique chez les Phounoy : les morts sont particulièrement proches des vivants et viennent recevoir leur nourriture chaque semaine, tandis que les esprits mauvais rôdent aux alentours du village. Lorsque le carême se conclut, c'est aussi cette relation aux morts qui prend fin. Lors des célébrations de Khao Salak, c'est ainsi la dernière fois que le tambour, jusque là régulièrement frappé, résonnera fortement dans le village toute la journée. Après cette cérémonie, le village semble de nouveau "fermé" ; le tambour ne résonnera plus jusqu'au nouvel an, et la clôture entourant le village, dont la réparation avait commencé un mois auparavant (le jour de la fête de Khao Padapdin), et qui était entreprise à tour de rôle par les villageois les jours fériés, est achevée le jour où les villageois se rendent à la pagode pour Khao Salak.

Boun Khao Salak en milieu bouddhique lao

La célébration du Boun Khao Salak, qui conclut, en quelque sorte, le cycle que je viens d'évoquer, implique les éléments centraux – riz, ancêtres, forces chtoniennes – qui sont aussi ceux autour desquels s'organisent les célébrations du nouvel an et les semailles.

En milieu bouddhique lao, Khao Salak (qui signifie littéralement "riz tiré au sort"), a lieu à la pleine lune du 10ème mois (septembre). Il existe peu de descriptions de cette cérémonie. D'après M. Zago (1972 : 318), la célébration dure une journée : les gens se rendent à la pagode munis de leurs offrandes (fleurs, encens, bougies, nourritures non carnées et boissons). Ils peuvent aussi inscrire le nom du défunt sur un papier

déposé sur le plateau (*pha khao*, L) qu'ils portent aux moines ; ceux-ci tirent au hasard un des papiers et le laïc dont le nom est sorti présente son offrande au religieux qui prononce une bénédiction tandis que le laïc verse de l'eau à terre pour transmettre des mérites à ses défunts. Une part des offrandes est réservée aux moines qui mangent tous ensemble, et une autre part est destinée aux morts (elle est jetée aux quatre vents, ou déposée sur un arbre de la pagode). S. J. Tambiah (1970 : 156), pour les Lao Issan, dit à peu près la même chose mais avec moins de détails encore. G. Condominas en parle peu : « Une forme très atténuée du culte des ancêtres, accompagnée d'un cérémonial bouddhique, se manifeste à l'occasion des fêtes du ho khao padap dinh ("paquets de riz pour orner la terre") et du ho khao salak ("paquets de riz qu'on tire au sort") : les phi [esprits], auxquels on présente des offrandes ces matins-là (conjointement à celles qui sont offertes aux moines), sont non pas des Esprits de la Nature, mais les Mânes des ancêtres qui veillent sur leur descendance, et dont le mécontentement provoque les maladies » ([1968] 1998 : 29). P.S. Nginn en parle à peine ; il regroupe la cérémonie de Khao Salak avec celle de Khao Padapdin sous la rubrique "Fêtes des morts" et n'y ajoute pas grand chose (1967 : 32) ; il en va de même de F. Lebar qui consacre deux lignes à cette fête (1960 : 57). C. Archaimbault (1973*d* : 222) note, de son côté, que lors de Khao Salak, le cultivateur offre des gâteaux, des cigarettes, etc., aux esprits protecteurs de la rizière dont l'autel se trouve dans les champs. Quoi qu'il en soit, ces différentes indications semblent laisser penser qu'il s'agit d'une fête exclusivement adressée aux défunts, et qui serait de peu d'importance en milieu bouddhique lao[1].

Boun Khao Salak chez les Phounoy

Par contraste, Khao Salak est une fête extrêmement importante chez les Phounoy. On a également vu qu'il y une dizaine d'années, c'était même la cérémonie bouddhique la plus importante. C'est d'ailleurs encore le cas du village de Tang, à l'extrême nord de la zone habitée par les Phounoy, dont les habitants ne font pas les célébrations du nouvel an. Que disent les Phounoy quand on les interroge sur Khao Salak? « Boun Salak, c'est quand on a tout planté : le maïs, le riz, et les légumes ; on

[1] L'observation faite par C. Archaimbault pourrait cependant conduire à relativiser cette impression ; mais son indication est donnée au sein d'un article consacré aux rites agraires et nul développement n'est apporté pour montrer la corrélation entre ces rites, la cérémonie Khao Salak et les esprits protecteurs de la rizière.

ramène toutes ces produits des champs pour les offrir aux morts. Ceux qui ont de l'argent feront des maisonnettes (*phasa:t*, L) », disent certains. D'autres ajoutent : « c'est aussi la fête des morts. Ceux qui ont eu un mort depuis le nouvel an peuvent faire une maisonnette à cette occasion. Mais toutes les familles peuvent aller offrir de la nourriture à la pagode. On a planté toutes les cultures et on les récolte pour les offrir aux morts. C'est la même chose que pour les fêtes du nouvel an ».

Cette fête dure trois jours[1]. Le premier jour est consacré aux préparatifs de la fête ; les familles qui offrent une maisonnette à l'un de leurs défunts invitent, à cette occasion, leurs parents, amis et compères (*siao*, L). C'est également le jour où celles qui font des maisonnettes et celles qui souhaitent honorer leurs ancêtres, tuent un cochon, voire un buffle. Le soir, chaque maison qui a tué un animal organise un repas ; les villageois passent ainsi de maison en maison, boivent l'alcool fait avec le riz nouveau, et mangent les morceaux de cochon ou de buffle fraîchement tué. Les plus jeunes circulent dans le village en chantant et en tapant sur des cymbales (ou à défaut, sur ce qui peut faire office de cymbales : casseroles, couvercles métalliques, etc.).

La journée suivante est consacrée essentiellement à la prière à la pagode. Celle-ci commence en fin de matinée, après que les différentes maisonnées ont servi à nouveau mets et alcool en abondance aux visiteurs. Quelques rares familles confectionnent, à la pagode, les maisonnettes offertes aux défunts (qui sont semblables à celles réalisées lors du nouvel an, mais moins chargées de billets, tissus, etc.). Si aucune famille ne réalise de maisonnette cette année-là, les anciens confectionnent un grenier à riz miniature, qui est déposé dans la cour de la pagode au nom de l'ensemble des habitants du village : « ce n'est pas pour les morts — m'expliquèrent plusieurs villageois — c'est pour qu'on puisse avoir du riz en abondance l'année prochaine, et pour que l'on ait santé et réussite ». Greniers ou maisonnettes ayant été confectionnés, chaque maisonnée apporte ensuite ses offrandes à la pagode. Certaines apportent tout simplement un plateau d'offrandes couvert de mets et orné de gerbes de riz nouveau. D'autres apportent un panier de bambou complètement recouvert de feuilles, y déposent un tronc de bananier sur lequel sont piquées des fleurs en cire et quelques vieux billets de banque ; dans le

[1] On peut aussi se référer à la description que donne H. Roux ([1924] 1954 : 278-282) de cette cérémonie qui est, à quelques variations près, identique à celle que je propose.

panier, sont ajoutés des drapeaux auxquels sont accrochés des cacahuètes, des fruits, du tabac, des gerbes de riz nouveau, des crabes, des feuilles de courge, de maïs, etc. Au pied du panier, sont déposés courges, concombres, citrouilles, etc. A côté du panier, les familles ont confectionné, à partir d'une armature en bambou, des buffles en papier de taille imposante. Ceux-ci sont entourés de gerbes de riz, et certains portent sur leur dos le même tronc de bananier piqué de fleurs de cires, de billets, de drapeaux ; ils sont parfois entourés de fruits, de légumes et de gâteaux de riz. La pagode, ainsi envahie de branchages, de fleurs, de fruits et de légumes, semble s'être transformée en un véritable champ.

La prière peut alors débuter ; elle durera tout l'après-midi. Les moines, les novices et l'*a:tja:n* présents se relaient pour la lecture des textes. Il y a essentiellement des femmes dans l'assistance ; des jeunes filles font parfois une courte apparition pour distribuer thé, fruits et biscuits à l'assemblée qui s'assoupit au fil des heures, les hommes sont demeurés dans les maisons pour achever les réserves d'alcool, tandis que filles et garçons dansent au son de la techno chinoise chez les uns ou les autres. En fin d'après-midi, les femmes regagnent leurs maisons et les festivités continuent jusqu'au lendemain.

Khao Salak semble donc être une fête qui, comme chez les Lao, est entièrement destinée aux défunts. C'est d'ailleurs ce qu'affirment les villageois lorsqu'on les interroge sur cette cérémonie : « pour Khao Salak, on fait des paniers remplis de bonnes choses et on les offre aux esprits de la maison ». Rappelons que cette cérémonie était autrefois la principale cérémonie bouddhique adressée aux défunts, cérémonie lors de laquelle les maisonnettes étaient confectionnées. Certaines des offrandes apportées à la pagode, comme les paniers garnis de végétation, ne sont d'ailleurs pas sans évoquer les offrandes aux esprits de la maison faites par d'autres groupes de langue phounoy, mais non bouddhistes, comme les Laopan. Ces derniers adressent de telles offrandes aux ancêtres et aux esprits de forêt avant les semailles et au moment de la récolte[1].

---

[1] G. Aymé (1930 : 32) notait également que les Khmou' de la province Phongsaly, avant et après la récolte, ornent l'autel de leurs ancêtres de fleurs et d'épis. Dans les villages khmou' que décrit S. Simana (1997 : 41), la maîtresse de maison prend un panier qu'elle remplit de gerbes de riz nouveau et qu'elle conservera dans sa maison jusqu'à la récolte du riz (elle le mettra alors dans le

Quant aux buffles en papier chargés des produits de la récolte, ils sont également offerts aux défunts. Chez les Taï Lü, lors de Boun Khao Salak, ce sont des éléphants et des chevaux en papier violet qui sont confectionnés ; on dit que ces derniers sont adressés, non aux défunts, mais aux vivants (les personnes qui apportent ces animaux souhaitent trouver, après leur mort, un cheval ou un éléphant comme monture les conduisant au paradis). Chez les Phounoy, les buffles semblent bien être destinés aux défunts, avec plusieurs finalités : l'une d'entre elles est de nourrir les défunts avec les fruits de la récolte dont les buffles sont les porteurs ; une autre est de contenter les morts pour rendre l'élevage de l'année à venir florissant : « ceux qui ont des problèmes avec leurs buffles en fabriquent, car les morts ne sont pas contents et rendent les buffles malades », disent les villageois. Mais ne peut-on aussi penser que les buffles miniatures ainsi offerts seraient en fait des substituts de sacrifices de buffles, bien réels – le buffle étant autrefois l'animal exclusivement destiné et sacrifié aux esprits de la maison ?

Tout porte donc à croire que la cérémonie de Khao Salak est exclusivement tournée autour des ancêtres. Il est pourtant certains éléments déconcertants : dans les discours des villageois, ce sont surtout les cérémonies de Khao Padapdin et du nouvel an qui sont les fêtes adressées aux morts. Il se trouve également que les papiers portant le nom des défunts sont déposés sur les offrandes lors des célébrations du nouvel an et de Khao Padapdin, mais pas lors de la cérémonie de Khao Salak[1]. Qu'en est-il donc réellement des destinataires de cette célébration ?

Une fête pour les ancêtres, une fête pour Apitchaba

La cérémonie du Khao Salak est essentiellement une fête du riz nouveau ; « sans riz, pas de fête », me disait le moine de Thongpi car, au village, la récolte de l'année s'annonçait mauvaise (beaucoup de plants étaient morts et les épis étaient longs à pousser). La cérémonie fut ainsi reportée à une date ultérieure. Cette cérémonie destinée aux ancêtres, où le riz est indispensable, me laissait penser que l'esprit du riz, Apitchaba, pouvait être, de près ou de loin, mêlé à cette affaire. Et si celle-ci était complètement absente des discours que tenaient les Phounoy sur Khao Salak,

---

grenier).

[1] Cela était pourtant fait lorsque H. Roux décrivait cette cérémonie, en 1924.

plusieurs éléments l'évoquaient fortement : avant d'emmener les buffles en papier à la pagode, ceux-ci sont déposés au pied du grenier à riz par la maîtresse de maison, laquelle, quelques jours après la cérémonie (comme pour les semailles, on choisit un jour où aucun parent n'est mort), rapporte une pierre du champ dans le grenier, et à travers cette pierre, Apitchaba[1]. Celle-ci, désormais, demeurera dans le grenier jusqu'aux prochaines semailles. Et de fait, Apitchaba veille aussi sur le maïs qui remplit la pagode (« le riz et le maïs sont aîné et cadet, car le riz pousse en premier », expliquent les villageois) et sur les animaux. Les gens expliquent qu'ils les emmènent en plus à la pagode pour recueillir la bénédiction des moines ; il s'agit en quelque sorte d'une "double garantie" pour être sûr d'obtenir ce que l'on désire.

Cette présence en creux d'Apitchaba lors de la célébration de Khao Salak explique peut-être le fait que l'assemblée qui se rend à la pagode soit exclusivement féminine. Certes, de façon générale, les femmes sont plus présentes lorsqu'il s'agit de porter des offrandes à la pagode. Mais il y avait toujours des hommes, des vieux au moins dans toutes les cérémonies auxquelles j'ai pu assister – Pimay, Khao Phansa, Ok Phansa et Khao Padapdin – même si les femmes y étaient plus nombreuses. Là, aucun homme. Cela donne à la partie de la cérémonie de Khao Salak effectuée à la pagode, à mon sens, une place dans un rituel plus large, celui pour Apitchaba. En effet, le rôle de la maîtresse de maison est central dans les rituels adressés à Apitchaba. Durant les célébrations du nouvel an, le jour où un minuscule espace est planté au sein du champ, c'est la maîtresse de maison qui invite Apitchaba à quitter le grenier ; elle présente des fleurs et des bougies, se saisit de la pierre, et la dépose dans le champ (cette pierre sera d'ailleurs mise dans la bassine contenant les coquillages, les cornes de bouquetin etc.). Enfin, lors des récoltes, la maîtresse de maison apporte un œuf dans le champ pour appeler Apitchaba, puis ramène cette dernière dans le village, *via* une pierre[2] ramassée dans le champ. Elle la dépose alors dans le grenier à riz, apporte des fleurs et sacrifie un poulet, en priant Apitchaba pour que les prochaines récoltes

---

[1] S. J. Tambiah remarque qu'en milieu lao issan, lorsqu'on ramène le riz dans le grenier, un rite d'invitation aux âmes (*su khuan*, L) est fait pour l'âme du riz : on offre à cette dernière de la viande, de l'alcool, des cœurs de bananiers, de la canne à sucre et des bonbons en forme de buffle (1970 : 362).

[2] Y a-t-il un lien entre cette pierre et ce que nous dit C. Archaimbault du mythe de l'âme du riz chez les Lao : un ermite démembra le corps de Nang K'osop qui refusait de retourner avec les hommes, son corps s'enfla, et devint une pierre (1973*d* : 239). C. Archaimbault ne relève cependant pas d'usage d'une pierre lors des rites agraires lao.

soient abondantes. Selon les Phounoy, « ce sont les femmes qui sont en charge de ces rites car l'âme du riz est féminine »[1].

L'ensemble des rites du cycle agricole, depuis les célébrations du nouvel an jusqu'à Khao Salak, semble répartir, entre hommes et femmes, le soin de nourrir les esprits du dehors et l'esprit du riz. Lors des semailles et avant la récolte, les hommes nourrissent les esprits de la maison, et les femmes, Apitchaba. Or, autrefois, la répartition de ces fonctions était différente, mais évoquait pareillement une division sexuée des rites : l'ensemble des rituels effectués dans les champs était l'apanage du *maphê*, cet homme vêtu d'une longue tunique blanche, « habillé comme les femmes », disent les Phounoy, et paré, comme elles, de bracelets et boucles d'oreilles, tandis que le *tjaotjam* rendait propice l'esprit tutélaire du village, conçu comme ses propres ancêtres. Cela rappelle ce qu'observe C. Kammerer (2003*b* : 78) chez les Akha où une paire d'officiants, homme et femme, initiaient les rites de semailles : le *dzoema*, fondateur du village, ou son descendant, purifie les semences et fait le premier ses semailles, tandis qu'une « femme à l'habit blanc[2] » accomplit, dans les champs, les rites destinés aux esprits maîtres du riz. Cette paire sexuée est pensée comme générant la fertilité. Chez les Phounoy, on se rappelle également l'importance de ces paires sexuées dans les rites d'appel à la fertilité[3] effectués autrefois par les Maîtres de la Terre qui, au nombre de deux par domaines, étaient pensés comme relevant l'un d'un esprit "mâle" et l'autre, d'un esprit "femelle".

Conclusion

Ayant rejeté les esprits dans la forêt au temps des purges religieuses, les Phounoy affirment qu'il y a deux espaces rituels antagonistes : le village, espace du bouddhisme, et la forêt, espace des esprits. De fait, l'agencement spatial du village

---

[1] Il ne semble pas qu'un tel rôle soit attribué à la maîtresse de maison en milieu taï, où le maître de maison accomplit l'ensemble des rituels au riz (Zago, 1972 : 261-264 ; Archaimbault, 1973d ; Tambiah, 1970 : 361-365).

[2] Il peut y avoir plusieurs de ces officiants par villages ; la fonction s'acquiert sous certaines conditions (avoir un fils vivant), et au prix d'une coûteuse cérémonie d'initiation (Kammerer, 1996 : 87).

[3] Rappelons également que les rites de fondation de village devaient nécessairement faire participer deux clans, relevant chacun de l'un de ces principes (féminin/masculin). Voir le chapitre 6.

montre un espace clos et protégé du dehors, et tous les autels aux esprits sont situés à l'extérieur du village. Quant aux esprits susceptibles de demeurer dans le village, ils ont été pacifiés et appelés *thevada*. Néanmoins, un examen plus approfondi de cette organisation rituelle fait apparaître que ces deux espaces (dehors/village, bouddhisme/esprits) se recouvrent en partie. La maison — et les ancêtres qui l'habitent — en est un bon exemple. Autrefois, les ancêtres (désignés, comme les esprits, par le terme *dat*) étaient nourris peu avant les semailles à l'extérieur de la maison, puis dans les champs. Ces cultes disparurent suite aux purges religieuses et les ancêtre n'apparurent plus lors des cultes collectifs et furent, dit-on, uniquement nourris à la pagode ; mais de fait, ils demeurent encore présents dans la maison.

De plus, si maintenant la relation aux ancêtres s'établit bel et bien le plus souvent lors des cérémonies réalisées à la pagode, ces derniers ne s'en trouvent pas pour autant assujettis ou absorbés par un bouddhisme méditatif qui se donnerait pour objectif d'échapper aux cycle des réincarnations. L'examen des cérémonies effectuées à la pagode montre que la relation entre les ancêtres et la fertilité perdure, et que les fêtes se sont transformées, et sont quasiment toutes adressées aux défunts. Il ne s'agit pas, comme en milieu bouddhique lao issan, de simples transferts de mérites aux défunts mais d'un véritable pacte qui est établi avec ces derniers : on les prie, on les nourrit, etc., en échange de quoi, leurs descendants attendent la fertilité et l'expulsion des infortunes. Cela est visible lors des célébrations du nouvel an, au cours desquelles les offrandes sont destinées au Bouddha, mais aussi aux défunts. Cette cérémonie, commencée à la pagode, trouve sa prolongation dans le rite effectué immédiatement après, et qui a lieu dans les champs, au moment des semailles. Lors de cette cérémonie, plusieurs autres entités spirituelles interviennent : les forces du dehors, auxquelles on ouvre le village, mais que l'on nourrit également dans les champs, l'esprit tutélaire du village, auquel un rite était autrefois adressé à la même période, et Apitchaba, l'esprit du riz, qui est étroitement lié aux défunts.

C'est de la conjonction de ces trois forces (défunts, esprit du riz, forces du dehors) que la fertilité peut être obtenue. D'où la nécessaire ouverture du village sur l'extérieur et la nécessité de nourrir simultanément ces trois entités. Cette demande de fertilité effectuée à ces trois types d'entités spirituelles est particulièrement prégnant durant le cycle rituel qui a lieu durant la saison des pluies. Ce cycle dure trois mois et s'achève par la cérémonie de Khao Salat. Cette période intense où le riz germe est dans le même temps celle où les esprits du dehors et les défunts sont les plus proches des hommes. Le village est continuellement « ouvert » et ce, jusqu'à la

période de la récolte lors de laquelle les barrières sont refaites. Il y a donc un cycle, dont le coup d'envoi est donné avec les célébrations du nouvel an et les semailles, dont le rythme s'accélère au cœur de la saison des pluies, et qui trouve son achèvement avec les récoltes. Le cycle agricole achevé, et le défunts ne seront plus évoqués jusqu'à la prochaine célébration de la nouvelle année.

ANNEXE 8.1. CALENDRIERS ET JOURS INTERDITS

Le calendrier que suivent les Phounoy diffère peu de celui des Lao[1] et est semblable à celui des Taï Lü.

LES ANNEES

Les années sont de deux types différents :

Une année de douze mois comptant alternativement 29 et 30 jours, ce qui donne : 6 mois de 29 jours (1er, 3e, 5e, 7e, 9e et 11e mois) et 6 mois de 30 jours (2e, 4e, 6e, 8e, 10e, 12e mois).

Une année de treize mois dans laquelle on compte 6 mois de 29 jours (1er, 3e, 5e, 7e, 9e et 11e mois) et 7 mois de 30 jours (2e, 4e, 6e, 8e, 10e, 12e et 13e mois)

Douze années forment un petit cycle ; soixante, un grand cycle.

A chaque année, correspond un animal : rat, boeuf, tigre, lièvre, Naga (ou dragon), serpent, cheval, chèvre, singe, coq, chien, cochon, mais aussi un élément (terre, eau, métal, feu, bois). Les animaux sont nommés dans une langue particulière[2], usitée également par les Lao (cf. tableau ci-dessous). Le croisement entre l'animal et l'élément donnés l'année de naissance d'un individu permet au moine ou à l'atja:n d'établir une sorte de "portrait" de la personne ; animal et élément sont, en revanche, rarement usités pour définir les problèmes survenus à un individu. Le moine ou l'*atja:n* procède alors de la façon suivante : il identifie d'abord le type de problème survenu à l'individu (perte d'argent, d'animaux, ou maladies chroniques) et regarde dans un livre consacré à cet usage la rubrique correspondante. Il existe alors un système de correspondance entre l'âge du patient, une définition du type de problème qui lui est arrivé et le traitement à suivre. Par exemple, dans le cas d'une

---

[1] Je renvoie, pour plus de détails sur le calendrier lao, aux articles de Thao Bounsouk (1966), L. Méridat (1943) et à celui du Prince Phetsarath (1956).

[2] J'ignore quelle est l'origine des termes usités pour nommer les animaux., qui ne sont pas les noms utilisés dans la langue lao courante La littérature sur ce sujet s'avère en effet imprécise : pour L. Finot (1917 : 30), il s'agit « d'une terminologie propre aux Thaïs » (ce qui ne nous aide pas beaucoup à l'identifier) ; selon L. Méridat (1943 : 110), « les termes employés (...) sont d'une façon plus ou moins directe empruntés à la langue Pali et à d'autres idiomes sacrés de l'Inde ».

perte ou d'un vol, la rubrique du livre est "sut kro na hay" (empêcher le visage d'être en colère). Un petit tableau est dessiné, comportant 8 lignes :

	1
	2
	3
	4
	5
	6
	7
	8

Si le patient a par exemple 20 ans on compte jusqu'à la case 8 puis on recommence à la case 1 jusqu'à arriver à 20. A chaque case correspond un petit topo : ainsi, notre patient de 20 ans tombe sur la case 6 qui donne l'explication suivante : « Personne généreuse et pleine de pitié ; les personnes âgées l'apprécient mais il y a infortune car la personne s'est rendue dans un endroit où elle connaissait peu ou mal les gens.

Cure : un peu de riz don fait une soupe sucrée (à manger par le patient), prendre des os d'animaux sauvages, de l'argent, des fleurs ; rejeter tout cela au Nord.

LES MOIS

Les mois sont comptés et nommés à la façon des Lao et des Lü ; le premier mois est appelé *dùane tjeng,* le 2e mois, *dùane yi*, et les mois suivants sont simplement appelés "mois 4e", "mois 5e", etc. en suivant le système de numérotation des Taï.

On notera toutefois que si le premier mois lao commence approximativement en décembre, le premier mois pour les Taï Lü et les Phounoy commence en novembre ; il y a ainsi un décalage d'un mois entre les mois lao et ceux des Lü et des Phounoy (les célébrations du nouvel an, qui débutent mi-avril, correspondent ainsi au 5e mois lao mais au 6e mois lü et phounoy).

LES JOURS

Trois types de cycles de jours existent chez les Phounoy.

Le premier est un cycle de douze jours, presque identique à celui des Lao [1]. Si les termes sont identiques à ceux du cycle de douze années, les animaux correspondant à ces termes diffèrent des animaux du cycle duodénaire (qui sont les mêmes dans le

[1] J'ignore par contre quels sont les animaux du cycle de douze jours chez les Taï Lü.

cycle de 12 jours des Lao) : le rat, la chèvre et le cochon sont absents et remplacés par le buffle, la fourmi[1], et l'éléphant.

Animal/année	*Terme*	*Animal/jour*
Rat	Tjaï	Buffle
Boeuf	Pao	Boeuf
Tigre	Yi	Tigre
Naga (ou dragon)	Say	Naga
Lièvre	Mao	Lièvre
Serpent	Si	Serpent
Cheval	Sanga	Cheval
Chèvre	Mot	Fourmi
Singe	San	Singe
Coq	Hao	Coq
Chien	Set	Chien
Cochon	Khay	Eléphant

Ces jours sont usités lors de certains rituels d'infortune conduits par le moine ou l'atj:an ; selon le type de maladie ou de problèmes affectant le patient, et selon l'âge de ce dernier, le livre préconise d'effectuer le rite tel ou tel jour.

Dans la détermination des jours fastes ou néfastes, le moine ou l'atja:n recourre davantage aux phases de la lune ; les jours (tout simplement alors appelés par un numéro, jour 1er, 2e, etc. jusqu'15) des lunes montantes et descendantes sont combinés aux jours de la semaine pour fomer 15 jours néfastes et 15 jours fastes. Il s'agit d'une combinaison écrite dans les livres que possèdent les moines et qui est recalculée chaque année par ces derniers.

A ce cycle lunaire, correspondent des noms en phounoy[2].

---

[1] On notera que, curieusement, le terme "mot" qui désigne chez les Lao (et dans le cycle de douze années usité par les Phounoy) la chèvre, désigne, dans la langue lao contemporaine, la fourmi. S'agit-il d'une confusion faite par les Phounoy qui se serait généralisée ? (mes enquêtes au sujet du calendrier ont été faites dans différents villages et tous mes interlocuteurs m'ont donné les mêmes réponses).

[2] H. Roux (1954 : 284-285) a donné une traduction française de ces termes (par exemple, *longlat* se traduirait par "marais-enduire ; *tangpong* par "pousser-creux"). Les Phounoy que j'ai interrogé sont restés dubitatifs quant aux traductions proposées par Roux, avouant cependant ne pas connaître de signification possible à ces termes.

Lune montante ou descendante	*Jour en Phounoy*
1e jour	Lantang
2e jour	Lanba
3e jour	Lenglat
4e jour	Latlung
5e jour	Tcholang
6e jour	Longpu
7e jour	Tonghê
8e jour	Phatchamna
9e jour	Longlat
10e jour	Monha
11e jour	Tanpong
12e jour	Yanglang
13e jour	Sisa
14e jour	Sapka (ou konglat)
15e jour	Tinglat

Ce sont ces noms en phounoy auxquels les Phounoy recourrent pour nommer les jours lors desquels le père ou la mère est mort, ce qui leur permettra de connaître les jours fastes ou néfastes pour les semailles.

ANNEXE 8. 2. LES CELEBRATIONS DU NOUVEL AN PAR UN JEUNE HOMME PAUVRE

Lorsque Ounpeng, jeune homme du village, entreprit d'offrir une *phasaat* à son défunt père, il savait qu'il risquait de n'attirer chez lui que peu de monde : ses frères et ses oncles ne demeuraient plus dans le village et, lui-même, ne bénéficiant d'aucun rôle politique dans le village, jouissait de fort peu de prestige auprès des autres villageois. Il choisit alors de confier la réalisation de la cérémonie à son cousin Thitpan (fils de la sœur de sa mère), *atja:n* du village et auréolé par ailleurs du prestige d'avoir réalisé l'une des fêtes les plus rares et les plus coûteuses de la société phounoy, Boun Than Ba, trois années auparavant. Thitpan se devait alors de conserver ce prestige, surtout que cette année-là, devaient également offrir des *phasa:t* le fils émigré et richissime d'un ancien du village, ainsi que le grand-père Toun, descendant du fondateur du village, lui aussi émigré en ville et soutenu financièrement par ses fils, directeurs d'une biscuiterie dans la ville d'Oudomxay. Comment rivaliser avec ces derniers ? Telle était la question qui, une année entière, tourmenta Thitpan. Ses finances étaient faibles car l'investissement de Boun Than Ba avait tout englouti ; son réseau de parents était peu étendu[1]. C'est alors qu'il eut l'idée de faire tout à la fois une cérémonie adressée au père d'Ounpeng et une autre adressée au père de son épouse, originaire du village voisin de Kioupok, et décédé quatre ans auparavant. Ce ne fut donc pas une maisonnette dans son enclos qui fut construite dans le temple, mais un enclos gigantesque comprenant une double maison. Cette *phasa:t* réalisée fut une innovation dans le village, et fut beaucoup commentée. La cérémonie et les repas donnés chez Thitpan mobilisèrent Ounpeng et sa famille, les parents de Thitpan, ainsi que les très nombreux frères et soeurs de son épouse et leurs conjoints, venus massivement du village voisin pour assister à la cérémonie. La maison fut bondée, et de nombreux anciens, frères du défunt beau-père de Thitpan, vinrent de Kioupok afin d'apporter leurs voeux à la maisonnée. Thitpan et Ounpeng n'avaient pas perdu la face.

---

[1] Concernant Thitpan, évoqué à plusieurs reprises lors de ce travail, rappelons que son père était originaire d'un village phounoy situé autrefois dans un autre *tasseng* que celui de Thongpi ; son père était, dans son village d'accueil, le seul représentant de son lignage, dont les membres étaient dispersés dans plusieurs villages, et il était toujours considéré comme un étranger par les habitants de Thongpi.

CONCLUSION – ETRE BOUDDHISTE

« Les Phounoy sont-ils vraiment bouddhistes ? ». Telle est la question que qu'un auditeur me posa à la suite d'une intervention orale, réalisée à partir des faits exposés dans cette partie. Je n'ai pas cherché à aborder de front cette question et j'ai voulu laisser les faits exposés tout au long de ces chapitres parler d'eux-mêmes au lecteur. Car comment définir ce qu'est être un "vrai" bouddhiste ? En me basant sur quels écrits : ceux des philologues, des religieux, des ethnologues ? Et sur quelles bases asseoir la comparaison ? Peut-on isoler une religion du contexte historique, politique, social, dans lequel elle se trouve insérée ? Il y a fort à parier que la définition de ce qu'est le "vrai" bouddhisme varierait grandement selon les perspectives adoptées : Un bouddhisme plus proche des textes ? Un bouddhisme pratiqué par le plus grand nombre ? Qui donc pourrait décréter que les Phounoy ne sont pas de "vrais" bouddhistes ? Les Lao, méprisant les pratiques des Phounoy et qui se disent eux, être détenteurs d'un « vrai » bouddhisme ? Mais alors, comment expliquer qu'un Birman qui se rend au Laos soit, à son tour, stupéfait devant les pratiques religieuses des Lao, estimant qu'il ne s'agit pas là du « vrai » bouddhisme ? Et que penserait le Cinghalais du Birman ? Les Phounoy sont-ils donc "vraiment" bouddhistes ou ne le sont-ils pas ? L'essentiel est – pour moi – de retenir qu'ils pensent qu'ils le sont.

Comment dès lors appréhender un système religieux original, qui diffère sur de nombreux points du bouddhisme theravada pratiqué par les populations lao[1] ? Certains travaux, plus ou moins récents, portant sur des populations bouddhistes en Asie du sud-est, ont isolé ce qui releverait d'un fond souvent qualifié "d'autochtone" ou "d'ancien" : l'animiste (ou les cultes aux esprits), de ce qui serait une influence (ou un "apport") bouddhique, voire hindoue. J'ai ici voulu défendre l'idée qu'on ne saurait envisager le système religieux des Phounoy comme étant composé d'un "socle religieux ancien" (qui serait les "cultes aux esprits") sur lequel le bouddhisme se serait greffé, le tout formant un syncrétisme au travers duquel on pourrait identifier tantôt l'une, tantôt l'autre forme. Si deux pôles il y a, ces derniers s'influencent et

[1] Sur les débats sur l'étude du bouddhisme theravada, je renvoie à l'article de D. Gellner (1990) mais aussi aux développements qu'y a apportés B. Brac de la Perrière dans plusieurs de ses articles (2000 : 17-19 ; 2001 : 237-239).

s'interpénètrent de façon constante. J'espère également avoir réussi à montrer que cette dynamique religieuse ne peut être isolée du contexte historique dans lequel une société a évolué à différents moments de son histoire, tout comme elle ne peut être isolée du contexte social contemporain dans lequel elle est intégrée.

On peut donc comprendre l'adhésion des Phounoy au bouddhisme de multiples façons. Dans un contexte interethnique, une telle adhésion semble répondre à un désir d'adéquation entre une position sociale (être taï, être lao) et des pratiques religieuses qui seraient indissociables de cette position désirée – c'est ainsi que les Phounoy ont pu adopter, du temps où ils étaient garde-frontières, les pratiques bouddhiques de leurs voisins taï lü. Cette adhésion est aussi nécessairement redéfinie par rapport aux conceptions, elles aussi changeantes, des populations que les Phounoy érigent en modèle ; c'est pourquoi aujourd'hui, ces pratiques sont déterminées en regard de celles de la population lao, par rapport à laquelle il faut se positionner, et dont les pratiques ont elles aussi évoluées.

Au sein même de la société phounoy, les phénomènes de bouddhisation peuvent se comprendre de multiples façons. Durant la première moitié du 20ème siècle, « être bouddhiste » 'était, pour un dignitaire, accroître son prestige et légitimer le fait qu'il détenait le monopole du pouvoir. Quelques décennies plus tard, être bouddhiste, c'est au contraire, pour l'ensemble des villageois, contester ce monopole et justifier ainsi la redistribution des fonctions politiques et religieuses. Le processus conduisant à la disparition de l'ancienne organisation politique, hiérarchique, s'est en effet accompagné d'une refonte du système religieux afin que celui-ci soit plus "démocratique" : en même temps que les anciennes fonctions politiques disparaissaient, c'était aussi la légitimité rituelle de leurs tenants qui, *via* l'éclatement de leurs fonctions, était comme redistribuée à la population. Dans les chapitres six et sept, on a ainsi vu comment, progressivement, les officiants ont tiré leur légitimité de la filiation puis, de leur distinction par le pouvoir royal, pour finalement aboutir à une situation où le monopole par certains lignages ou familles des rites réalisés dans le village n'existe plus. On en a trouvé un exemple à travers les rites destinés à des esprits du dehors et réalisés autrefois par le seul *maphê*, qui sont de nos jours effectués par différents individus (devins, grands devins, forgerons). Les nouvelles façons de réaliser les cultes bouddhiques et leur place dans le système cultuel des Phounoy (chapitre 8) illustrent un processus similaire. Alors qu'autrefois l'obtention de la fertilité pour l'ensemble des villageois dépendait des cultes collectifs non bouddhiques réalisés par quelques uns (le *maphê*, le *tjaotjam*, les Maîtres de la terre), de

nos jours, l'examen des cérémonies bouddhiques révèlent que chaque maisonnée peut obtenir par elle-même la prospérité et la fertilité.

Ce phénomène est particulièrement marqué dans la relation aux ancêtres qui, selon Balandier « exprime symboliquement la soumission aux rapports sociaux existants et justifie, dans le langage du sacré, cette acceptation de l'ordre établi » (1974 : 195). La fertilité ne dépend donc plus de défunts que seul un petit groupe pouvait rendre propices (l'esprit de la tête du *tjaotjam*, les esprits auxiliaires du *maphê*, les mauvais morts des Maîtres de la terre), mais des ancêtres de chacun, sollicités à la pagode. Le prestige que recevaient les anciens officiants fait aujourd'hui l'objet d'une compétition entre les différentes maisonnées d'un village. C'est peut-être cette "démocratisation" du fait religieux que traduit l'absence de panthéon d'esprits hiérarchisés chez les Phounoy, tout comme le fait qu'il est difficile de percevoir, au sein du système religieux phounoy, un "bouddhisme" auquel les "cultes aux esprits" seraient subordonnés, ou le contraire.

Enfin, être bouddhiste, c'est aussi une certaine façon de penser l'espace dans lequel on vit et de le mettre en scène à travers l'agencement de l'aire rituelle. J'espère avoir illustré ce fait à travers ces différents chapitres, et j'espère pouvoir le mettre en lumière, dans des travaux ultérieurs, à propos des groupes phounoy de la rive gauche, et des Phounoy relocalisés en plaine, et dans les centres urbains du nord du pays, qui ont désormais – et c'est notamment ce que nous allons examiner dans la partie suivante – un environnement social, géographique, bien différents de leurs parents des montagnes.

Planche de photos 3.

Planche de photos 4.

Planches de photos 5.

Planche de photos. 6

Planche de photos. 7.

TROISIEME PARTIE

DES GARDIENS DES CONFINS AUX BATISSEURS DES PLAINES :

LE TEMPS DE LA DETERRITORIALISATION

TROISIEME PARTIE

DES GARDIENS DES CONFINS AUX BATISSEURS DES PLAINES : LE TEMPS DE LA DETERRITORIALISATION

En décembre 1999, lorsque je me rendais enfin – après cinq mois passés à Vientiane à attendre les autorisations nécessaires – dans la province de Phongsaly pour commencer mon étude, j'étais impatiente de découvrir les Phounoy et ce terrain que j'avais choisi à distance et que mes quelques lectures ne m'avaient pas rendu vivant. J'avais déjà eu un aperçu de ce que pouvait être des villages d'essarteurs du nord Laos en me rendant dans la province de Houaphanh, mais j'attendais avec impatience de connaître la région de Phongsaly et ses habitants. Mon premier mois fut passé à mener des enquêtes dans une quinzaine de villages. Avec la réticence des gens à aborder des sujets comme le passé ou certains phénomènes religieux, ce qui me frappa le plus fut l'absence de jeunes dans les villages. C'était également le sujet de conversation favori des gens, et j'entendis des dizaines de fois des propos tels que :

– « L'essartage, c'est trop dur, aucun jeune ne veut rester pour le faire ; mes enfants sont tous partis en ville » (un homme de 40 ans, Ban Bokong).

– « Tous mes enfants sont partis du village, et ils ne reviennent jamais nous rendre visite. On serait mort qu'ils n'en sauraient rien », (un homme, 65 ans, Ban Chapou).

– « Mes frères et sœurs sont tous partis ; j'étais institutrice et je suis revenue quand j'étais enceinte. Maintenant, mes amies de Phongsaly ne me reconnaissent pas : j'ai l'air d'une vieille femme à force de travailler aux champs », (une femme, 36 ans, Ban Komen).

– « Mes frères sont tous partis à Sayabuli ; moi, j'attends de partir le mois prochain ; je ne veux pas rester ici, c'est trop triste », (un garçon, 18 ans, Ban Samlang).

Triste. C'était le mot qui revenait et qui reviendrait tout le temps. Fonctionnaires de la ville, commerçants, paysans des plaines, tous s'étonnaient que je demeure dans les "vieux" villages : « n'était-ce pas trop triste ? », me demandaient-ils. Et effectivement, je revins désappointée de ma première visite ; les villages étaient en train de mourir. La population sur laquelle je m'étais destinée à travailler n'allait-elle pas disparaître au fur et à mesure des mois que je passerais à Phongsaly ? J'étais d'autant plus sensible à ce phénomène de migration qu'il avait touché le village corse de ma famille, et que, lors d'un terrain que j'avais mené, quelques années auparavant, dans l'Altiplano bolivien, j'en avait fait l'un de mes principaux objets d'étude. Je décidais donc de baser mon angle d'observation sur ce phénomène décidément crucial. Pourtant, j'étais encore incertaine sur la façon dont je pouvais l'appréhender. A la suite d'un mois de travail particulièrement difficile, jepensais m'extraire du climat pesant du village de Thongpi, où certains me prenaient pour une espionne, en partant mener une enquête sur les célébrations du nouvel an dans un village situé à six heures de marche de là. Espérant assister aux cérémonies en simple curieuse, et non en représentante officielle du district (ce qui avait le don de clore toutes les lèvres), j'omis volontairement d'emporter mon autorisation de travail. Le résultat fut catastrophique, d'autant plus que des délégués de l'administration provinciale avaient récemment lancé une opération de propagande invitant les villageois à se méfier des étrangers — propagateurs d'idées impérialistes. Si, dans un premier temps, je fus bien reçue à la faveur d'un climat passablement alcoolisé, à la nuit tombée, une poignée de villageois se souvinrent des injonctions reçues et m'expulsèrent du village ; je dus passer la nuit dans la cahute abandonnée d'un essart. Je ne protestai pas ; c'était ma faute. J'avais cru pouvoir me délivrer du statut officiel que me conféraient mes papiers, mais cela était visiblement impossible. J'avais déjà besoin de prendre du champ : mes pieds étaient douloureux de la marche, mes mains écorchées par les travaux des champs, mon dos brisé par le poids des hottes de bois et mon moral affaibli par le refus des villageois de communiquer avec moi. Prenant au mot une plaisanterie que les jeunes se lancent fréquemment lorsque les travaux aux champs sont particulièrement pénibles – « nous ferions mieux d'aller nous reposer à Boun Neua ! », je décidai de me rendre dans un village phounoy du district de Boun Neua,

avec l'idée notamment de m'entretenir avec le descendant du héros phounoy Senpongsimun. Je découvris qu'il était mort quelques mois auparavant et que son jeune fils ne savait pas grand chose, mais j'eus ainsi l'occasion de commencer à m'intéresser à ces villages phounoy installés depuis peu dans les plaines, et qui m'apparaissaient bien différents de ceux que j'avais quitté. Je compris que la migration offrait bien un angle d'attaque particulièrement heuristique.

***

Les Phounoy sont donc nés de leur inscription dans un territoire qui leur fut confié et dont ils portent le nom, le Müang Phounoy. Ce territoire a été constitué sur le modèle d'un *müang* taï dont l'organisation a profondément marqué leurs systèmes social, politique et religieux et ce, jusque dans les années 1950. Dans la partie précédente, on a vu comment l'arrivée du Pathet Lao dans la région a notamment conduit à une refonte du système religieux phounoy. Mais plus généralement, c'est l'organisation toute entière du territoire qui s'en est trouvée bouleversée, et qui a amorcé la fin du rattachement des Phounoy à leur territoire traditionnel. Dans cette dernière partie, c'est alors aux déplacements de populations, aux phénomènes migratoires et à l'expansion du groupe Phounoy hors de son territoire "traditionnel" – le district de Phongsaly – que je m'intéresserai.

Le peuplement par des Phounoy des districts des plaines de la province de Phongsaly résulte de vastes mouvements de relocalisation menés dans les années 1960. La province de Phongsaly était partiellement tombée sous l'autorité des forces communistes révolutionnaires du Pathet Lao en 1954, avant qu'il ne prenne le pouvoir au niveau national en 1975. Le parti appela au renversement de l'ordre ancien, fondé sur la domination des groupes ethniques minoritaires par les populations taï, et à l'établissement d'une stricte égalité entre toutes les populations du pays. Dans les régions qu'il contrôlait avant 1975, il promulgua de nouvelles politiques envers les groupes minoritaires. Les Phounoy perdirent alors leurs prérogatives et leur statut de minorité favorisée parmi les montagnards. Leur ancienne structure politique, administrative et territoriale phounoy fut balayée. De plus, les autorités considéraient qu'intégrer les groupes minoritaires à la nouvelle société qu'elles voulaient édifier exigeait, notamment, de les localiser près des centres administratifs. Les déplacements de population devinrent un instrument privilégié de la politique d'intégration nationale : dans la province de Phongsaly, les Phounoy furent les premiers touchés.

Dans un premier chapitre, on verra que les mouvements migratoires forcés, qui débutèrent dans les années 1960, ne se passèrent pas sans heurts, et que les déplacements de plus de la moitié de la population phounoy eurent tout d'abord des conséquences désastreuses, tant pour les migrants que pour ceux qui purent demeurer dans les villages de montagne. Cependant, on verra dans un second chapitre, comment les Phounoy sont cependant parvenus à maîtriser progressivement leur migration et à la transformer en élément bénéfique ; pour ce faire, ils ont su utiliser les services de l'Etat afin de retrouver une situation privilégiée parmi les autres montagnards de la région, et une condition à la mesure de leur désir d'intégration. On verra également que les interactions liées au fait migratoire, entre l'Etat, les émigrés phounoy des plaines et les Phounoy montagnards, ont des effets multiples effets différés ou immédiats, contradictoires ou d'amplification, effets de ségrégation, de dégradation, ou au contraire, de valorisation et d'innovation. Cette pluralité d'effets reflète la somme des normes collectives et des actions et stratégies individuelles au sein du groupe phounoy. Les traits les plus saillants et les plus récurrents des parcours migratoires seront explorés afin de montrer dans quelle mesure ils concourent à un repositionnement à la fois régional et national des Phounoy.

Ce repositionnement s'inscrit dans un modèle de relation aux populations dominantes lao-taï persistant. L'examen des phénomènes migratoires depuis les années 1960 et l'analyse de leurs implications pour le groupe phounoy doit permettre de préciser les modalités de cette relation, d'en démontrer la persistance et de mettre au jour ses nouveaux aspects.

CHAPITRE 9. DE LA MIGRATION GRATIFIANTE À LA MIGRATION STIGMATISANTE

Les déplacements de population sont un fait récurent de l'histoire des zones montagnardes de la Péninsule. Il en avait été ainsi de ceux qui allaient devenir les Phounoy, avant leur implantation dans la région de Phongsaly : pourchassés par les Birmans, puis emmenés en captivité par les Annamites, ce n'est que dans la deuxième moitié du 19ème siècle que ces déplacements prirent fin et qu'ils s'implantèrent solidement dans la province de Phongsaly, forts de la garde du territoire qui leur fut confié par le roi de Luang Prabang. Là, ils s'organisèrent, et les villages grossirent ; mais cette situation ne durera finalement pas plus d'un siècle. Dans les années 1960, le nouveau pouvoir, le Pathet Lao, lance de vastes mouvements de re-localisations des villages phounoy vers les districts des plaines voisins. Quelques décennies plus tard, de nouvelles politiques de déplacement entraînent l'afflux des populations vers les villes et les axes routiers ; les villages qui restent se vident alors spontanément. Dans ce chapitre, c'est à ces politiques de déplacements mises en place depuis une cinquantaine d'années ainsi qu'à leurs conséquences et leurs effets sur les villages de l'ancien territoire du Müang Phounoy que l'on s'intéressera. On verra comment, si le pouvoir a contribué à la formation du groupe, il semble aujourd'hui s'attacher à le défaire.

I. COMMENT LES GRANDS VILLAGES D'AUTREFOIS SONT DEVENUS DE PETITS HAMEAUX

Depuis la fixation précise des finages villageois *via* la remise des « livres de la terre » par les roi de Luang Prabang à la fin du 19ème siècle, et jusque récemment, les villages phounoy se sont globalement peu déplacés. La plupart des villages que recensèrent les Français au moment de leur arrivée dans la région, au début du 20ème siècle, étaient encore présents dans les années 1980. Durant cette période, quelques événements eurent cependant un impact – quoique relativement faible – sur la mobilité de la population. La période coloniale initia une vague de migration

masculine, les hommes ayant été nombreux à avoir été enrôlés dans les troupes françaises et envoyés en déplacement dans d'autres provinces. Deux autres événements générèrent le déplacement de plusieurs familles et la création de nouveaux villages : en 1945, l'arrivée de troupes japonaises dans le district entraîna la fuite de nombreuses familles hors des villages. Le village de Poussoum, par exemple, fut complètement évacué par ses habitants : les uns se réfugièrent, qui dans la forêt, qui chez leurs voisins akha[1]. A la même époque, de nombreuses familles fuirent la ville de Phongsaly et fondèrent, non loin de là, le village de Chanethane. Dans cette période de conflits, de nombreux réservistes phounoy furent mobilisés par les troupes françaises. Un vieil homme du village de Chapou raconte comment ses frères, son père et lui-même, furent mobilisés, puis comment chacun fut envoyé dans une province différente. Son père put revenir mais ne retrouva aucun de ses fils : lorsque la province passa partiellement sous le contrôle des révolutionnaires en 1954, elle se trouva en effet coupée du reste du pays et de nombreux militaires phounoy, enrôlés dans l'armée royaliste, ne purent rentrer chez eux. Une centaine s'établirent dans le village de Phanom Noy, près de Luang Prabang, et une trentaine, dans le village de Sangveuïl, dans la plaine de Vientiane.

Par la suite, entre le début de la guerre civile (soit dès 1954 pour la province de Phongsaly) et la période actuelle, les déplacements de populations n'ont eu ni les mêmes objectifs, ni les mêmes conséquences. Il me faut donc rendre compte des motivations au fondement de deux grands types de déplacements impulsés par l'État, et analyser le mode de relation que ces nouveaux déplacements instaurent entre les Phounoy et le pouvoir.

1. De la montagne à la plaine : au nom de la reconstruction nationale

Les années 1960 et 1970, marquées par le contexte national de "libération" du pays, virent l'apparition des premiers mouvements migratoires d'envergure depuis que les Phounoy s'étaient fixés sur leur territoire. Ces mouvements migratoires de grande ampleur, imposés par l'Etat, s'inscrivaient à l'époque dans le projet de la construction d'une nation nouvelle, en route sur la "voie du progrès" et à laquelle les

[1] Certains d'entre eux décidèrent d'ailleurs, au moment où les autres familles réintégrèrent le village, de s'y installer définitivement.

minorités devaient pleinement participer. Après 1975, certains montagnards, qui avaient combattu dans les forces du Pathet Lao, accueillirent d'ailleurs favorablement les mesures de déplacement, répondant à l'appel du gouvernement pour la reconstruction nationale en s'installant dans les fonds de vallées pour pratiquer la riziculture inondée (Goudineau, 1997*b* : 13). Des déplacements furent également planifiés afin de résoudre les carences d'ordre alimentaire qui touchaient les militaires et les cadres envoyés dans les provinces les plus enclavées du pays ; l'envoi des populations montagnardes pour cultiver les rizières des plaines devait permettre de faire augmenter la production régionale de riz (Jouanneau & Laffort, 1998 : 119).

Phongsaly, l'une des premières provinces à être occupée par les forces révolutionnaires du Pathet Lao, fut aussi la première à connaître, dès le début des années 1960, ces déplacements vers les fonds de vallées, en l'occurrence vers les districts de Boun Neua et de Boun Taï. Ces "plaines", à la frontière du Yunnan (Chine), traditionnellement peuplées par des Taï Lü, riziculteurs et bouddhistes, bordaient le territoire habité par les Phounoy et étaient alors peu exploitées en raison d'un dépeuplement important de cette zone[1]. L'opération de mise en valeur des plaines fut localement promue par les membres du Parti et les hauts fonctionnaires phounoy de la province[2]. De leur point de vue, les déplacements vers les plaines permettaient aux membres de leur groupe de passer ainsi du statut jusqu'alors déprécié par les populations lao dominantes d'essarteurs, à une position qui leur apparaissait comme source de prestige et d'ascension sociale : celle de riziculteurs. C'est peut-être pourquoi ils voulurent faire bénéficier exclusivement les Phounoy de ce qu'ils considéraient comme un avantage. Ainsi, en dépit du fait que d'autres populations montagnardes (Khmou', Hmong) avaient rallié les bataillons du Pathet Lao dans la région, seuls les Phounoy participèrent à cette opération de peuplement des fonds de vallée.

---

[1] De nombreux Taï Lü s'installèrent en Chine durant l'occupation française, et dans les provinces où le pouvoir royal exerçait encore son autorité lors de la guerre civile.

[2] Les biographies de ces personnes que j'ai recueillies permettent de mettre au jour certaines caractéristiques communes. Il est ainsi remarquable qu'aucun de ces personnages n'appartenait aux lignages au sein desquels se transmettaient les fonctions politiques et religieuses du Müang Phounoy. Cette mise à l'écart pourrait avoir motivé leur investissement dans un mouvement politique qui s'engageait à balayer ces structures, jugées inégalitaires.

Le point de vue de cette nouvelle élite phounoy sur ces déplacements n'était toutefois pas partagé par les habitants des villages. Les vallées avaient mauvaise réputation à cause du paludisme, et les Phounoy n'avaient aucune connaissance sur la façon d'aménager une rizière : « on ne savait pas comment faire ; les premières années, les terres furent mal exploitées et n'ont pratiquement pas donné de riz. Puis, les Lü sont venus nous expliquer », me confia un habitant d'un village du district de Boun Neua[1]. La plupart refusèrent donc de quitter leurs villages. Devant ce refus, les autorités provinciales usèrent de pressions diverses auprès des familles les plus pauvres pour les inciter à partir et mutèrent également des fonctionnaires phounoy (instituteurs, policiers, soldats) et leurs familles, transformés hâtivement en riziculteurs[2]. Cette première vague migratoire concerna donc des fonctionnaires et quelques familles de villageois volontaires, bien souvent parmi les plus pauvres, poussées à partir par manque de terres (Jounneau & Laffort, 1998 : 121). « On ne voulait pas partir en plaine, on était ignorant. On pensait que la vie en montagne était meilleure », explique un habitant de Boun Neua, qui vivait autrefois dans le village de Samlang, en montagne. « Les représentants des autorités venaient dans les villages. "Il faut descendre en plaine, disaient-ils, c'est cela le progrès". Mais personne ne voulait descendre », rapporte le chef du village de Panya Si (district de Phongsaly). Une vingtaine de villages furent toutefois créés en plaine, ne comportant pour la plupart que quelques familles[3]. Cette situation évolua cependant rapidement. Dans les deux décennies qui suivirent, d'espaces relativement déserts, les plaines de Boun Neua et Boun Taï se peuplèrent, les terres furent progressivement mises en valeur par les familles phounoy déplacées, des routes se construisirent et des réseaux économiques relièrent bientôt les districts de Phongsaly aux provinces voisines d'Oudomxay et de Namtha, et au Yunnan. Les plaines devenant économiquement attractives, nombre de familles d'essarteurs vinrent alors rejoindre leurs parents, aménageant de nouvelles rizières. Les premiers déplacements, fait d'un petit nombre, entraînèrent ainsi un processus d'amplification du phénomène, avec la mise en place d'un courant

---

[1] R. Jouanneau et J.-R. Laffort (1998 : 121) notent également que, en de nombreux endroits, par manque de formation et de temps, les villageois déplacés ne voulurent pas aménager de nouvelles rizières et, au grand désarroi des autorités, se remirent à pratiquer l'essartage.

[2] 200 familles phounoy provenant de 18 villages furent déplacées en 1968 (Jouanneau & Laffort, 1998 : 121).

[3] Sept familles fondèrent le village de Napo, huit celui de Hom, il y en avait neuf à Houeytou, six à Someboun, etc.

migratoire important[1], et, dans le même temps, un renversement de dynamique : la migration, de contrainte et idéologique, devint volontaire et économique. Les déplacements, qui eurent lieu de manière régulière jusque dans les années 1980, touchèrent ainsi tous les villages phounoy du district de Phongsaly : en quelques années, 20 à 50 % de la population du district partit vivre en plaine.

2. Contrôler les montagnards

Quelques années après le départ des premières familles dans les plaines de Boun Neua et Boun Taï, de nouveaux types de déplacements, impulsés par les politiques de développement national, furent mis en place. Lors de la création de la République Démocratique Populaire Lao, en 1975, les objectifs officiels de développement national avaient été formulés en quatre principes directeurs : définir une politique de développement des villes, préserver les ressources naturelles, intégrer les provinces les plus reculées aux échanges économiques régionaux, et intégrer les minorités ethniques à la culture nationale (Goudineau, 1997*b* : 13). Ce projet stigmatisait les spécificités des populations montagnardes comme des entraves au développement national : les montagnards étaient considérés comme des destructeurs de forêts, des producteurs de drogue, des éléments potentiellement dangereux et incontrôlables du fait de leur éloignement des axes routiers, et formant un frein au progrès, notamment en raison de leurs pratiques religieuses, jugées archaïques. Les déplacements de population apparurent alors comme une solution globale pour réorienter les activités de ces populations, et mieux les contrôler.

Dans la province de Phongsaly, le développement des échanges commerciaux et le désenclavement progressif de la zone jouèrent un rôle important dans les déplacements de population. A partir des années 1990, de nouvelles infrastructures (routes, création d'une piste d'atterrissage pour hélicoptères) sont mises en place. La création de routes permettait notamment aux politiques nationales visant à mieux contrôler les populations de justifier la relocalisation des familles au bord des axes routiers. Le chef-lieu de la province, située depuis 1978 dans le district de Müang Khoa, fut transféré dans le district de Phongsaly en 1984, au cœur même de l'espace provincial. Par ailleurs, les échanges commerciaux avec la Chine, jusque là informels,

[1] 600 familles furent déplacées depuis le début des années 1980 (Ducourtieux, 2004 : 15).

devinrent l'objet de négociations et d'aménagements spéciaux avec les autorités provinciales ; les marchés mis en place furent accompagnés de nouvelles politiques agricoles qui influèrent considérablement sur la vie des paysans et sur les relocalisations des familles. Le commerce avec la Chine, qui s'est considérablement développé dans la province mitoyenne d'Oudomxay, généra de nombreux flux commerciaux entre cette province et celle de Phongsaly. Enfin, partir de 1996, des myriades d'organisations non gouvernementales s'installèrent dans les districts du centre et du sud de la province[1].

En bref, que ce soit les déplacements de familles à l'intérieur d'un même district ou entre districts pour des raisons politiques ou pour suivre l'exigence de nouveaux marchés d'une part, les migrations vers des centres urbains en pleine expansion pour occuper les emplois nouveaux ou vers les zones rurales des autres province qui font l'objet d'un marché de la terre d'autre part, ou enfin les regroupements familiaux, les flux migratoires s'intensifièrent grandement dans la province de Phongsaly. Dans ce contexte, les autorités locales décidèrent de transformer les activités de subsistance des montagnards : le déplacement en bord de route des villages isolés, l'allocation des terres, et la promotion de cultures commercialisables (Ducourtieux, 2005 : 17). Examinons-en les impacts.

Les déplacements en bords de route

Si la volonté de re-localiser les populations montagnardes était depuis longtemps en projet, dans la région de Phongsaly, sa mise en œuvre à grande échelle n'a commencé que dans les années 1990. Chez les Phounoy, comme chez d'autres groupes montagnards, de fortes pressions furent exercées sur les villages les plus éloignés de la route pour que leurs habitants s'installent à proximité des axes routiers. Entre 1994 et 1996, plusieurs villages phounoy furent relocalisés le long de la route Boun Neua-Phongsaly, tandis que les plus petits villages étaient fusionnés avec des villages voisins, ou déplacés vers la ville de Phongsaly ; au total, 350 familles phounoy furent déplacées à cette période, soit près de 20% de la population du district (Ducourtieux, 2004 : 9). Et la menace du déplacement continua à planer et à peser fortement sur la vie des habitants des villages restants. L'histoire du village de Xay en

[1] Les districts d'Oun Neua et Oun Taï, à l'extrême nord de la province, n'étant toujours pas reliés par la route, ils demeurent difficilement accessibles.

est un exemple emblématique. Les autorités de district firent savoir qu'elles envisageaient de transférer ce village à proximité de la capitale provinciale, dans une zone déjà fortement peuplée, aux terres surexploitées et sans aucune alternative économique. Redoutant le déplacement, les familles les plus riches commencèrent à déménager d'elles-mêmes. Les autorités, cependant, repoussaient toujours l'opération à l'année suivante. Les habitants du village vivaient ainsi dans l'appréhension constante du départ. Ils essayèrent de résister : le toit de la pagode fut rénové, ses murs reblanchis à la chaux. Mais le fait que tous les villages de la zone, sauf le leur, bénéficiaient des activités d'un projet de développement français installé dans le district (PDDP)[1], conforta les villageois dans l'idée qu'ils étaient abandonnés de tous et que leur village était déjà virtuellement rayé de la carte. Dans le même temps, paradoxe qui leur fut tout à fait insupportable, ils furent fortement "invités" à contribuer à l'aménagement de pistes et à la construction d'un pont sur la rivière voisine, travaux entrepris à l'initiative du PDDP. En 2002, le pont fut inauguré. Les autorités en profitèrent pour effectuer enfin le transfert de ce qu'il restait du village de Xay à proximité du pont. Le panneau « Village Xay » installé sur le pont, qui indique la participation des villageois à sa construction, prend aujourd'hui des allures de plaque commémorative. Peut-on encore nommer "village" les huit pauvres cahutes qui furent construites sur le nouveau site ? Parmi ces huit maisons, comptabilisées comme des familles, deux sont habitées par des couples de vieillards, une autre par une femme seule et sa fillette, une autre par une veuve sans enfant avec elle... L'exemple de Xay, loin d'être un cas isolé, illustre la situation de nombreuses localités qui, par une menace permanente de déplacement, finissent par se vider spontanément de la plupart de leurs habitants, jusqu'à disparition complète. Ce sont alors les familles les plus pauvres, ou sans réseaux de parenté conséquents qui sont davantage touchées par les déplacements, n'ayant pas la possibilité de les anticiper ou de trouver d'alternatives.

[1] Il s'agit du Projet de Développement du District de Phongsaly, installé à Phongsaly depuis 1996, et dépendant du Comité de Coopération pour le Laos (CCL). Ce projet, en raison du déplacement annoncé du village, n'avait alors entrepris aucune activité à Xay.

L'allocation des terres

Si dans les années 1990, les villages ont donc généralement été déplacés en bordure de route ou dans des zones de montagne en voie de saturation, les déplacements dans les plaines de Boun Neua et Boun Taï ont été rares à cette période. Car si ces dernières étaient peu exploitées avant que les autorités lancent de vastes mouvements de déplacement de population, l'aménagement de casiers rizicoles y est – aux dires de ses habitants – aujourd'hui devenu impossible par manque de terres irrigables (il n'existe à ce jour aucune installation hydraulique qui permettrait de réaliser des cultures durant la saison sèche). L'essartage y est en outre interdit, en raison notamment du Plan d'allocation des terres mis en oeuvre par le gouvernement depuis 1997, plan qui fixe les limites du finage villageois et empêche l'exploitation de toute terre en dehors de ces limites. Dans le district de Phongsaly, le programme a concerné, en 2003, 28 villages, parmi les plus proches de la ville de Phongsaly et des axes routiers (Ducourtieux et al., 2004 : 220). Dans une dizaine d'entre eux, il a entraîné une réduction drastique de la surface de friche – de 21 hectares à 7 hectares par famille – et consécutivement, une accélération brutale de la rotation, la durée moyenne de la mise en friche des terres passant de douze à six ans (Ducourtieux et al., 2004 : 221). Certains de ces villages se sont donc retrouvés dans des situations économiques difficiles, ne vivant généralement que de la culture du riz dont les rendements sont devenus insuffisants. A l'instar d'autres provinces montagneuses du Laos[1], l'allocation des terres a introduit à Phongsaly une accélération de la rotation, conduisant à la dégradation des sols, à l'accroissement du travail paysan pour le sarclage aux dépends d'autres activités économiques ou sociales, à une réduction des rendements, à une augmentation des risques agricoles et donc à une augmentation de la pauvreté. Les villages, déplacés en bord de route ou à proximité de la ville, plus accessibles, ont été les premiers touchés par cette nouvelle politique foncière, qui aura sans doute pour conséquence d'accentuer davantage le départ des villageois depuis ces zones où la production menace de diminuer.

[1] Raintree 2001, *op. cit. in* Ducoutieux et al., 2004 : 221.

Les productions commerciales

Ces politiques visant à faire bénéficier les populations montagnardes du progrès en les amenant en bord de route se fondaient aussi sur le développement de cultures commerciales, qui devaient, tout en servant d'alternative à l'essartage, procurer des liquidités aux paysans et les intégrer de ce fait à l'économie monétaire. Dans la région de Phongsaly, c'est principalement la culture du thé qui a été promue ; elle concerne en premier chef une dizaine de villages, essentiellement ceux composant la ville de Phongsaly, et ses alentours (Ducourtieux, 2004 : 9). La promotion de ces cultures commercialisables est favorisée par une augmentation des taxes sur les surfaces défrichées pour la plantation du riz, et parallèlement par une diminution de celles portant sur les "jardins" (*sùane*, L)[1], surfaces qui, à long terme, sont pensées comme exclusivement destinées à des cultures permanentes. Ces mesures, prises pour encourager la diminution de l'essartage, ont eu pour effet que les habitants des villages les plus éloignés tentent de se soustraire à cette pression financière, en déclarant notamment certaines surfaces d'essarts de riz comme des "jardins". En dépit de cette résistance passive, certains villages ont été rapprochés des pistes carrossables afin de faciliter l'exploitation et la vente du thé. Ce sont ainsi 135 familles de six villages qui ont été déplacées, entre 1998 et 2004, dans le cadre du programme de développement de cultures commerciales (Ducourtieux, 2004 : 10).

Dans les districts de Boun Neua et de Boun Taï, les quelques villages (akha et phounoy) situés en montagne ont, pour la plupart, été déplacés vers les plaines, afin de développer de nouvelles cultures potentiellement commercialisables, telles que la canne à sucre ou le café. Le prix d'achat de la canne à sucre avait, paraît-il, fait l'objet d'un accord entre les autorités de la province et les commerçants chinois. Cependant, la première année (1998), les commerçants embarquèrent la canne à sucre et promirent de revenir rétribuer les paysans, ce qu'ils ne firent jamais. Les villageois, qui n'avaient pas cultivé de riz pour se consacrer à ces cultures, se retrouvèrent ainsi sans argent pour acheter du riz, et durent ce passer de cette nourriture de base pendant 8 à 9 mois (Phanvilay et *al.*, 2003 : 4). Face à leur mécontentement, les

[1] Le terme de *sùane* est habituellement traduit par "jardin", par contraste au *hay*, qui traduirait l'essart. S'il existe bien des cultures particulières, notamment celles qui se font sur les terres très fertiles des bordures des fleuves, qui méritent d'être distinguées de l'essart et peuvent donc être traduit par jardin, on notera que les paysans ont tendance à nommer *sùane* tout champ dans lequel on fait pousser autre chose que du riz, même si la technique est celle de l'essartage.

autorités de Phongsaly promirent que le fait ne se reproduirait pas et que les paysans seraient payés les années suivantes. C'est ce qu'il advint, mais le prix de la tonne de canne à sucre baissa dangereusement, et ce malgré les promesses de l'administration. Ces villages se paupérisèrent donc très rapidement. Mes enquêtes dans ces villages akha[1] révélaient d'autres effets dramatiques consécutifs au déplacement : la perte d'une partie des animaux d'élevage (poulets et cochons furent touchés par des épidémies), la déstructuration du système d'organisation traditionnel, l'augmentation du nombre de fumeurs d'opium, une très forte mortalité chez les jeunes enfants et les personnes âgées. La culture de la canne à sucre, initiée par une entreprise yunnanaise, s'avéra donc peu rentable. Celle du café fut tentée, puis vite abandonnée ; les instigateurs de ce projet — des ingénieurs membres d'une ONG australienne — n'ayant pas fait d'étude de marché, on se rendit compte un peu tard, qu'aucun acheteur ne se présenterait jamais dans cette région particulièrement enclavée.

Dans d'autres cas, si quelques villageois se sont déplacés ou se déplacent encore spontanément vers les plaines d'autres provinces, c'est qu'ils ont la promesse des autorités qu'ils y trouveront des terres irrigables. Mais leurs attentes sont le plus souvent déçues. En 1991, par exemple, 40 familles, dont une vingtaine étaient phounoy, s'installèrent près du chef-lieu du district de Namsê, sur la route de Luang Namtha, avec l'espoir d'acquérir des rizières. Les terres se révélèrent cependant impropres à l'irrigation et les familles n'eurent d'autre alternative que de reprendre l'essartage, dans des conditions en fait plus difficiles que sur leur ancien site[2].

Même si les résultat des déplacements s'avèrent désastreux et que les conditions de vie des migrants empirent, ces derniers retournent rarement se réinstaller dans leur ancienne localité. Les autorités veillent en effet soigneusement à empêcher toute velléité de retour vers les sommets ou les villages éloignés. Lorsque, cinq ans après leur installation en plaine, quelques familles de Sen Inn retournèrent (de nuit) dans leur ancien village, les autorités vinrent aussitôt s'adresser aux autres villageois, afin de les décourager de repartir. Mais surtout, le retour s'avère difficile pour des

---

[1] Enquêtes menées en 2001 dans le cadre d'une enquête socio-économique pour un projet de développement financé par l'Union Européenne.

[2] La pression foncière, importante dans ces localités, limite en effet le nombre de rotations nécessaires à la régénération du couvert forestier, indispensable à la réalisation de bons essarts ; les rendements de riz sont alors très faibles.

villageois appauvris par le déplacement (achat ou construction d'une nouvelle maison, absence du bétail qu'on n'a pas pu emmener avec soi), et qui craignent de perdre la face en revenant dans leur ancien village aussi pauvres, voire plus pauvres qu'auparavant, et d'être ainsi stigmatisés pour leur échec. Car, malgré toutes ces difficultés, la plaine et la ville sont encore vues par les montagnards comme des lieux où l'on ne peut que s'enrichir.

On voit finalement que ce deuxième grand mouvement migratoire, succédant aux déplacements des années 1960, met en jeu une relation foncièrement différente entre les groupes minoritaires et l'État. L'attitude de l'État vis-à-vis des Phounoy traduit le nouveau type de rapport du pouvoir aux minorités : ces dernières ne sont plus le fer de lance de la construction d'une société nouvelle, mais des montagnards gênants, entravant le progrès national. Après leur promotion des années 1960 en riziculteurs, la migration des années 1990, induite par l'État, renvoie finalement les Phounoy à une image douloureuse d'eux-mêmes, celle d'une population arriérée faisant obstacle au développement. Autrement dit, si les Phounoy, de par leur position particulière d'alliés traditionnels du pouvoir, furent les premiers touchés par les politiques migratoires des années 1960, ce furent aussi les plus déçus par celles menées ces quinze dernières années[1]. Dans les villages du district de Phongsaly, les habitants manifestaient ouvertement leur amertume : « autrefois, nous avions des chefs puissants mais aujourd'hui, être chef, c'est juste pour les Lao Loum[2] » ; « avant, la vie était dure pour les paysans ; le Parti a dit que cela changerait, mais c'est exactement

---

[1] Y. Goudineau (1997a : 60) fait état de la déconvenue d'une autre population, les Katu, population de langue austroasiatique du sud Laos. Ceux-ci étaient persuadés de pouvoir participer de plein droit à l'édification nationale en raison de leur engagement dans les combats de libération, mais ils furent finalement déplacés de force en plaine.

[2] Au Laos, les populations sont souvent réparties en trois ensembles : les *Lao Loum, Lao Theung, Lao Soung*. Le premier terme signifie "Laotiens des plaines" est désigne les populations de langue lao ou taï, riziculteurs en plaine et souvent bouddhistes, populations légèrement majoritaires dans le pays et dont sont issus la plupart des cadres du gouvernement. Le second terme signifie "Laotiens des collines") et *Lao Soung* ("Laotiens des sommets") sont des termes désignant les populations austroasiatiques dans le premier cas, hmong-yao et tibéto-birmanes dans le second, montagnardes et essarteurs, considérées comme « animistes ». Ces termes renvoient donc à la fois à un mode de vie fonction de l'étagement écologique, mais aussi à une appartenance ethnique et à une position au sein de la société, les "Lao des plaines" monopolisant l'essentiel des activités économiques et politiques.

comme avant » ; « tout le pays se développe sauf nos villages » ; « personne ne se préoccupe de notre situation » ; « on nous a dit de faire des sacrifices pour le développement ; on s'est sacrifié mais on n'a rien eu du tout en échange », etc. A cette amertume, s'ajoute la dureté des conditions de vie actuelle des paysans, dont la plupart des anciens villages se vident progressivement.

II. SANS FORET, SANS FEMMES, SANS FAMILLES: LES RAISONS DU DEPART

A partir de 1999, les déplacements des villages diminuèrent. Ce ralentissement s'accompagna même d'un message des autorités, en flagrante contradiction avec les actions menées jusqu'alors : les familles furent fortement incitées à ne plus partir, et à développer l'élevage ainsi que la culture de la cardamome — deux activités initiées par le projet français de développement PDDP déjà mentionné. Afin de contrôler les déplacements, les personnes désirant partir doivent maintenant déposer préalablement une demande d'autorisation dans les bureaux du district, qui ne leur sera accordée que sous condition : elles doivent prouver qu'elles ont acheté une rizière leur procurant de quoi vivre là où elles désirent se rendrent, ou être âgées et seules et partir rejoindre des parents. Dans le district de Phongsaly, les déplacements vers les bords de route ont néanmoins continué, même s'ils furent beaucoup moins importants que ceux qui eurent lieu au début des années 1990. Cette mesure, mettant fin à dix années de déplacements, en effet, loin de combler les villageois, allait au contraire les mécontenter largement car, à présent, il n'est presque plus de familles qui ne souhaitent quitter leur village, nous allons voir pourquoi. Dans ce contexte, les départs des habitants des villages sont en théorie strictement contrôlés, mais les familles quittent les villages sans déposer de demande, ou alors, n'attendent pas la réponse du district. Certes, il est interdit « à un village entier » de se déplacer mais même ce cas extrême peut se produire : l'année 2002 a vu la disparition du village de Langnê, qui s'est vidé progressivement en quelques années, jusqu'au moment où les dix dernières familles sont parties chacune de leur côté.

Nombreux, donc, sont ceux qui désirent rejoindre leurs parents installés ailleurs. Les départs se font encore vers les villages phounoy des plaines de Boun Neua et Boun Taï, même si ces destinations deviennent de moins en moins attractives, en

raison du fait qu'il n'existe plus en plaine de terres aménageables et que, consécutivement, le prix des terres y augmente considérablement. Les rizières n'étant plus cédées à des parents ou échangées contre d'autres biens — mais systématiquement revendues — seules les familles les plus riches peuvent désormais avoir l'espoir d'acquérir un tel espace de culture. Par ailleurs, les villageois installés en plaine ne semblent plus protégés des menaces de déplacements qui touchaient jusqu'à présent uniquement leurs congénères des montagnes : depuis 1998, le gouvernement propose régulièrement aux habitants des villages de Boun Neua d'aller prendre possession de terres irrigables dans les provinces du Sud Laos, de Khamouane, Bolikhamsay[1] et Attopeu. Mais pour le moment, ces propositions ne rencontrent aucun succès auprès des paysans phounoy (notons cependant que sept familles hô du nord de la province sont parties en 1998 aménager des rizières à Bolikhamsay). Les départs des habitants du district de Phongsaly se font donc, de plus en plus, vers les chefs-lieux de province comme Phongsaly ou Oudomxay, et, dans les zones rurales des provinces voisines de Oudomxay, Namtha et Bokeo. Les Phounoy partent alors gonfler les effectifs de ces nombreux villages pluriethniques, généralement situés en bord de route, et qui constituent de plus en plus la norme au Laos. Quelles sont les raisons qui poussent aujourd'hui les paysans phounoy au départ, alors même que les autorités de la province et du district de Phongsaly — qui auparavant les y forçaient — semblent maintenant vouloir cesser les politiques de déplacement dans le district de Phongsaly ? C'est la question que je vais maintenant examiner, en commençant par poser le contexte dans lequel s'opèrent les travaux des champs, pour montrer dans un deuxième point en quoi la situation a évolué suite aux politiques gouvernementales.

1. Isolement des villages et conditions agricoles difficiles

Dans les années 1950, l'agronome B. Harvard-Duclos insistait sur la pauvreté des sols du district de Phongsaly : les terres cultivées par les Phounoy étaient si peu fécondes, disait-il, qu'en dépit de friches de quinze ans, ne repoussaient que des broussailles (1959 : 8). On peut facilement imaginer que la situation matérielle des

[1] D'après le site Internet des "Amis de Paksan" (*amispaksane-ifrance.com*), le gouverneur de la province de Bolikhamsay aurait lancé, en 1998, une invitation aux populations des provinces de Luang Prabang et de Phongsaly à venir s'installer dans sa province.

paysans phounoy ne s'est pas améliorée depuis cette époque. A ces conditions déjà difficiles, s'ajoutent les configurations géo-politiques nées des politiques de l'Etat qui, en modifiant l'occupation de l'espace du district par les populations, ont produit des nouveaux pôles économiques et attractifs, en même temps qu'elles laissaient pour compte une grande partie des paysans.

Dépeuplement des zones reculées, le surpeuplement des bords de route

Les précédents déplacements ont considérablement redessiné la physionomie du district où vivent les Phounoy : sur une soixantaine de villages, plus d'une dizaine ont disparu, et les villages les plus éloignés des axes routiers continuent à se dépeupler. La partie sud du district a été la plus touchée par ces départs : en 35 ans, douze villages de la zone ont disparu[1]. Parmi les quelques villages restant, ceux qui se trouvent les plus éloignés des axes routiers sont ceux qui perdent graduellement le plus de population : depuis une dizaine d'années[2], six villages ont perdu entre le tiers et la moitié de leur population, et dix autres ont connu de nombreux départs. En dehors des quelques familles akha qui se sont installées sur l'ancien site du village de Namleng dans les années 1990, la zone se désertifie progressivement.

Les zones situées près des axes routiers et des abords de la rivière Ou connaissent, en revanche, un accroissement de leur population. La population des deux villages situés sur la route menant de Phongsaly à Hatsa et celle des quatre villages déplacés près de l'axe routier Phongsaly-Boun Neua entre 1994 et 1996 a quasiment doublé. Entre 1992 et 2000, le village de Yapong est passé de 54 à 128 familles, celui de Chicho de 36 à 60. Par ailleurs, deux villages ont été créés par essaimage : le village d'Hatko, en 1979 (30 familles quittèrent le village de Phongsek pour s'installer, à 1 heure de marche de là, sur les bords de la rivière Ou), et le village de Komen Maï ("Komen le nouveau" ; une quinzaine de familles partirent du village de Komen, en 1984, pour s'installer au nord de la zone habitée par les Phounoy). Notons enfin que

---

[1] Il s'agit des villages de Tounkong, Senpong, Taleng, Panpô (1968), Namleng (1985), Phoulava, Kankiou (1997), Pansaat (1998), Langnê et Xay (2002), Kioupok (2003) et Tete (2003).

[2] Malheureusement, l'administration du district et de la province n'ont pas conservé de données statistiques antérieures à l'année 1992. Je me base ainsi sur les statistiques officielles des dix dernières années et sur les enquêtes menées dans les villages les vingt dernières années.

les villages situés à la périphérie de la ville de Phongsaly connaissent eux aussi une hausse, légère mais constante, de leur population.

Quoi qu'il en soit, et en dépit de l'accroissement démographique de certaines zones, la population du district est passée de 23 241 habitants en 1992 à 24 800 en 2003[1], soit une croissance de 0, 6% par an, chiffre très inférieur à la moyenne nationale, qui est de 2,4% par an. Le district a tendance à se vider de sa population, et que cette dernière se concentre désormais près de la ville et autour des voies de communication (axes routiers, abords de la rivière Ou).

Cette situation peut s'expliquer par plusieurs facteurs. Depuis 1993, avec la disparition du découpage en cantons (*tasseng*), toutes les structures de l'administration sont groupées dans les chefs-lieux de districts. Les collèges installés dans les années 1970 dans des zones éloignées ont été fermés, les enseignants mutés, et les élèves, depuis, doivent se rendre dans les centres urbains s'ils veulent poursuivre leur scolarité. De plus, avec l'ouverture (ou la rénovation) des axes routiers, l'agrandissement de l'agglomération de Phongsaly et la création d'un marché couvert attractif, les relations économiques entre certains villages et la ville de Phongsaly se développent et créent de pôles attractifs à proximité des principales agglomérations, pôles dont les villages les plus éloignés sont exclus. Si, dans les villages situés à moins de deux heures de marche de la ville de Phongsaly, il devient difficile — par manque de place — de continuer à élever des buffles et de pratiquer la chasse et la cueillette, des cultures alternatives à l'essartage ont pu être mises en place. Les villageois vendent du thé, des légumes, du bois et de l'alcool, ce qui leur rapporte un pécule non négligeable. Ces relations commerciales avec la ville diminuent au fur et à mesure que les villages sont plus éloignés — même si, jusque dans les zones les plus reculées, les familles ont à se rendre en ville pour s'approvisionner en riz. Ces villageois des zones éloignées vendent occasionnellement de l'alcool et du miel et que des vendeurs viennent parfois de la ville acheter des buffles, des cochons, et certains produits de cueillette, comme les champignons. Mais là, l'essentiel des revenus des familles provient de la vente d'animaux (buffles et cochons) et surtout, jusqu'en 2002, de la vente de l'opium[2]. Les habitants des villages les plus éloignés de la ville semblent

---

[1] Chiffres communiqués par le département des statistiques du district de Phongsaly.

[2] En 1999, celle-ci procurait quasiment 80 % des revenus des familles du village de Thongpi (soit entre 100 et 200 dollars) ; entre 1999 et 2002, certains familles ont cessé ces cultures en raison des

donc être à l'écart des nouvelles transactions qui s'opèrent dans le district, et leurs revenus, loin d'augmenter avec l'accroissement des flux économiques dans le district, au contraire baissent en raison des politiques portant sur la restriction de l'opium. Cette situation survient dans un contexte où les difficultés de la vie paysanne sont durement ressenties par les villageois.

Les pratiques agricoles : des conditions de plus en plus difficiles

Il est quatre heures du matin ; j'ouvre un œil. Issa, la maîtresse de maison, est levée et s'occupe d'allumer le feu pour préparer le riz. Son mari Thitpan, les parents de celui-ci, et les enfants d'Issa et Thitpan, deux garçons de cinq et huit ans dorment encore, mais plus pour longtemps. Vers 4h30, tout le monde se réveille peu à peu, et se blottit autour du foyer, devant la marmite fumante. La grand-mère descend nourrir les poules qui sont enfermées dans l'enclos situé sous les pilotis de la maison. Dehors, des bruits, dont la rumeur grandit peu à peu, témoignent de l'activité naissante dans le village. Les volailles nourries caquettent et les cochons sont sortis de l'enclos dans lequel ils ont passé la nuit, et grognent dans l'attente de leur pitance : du son de riz mélangé à de l'eau, à moins qu'il ne s'agisse de tubercules ramassées en forêt ou de troncs de bananiers ramenés des champs. Dans notre maison, c'est le grand-père qui s'occupe des quatre cochons. De grands bruits sourds se répètent : ce sont des femmes qui actionnent au pied le levier qui sert de pilon pour le riz. A la fontaine, c'est la cohue. Les enfants vont chercher de l'eau et attendent leur tour pour présenter leurs seaux ou leurs bambous creux au mince filet d'eau qui coule. Il est 5h, c'est l'heure du premier repas : on avale rapidement le riz gluant trempé dans une sauce de piment et le petit oiseau pilé et bouilli qui sert aujourd'hui de plat d'accompagnement. Puis chacun attrape son sac, sa petite houe, son chapeau tressé et Issa distribue à tous un peu de riz, enveloppé dans une feuille de bananier, qui fera office de repas du midi. La grand-mère part pour le "jardin" : elle va sarcler les mauvaises herbes et planter quelques piments. Le grand-père veille sur la maison mais, assure-t-il, il fera probablement un tour en forêt pour voir où sont ses buffles — qu'il n'a pas vu depuis quelques

---

taxes (si la culture de l'opium est officiellement prohibée, dans les faits les autorités ont continué de taxer les producteurs de plus en plus élevées (de 6 dollars en 1999 à 25 dollars en 2002 par actif). En 2003, la plupart des villages phounoy du district de Phongsaly cessèrent de cultiver l'opium. En 2005, les autorités de la province de Phongsaly, avec l'appui d'un projet lao-américain de lutte contre l'opium, envoyèrent des troupes de soldats dévaster les champs d'opium des derniers villages du district à en cultiver. 2005 est ainsi, officiellement, l'année où la production d'opium est définitivement éradiquée dans la province de Phongsaly.

jours — et il réparera la terrasse de la maison. Issa ne dit rien, mais me confiera plus tard que le grand-père « est un paresseux » Les enfants jouent avant d'aller à l'école. Ceux qui sont trop jeunes pour y aller auront la garde des plus petits qu'ils trimbaleront, glissés dans un tissu noué dans le dos, toute la journée. Thitpan, Issa et moi partons pour les champs. En chemin, tout le monde se croise : on échange des plaisanteries, on s'arrête quelquefois pour causer, mais jamais très longtemps ; cette année, il faut bien une heure de marche pour atteindre les champs et il s'agit de ne pas traîner. Le village se vide donc peu à peu et à 6h, il est désert et silencieux. Nous travaillons tous trois dans le champ et reviendrons vers 18h ce soir. Le village mort reprend alors vie. Il faut à nouveau chercher de l'eau, piler le riz, nourrir les animaux. Selon l'activité du moment, les femmes laveront le linge, égrèneront et fileront le coton ; les hommes répareront ici une clôture, là, l'échelle qui permet de monter au grenier à riz. Après le dîner, c'est l'heure des visites et des palabres : les uns passent chez les autres – parents ou voisins. Les petits, à la lumière d'une lampe à essence, révisent leurs leçons et scandent la leçon de lecture en lao. Progressivement, les foyers s'éteignent et à 22h, l'ensemble des habitants du village sera assoupi.

Ce que je viens de décrire pourrait être caractéristique d'une journée dans un village phounoy ; elle diffère fort de celle de leurs voisins des plaines. En plaine, le riz est semé plus tardivement et récolté au mois d'octobre. La saison sèche, lorsque le riz est récolté et rangé dans les greniers, coïncide alors avec une période de relative inactivité agricole. Les Phounoy, qui le savent bien, notent amèrement qu'il n'y a qu'eux qui doivent sans cesse travailler : « les habitants des plaines ne font pratiquement rien, ils ne travaillent quasiment jamais », entend-t-on souvent dire. Selon eux, même la situation des autres essarteurs de la région serait plus avantageuse que la leur ; leurs voisins akha, par exemple, seraient plus chanceux car ils n'auraient cure des récoltes de riz en raison de leur production d'opium, si importante qu'elle leur fournirait des ressources monétaires suffisantes à l'achat de riz. Quant aux Khmou', situés encore plus au sud, ils sont essarteurs mais « leur sol est fertile et ils obtiennent du riz sans se fatiguer ». Que ces discours aient ou non quelques fondements, il est vrai que les journées des Phounoy habitant les villages de montagnes sont toujours remplies.

Tableau 8. *Les différentes activités agricoles d'un village phounoy*

Mois	**activités agricoles**	**temps de travail (*)**	**autres activités**
Janvier	- Défriche des champs - Sarclage du champ d'opium	- 20 à 40 jours - 6 à 7 jours	Transformation du maïs ou du riz en alcool. Réparation des toits des maisons et des bâtiments collectifs (école, maison de réunion) ; chasse, pêche, cueillette, coupe de bois de chauffe ou de construction.
Février	- Défriche des champs - Récolte de l'opium - Brûlis.	- 6 à 10 jours - 3 à 4 jours	
Mars	- Débardage - Récolte des légumes	- 7 à 20 jours - 4 à 8 jours	*idem* ; plus de coupe de bois de chauffe et transformation de la canne à sucre.
Avril	- Débardage - Transport des semis de riz et de maïs dans les champs - Plantation du maïs et du riz.	- 3 à 4 jours - de 10 à 20 jours**	Peu d'activités. Poses de pièges en forêts et dans les champs.
Mai	- Plantation du riz, - Sarclage du champ de maïs	- tous les jours	Peu d'activités.
Juin	Sarclage des champs	- tous les jours	
Juillet	Sarclage des champs ; récolte des premiers maïs	- tous les jours	
Août	Récolte définitive du maïs, transport du maïs, sarclage des champs de riz.	- tous les jours	
Septembre	Récolte du riz précoce. Moisson, battage et transport du riz.	- 20 à 30 jours	Menus travaux de réfections (barrière, clôture, greniers à riz).
Octobre	Récolte du riz (idem), des légumes et du coton.	- tous les jours	Travaux de réfection et coupe du bois de chauffe.
Novembre	Récolte du riz tardif (idem) ; brûlis du champ de maïs et plantation de l'opium.	- tous les jours - 2 à 6 jours	
Décembre	Plantation de l'opium et des légumes.	- 3 à 6 jours	Transformation du maïs ou du riz en alcool. Réparation des toits des maisons et des bâtiments collectifs ; chasse, pêche, cueillette, coupe de bois de chauffe ou de construction.

(*) Temps de travail approximatif calculé pour deux actifs (correspondant à peu près à 1 / 1,5 hectare d'essart de riz et 1 hectare d'essart de maïs).

** : Varie selon le nombre de maisons d'un village ; en effet, il s'agit de la seule activité faite collectivement.

Deux types de champs sont défrichés[1]. Les essarts de riz, *tjia* — où sont aussi plantés des tubercules, des concombres, du piment, etc. — et les essarts (*tcham*) où sont planté du maïs et un peu de riz et dans lequel, en saison sèche, on plante des légumes et de l'opium. Les essarts de riz et de maïs sont cultivés deux années consécutives au même endroit, parfois trois si la terre est bonne. Lorsque la qualité des sols est médiocre (comme dans la zone sud-ouest du district), le riz est cultivé une seule année au même endroit, le champ de maïs peut l'être deux années consécutives. Le détail des activités agricoles est donné dans le tableau ci-dessous.

Les deux tableaux (le 8, page précédente, ainsi que le tableau 1, p. 54) montrent que le sarclage des champs, dont la durée dépend partiellement de la qualité des sol et de la diminution du temps de rotation, forme l'activité requérant le plus de travail : elle constitue de ce fait le principal facteur limitant la surface à cultiver. La taille d'un champ familial dépendra de la surface que les membres de la famille pourront sarcler durant le temps de la croissance des plantes semées. Lorsque le couvert forestier n'est pas suffisamment régénéré, le sous-bois est envahi par les ronces et autres adventices. Il devient alors nécessaire de sarcler les champs trois fois (contre deux, pour de bonnes terres) pour ne pas laisser les cultures se faire étouffer par ces adventices. Malgré ce travail, les rendements sont souvent mauvais. En 2000, c'est la quasi-totalité du riz du village de Thongpi qui avait jauni en pleine saison des pluies. Les paysans expliquaient que, cette année, les cultures avaient été faites sur un sol « rouge », particulièrement peu propice aux cultures. En 2001, la récolte fut également mauvaise et plus de 80% des villages du district de Phongsaly manquèrent de riz dès le mois de février 2002[2]. Enfin, à cause des pluies trop abondantes, la

[1] Dans plusieurs villages, il existe des rizières qui sont remises en culture depuis 2005. Initiées dans les années 1950 sous l'impulsion des Français (Harvard-Duclos, 1959 : 9), puis en 1960 sous celle des autorités révolutionnaires, la construction de rizières en terrasse a été entreprise dans un petit nombre de villages phounoy. Quelques unes de ces rares rizières aménagées s'avérèrent vite incultivables, notamment en raison du manque d'eau et des importants dommages causés par les prédateurs sur ces terres difficiles à surveiller en raison de leur éloignement (Jouanneau et Laffort, 1994 : 89).

[2] Chiffres communiqués par le département de l'agriculture du district de Phongsaly en avril 2002.

récolte de 2002 fut également mauvaise et les prix du riz sur le marché de Phongsaly — où les paysans se rendirent pour s'approvisionner — doublèrent[1].

Le faible rendement des récoltes de riz dans le district de Phongsaly tient à deux facteurs principaux : la mauvaise qualité des sols, et la diminution du temps de friche qui ne permet pas un recru forestier suffisant. Selon l'étude réalisée par R. Jouanneau et J.-R. Laffort (1994), les sols seraient sablo-argileux et peu perméables, ce qui conduit à favoriser le ruissellement et parfois l'érosion. La diminution du temps de friche s'explique tout d'abord par l'effet de la pression démographique ; la population augmentant dans certaines parties du district (agglomération de Phongsaly et villages en bord de route), consécutivement les terres propices à l'agriculture ainsi que la période de mise en jachère, diminuent. A cela s'ajoute – nous l'avons vu précédemment – le souci constant du gouvernement de diminuer, voire d'éradiquer, la pratique de l'essartage.

Les villages éloignés de la route ne sont pas pour autant épargnés par la réduction de leur production, en raison notamment de la forte émigration qu'ils subissent. Dans un contexte d'exode rural, les villages éloignés se trouvent de plus en plus marginalisés. Le vide créé par les nombreux départs qui touchent les zones les plus reculées a modifié la vie des populations qui restent dans ces zones, les incitant, à leur tour, au départ. Les autorités voient ainsi paradoxalement leur ancienne aspiration se réaliser inéluctablement au moment même où elles entreprennent de mettre en œuvre une politique inverse.

2. La transformation du mode de vie des paysans

Entre 2000 et 2002, cinq familles quittèrent le village de Thongpi (village situé à sept heures de marche de la ville de Phongsaly, où je résidais régulièrement). Mais d'autres étaient parties avant elles et d'autres préparaient leur départ : dans un an, deux ans, cinq ans…, après la récolte, ou lorsque les villageois seraient trop vieux pour abattre les arbres, ou l'année prochaine, lorsque le budget familial, grevé par les frais liés au décès récent du père, serait renfloué. On ne parlait que de cela : untel allait partir, untel venait de partir. Le nombre de maisons diminuait... et les paysans

[1] Le prix du kilo de riz était de 1 500 kip en octobre 2001, et passa à 3 000 kip le kilogramme en octobre 2002 (soit 0,39 $; 1$ = 7 500 kip).

resserraient les rangs[1]. « La vie est trop dure ici », lâchaient ceux qui partaient. « La vie est trop dure ici », répétaient, amers, ceux qui restaient.

Le vieillissement de la population et la difficulté de cultiver les essarts

La plupart des jeunes gens s'établissant dans leur village le font maintenant à contrecœur. Ce qui était le fait de tous — nourrir ses vieux parents et devenir paysans — devient le sort malheureux de ceux qui n'ont pas d'autres alternatives. Cette situation, vécue comme un véritable sacrifice, crée souvent des ressentiments chez le fils à qui revient le rôle de s'occuper de ses parents (ceux-ci demeurent chez un fils, de préférence l'aîné, et non chez une fille). En témoigne l'histoire de Khamphan : il a quitté son village, à l'âge de 19 ans, pour rejoindre l'une de ses sœurs, établie en plaine dans le chef-lieu du district de Boun Taï, et il y trouva un emploi dans le Département de la Culture du district. Mais au bout de cinq années, son père le fit rappeler dans le village. Khamphan est le plus jeune d'une nombreuse fratrie, mais son frère aîné — auquel aurait dû incomber l'assistance aux parents — réside dans une autre province, où il a déjà fondé une famille. Khamphan rentra donc au village, s'y maria et cultiva les champs de son père. Au bout de quatre ans, son frère aîné estima qu'il pouvait faire venir son père auprès de lui. Celui-ci quitta donc le village, mais Khamphan s'y retrouvait bloqué : il avait désormais deux jeunes enfants, et sa sœur ne pouvait accueillir chez elle une famille entière. Khamphan regrette souvent que son frère aîné n'ait pas pris sa décision plus tôt : le père aurait pu rester quelques années seul au village, et lui, Khamphan, serait resté à Boun Taï et aurait épousé une fille de là-bas, fonctionnaire ou commerçante. Le retour au village est ainsi vécu comme un échec par la plupart des jeunes qui se retrouvent isolés dans des villages vieillissants.

Les candidats au départ sont en effet souvent les villageois les plus jeunes. La composition actuelle des villages montre un très fort vieillissement de la population et, consécutivement, une baisse importante de la natalité Dans le village de Thongpi, un quart des habitants a plus de 50 ans (contre 8 % des habitants des villages des

[1] Si le village comptait 59 familles en 1992, il n'y en avait plus que 35 en 2003. La tendance est identique dans de nombreux autres villages : Samlang (52 familles en 1992, 27 en 2003), Poussoum (111 en 1992, 52 en 2003), Chapou (42 en 1992, 30 en 2003), Xay (30 en 1992, 8 en 2003), Têtê (33 en 1992, 27 en 2003).

plaines[1]) et la moitié d'entre eux vivent seuls, sans leurs enfants. Un autre quart des maisonnées est composé de célibataires, de veufs, de femmes âgées ou de femmes seules avec leurs enfants. Enfin, 10 % des maisonnées sont composés de personnes n'ayant plus aucun ascendant, descendant ou collatéral dans le village, et 5 % ont pour chef un orphelin. L'exemple de Thongpi, loin d'être un cas isolé, est révélateur de la situation des villages les plus éloignés de la route, les plus touchés par la migration, et dans lesquels ne vivent plus que les familles les plus pauvres ou les plus marginalisées.

Lorsqu'une famille quitte un village, elle se défait de l'ensemble de ses biens. Les terres à essarts étant privées, elles sont généralement données par son propriétaire à un proche, ou cédées contre une modeste somme d'argent. Les animaux sont vendus au sein du village ou, s'il s'agit de buffles, laissés en libre pâture, un parent étant chargé de leur surveillance[2]. Les maisons (et tout ce qu'elles contiennent : matelas, ustensiles de cuisine, instruments agraires, etc.) sont vendues. S'il ne se trouve pas d'acheteurs, les maisons sont alors détruites et les biens vendus contre de l'opium, qui sera lui-même revendu plus tard (car les villageois possèdent généralement peu de liquidité). Souvent, les préparatifs de départ s'échelonnent sur une voire plusieurs années. Lorsqu'une famille entière migre, c'est la construction de la nouvelle maison dans le village où elle compte s'installer qui nécessite le plus de temps. Le maître de maison profite des courts moments où les activités agricoles ne nécessitent pas toute la main-d'œuvre familiale pour se rendre dans son futur lieu d'habitation, y couper le bois, préparer les poutres, monter les fondations, etc. D'autres fois, il faut, avant le départ, s'initier à la riziculture. Entre 2000 et 2002, Ounseng, par exemple, un jeune homme de Ban Thongpi, s'est rendu régulièrement dans le village de Deua (district de Boun Neua), où le mari de sa sœur lui a concédé une parcelle de terrain pour faire la rizière. Il s'agissait pour Ounseng de s'initier à la pratique de la riziculture inondée, d'estimer les rendements de riz à venir et de vendre la première récolte afin de pouvoir investir dans les matériaux de construction de la

---

[1] Enquêtes menées dans le cadre d'une enquête socio-économique pour un projet de développement financé par l'Union Européenne.

[2] Parfois, ces parents peuvent habiter à plusieurs heures de marche du village ; c'était ainsi le cas du frère de Khamao qui habitait à 7 heures de marche du village de Thongpi où son frère avait laissé ses buffles.

future maison. La migration définitive commence donc par des allers et venues entre le vieux village et le futur lieu de vie.

Le vieillissement de la population a des implications sur la culture des essarts. Si la pression foncière devient très importante autour de la ville de Phongsaly et de l'axe routier, dans les villages les plus éloignés des routes, la pression foncière diminue en raison du dépeuplement progressif de la zone. Mais, paradoxalement, le nombre de parcelles cultivées par les villageois est de plus en plus restreint, de même que la durée de rotation. En effet, la majeure partie de la population de ces villages — trop âgée ou ne disposant pas de la main-d'œuvre suffisante — refuse de défricher des parcelles dans des zones trop éloignées du village, même lorsque ces parcelles sont reconnues par tous comme plus fertiles : en plus d'un temps de marche important, cela implique notamment de dormir dans des abris semi-permanents, dont la construction nécessite un travail physique pénible, normalement confié aux hommes jeunes. Aussi les villageois sont-ils contraints de cultiver les espaces les plus proches du village, qui sont aussi les moins fertiles du fait que les buffles y paissent, ralentissant ainsi la pousse des arbres. La mauvaise qualité des sols et la réduction du temps de friche conduisent ainsi à un travail accru pour les essarteurs phounoy, car la maturation du riz étant plus longue, il faut planter dès le début du mois d'avril[1] et le travail de sarclage est plus long. La diminution de la pression foncière ne se traduit donc pas par un accroissement des ressources vivrières, et la diminution de la main-d'œuvre jeune rend encore plus pénible la culture des essarts. En outre, en raison du départ des villages voisins, les villageois, isolés au milieu d'une forêt qui reprend ses droits, doivent faire face au problème d'une prédation accrue sur les cultures et les animaux d'élevage. Ainsi, 40 % des jeunes bovidés du village de Samlang, nés entre 2000 et 2003, ont été tués par des félins et des canidés, (Ducourtieux 2004 : 12). Malgré l'interdiction faite aux paysans de chasser tigres et éléphants, les habitants des villages s'organisent. Dans celui de Thongpi, en 2005, les villageois, armés de gongs et de cymbales et divisés en deux groupes, parcoururent l'ensemble du finage villageois durant une journée, faisant le plus grand vacarme possible dans l'espoir de chasser les éléphants qui menaçaient leurs champs. Une semaine plus tard, c'était, de nuit, une grande chasse au tigre qui était organisée, le félin s'étant attaqué à deux

[1] Lorsque les terres sont bonnes ou que le climat est plus chaud, les semailles s'effectuent au mois de mai.

vaches pourtant paissant à proximité du village. Ainsi, l'agriculture n'est pas seule à pâtir du dépeuplement important des zones rurales les plus éloignées des routes ou des chefs-lieux ; l'élevage ne se porte pas mieux.

La difficulté de trouver un conjoint

Dans ces villages vieillissants, les rares jeunes gens encore présents sont réduits à quitter la communauté s'ils veulent pouvoir trouver un conjoint. Nangvan et Singvan étaient les deux seules jeunes filles célibataires du village de Poussoum où il ne se trouvait aucun garçon non marié, ni dans ce village, ni dans les villages voisins. Singvan réussit à se faire embaucher dans l'armée, en ville ; elle se maria quatre mois après son départ et quitta son emploi. Quant à Nangvan, qui a sa vieille mère à charge, elle n'a pu quitter le village ; les années passent et elle se résigne tristement à rester vieille fille, car passé 25 ans, une fille est considérée comme trop âgée et trouve difficilement à se marier. Certaines jeunes filles quittent donc leur village pour s'engager comme fonctionnaires[1], avec pour objectif de se trouver un mari. En partant pour la ville ou les districts des plaines, nombre d'entre elles espèrent trouver non seulement un époux, mais un époux qui ne soit pas essarteur, et mener ainsi une vie moins pénible que celle de leurs parents. Pour les garçons, trouver une épouse est également difficile car les conjoints potentiels sont encore plus rares que pour les filles, notamment en raison du mode de résidence patrilocale qui implique que leur future épouse accepte de vivre dans leur village. D'où ce constat des villageois de Boun Neua : « Quand un garçon des plaines va dans les villages de montagne, il a un succès fou : toutes les filles sont après lui pour se marier. Elles veulent toutes venir habiter ici car le gouvernement nous aide, il y a des projets, la technologie… ». À l'inverse, selon leurs dires, aucune jeune fille des plaines n'accepterait pour époux un garçon des villages du district de Phongsaly tant la vie des essarteurs leur semble rebutante.

[1] Un niveau minimum d'éducation est requis pour devenir soldats, policiers ou instituteurs, postes vers lesquels la majorité des jeunes phounoy — garçons comme filles — se dirigent Un nombre important de jeunes filles rejoignent aussi des entreprises de confection à Vientiane ou trouvent à s'employer dans les hôtels qui fleurissent dans la ville d'Oudomxay.

L'éclatement de la famille élargie et la désagrégation des réseaux locaux

Avec le départ de nombreuses familles ou de villages entiers, la migration implique la dispersion des membres du lignage, voire de la lignée. Les personnes les plus âgées ne désirent pas forcément rejoindre leurs enfants installés en plaine (elles disent ne pas pouvoir s'habituer au changement de vie et de climat) et préfèrent, lorsqu'elles ont encore un enfant au village, rester auprès de ce dernier[1]. Parfois, ces choix entre la vie au village et la migration divisent les vieux couples : telle mère préférera rejoindre l'un de ses enfants installés dans une autre province, tandis que son mari demeurera chez son fils au village. Dans ce cas, le père perdra son statut d'ancien et de membre de l'assemblée des anciens, car ce statut est n'est pas octroyé qu'en fonction de l'âge, mais aussi en vertu de la cohésion censée régner entre les membres de la maisonnée d'un individu (la séparation entre les conjoints est considérée comme un élément de désordre susceptible de perturber la communauté villageoise). La perte du statut d'ancien commence à toucher un nombre de plus en plus important d'individus. À Thongpi, les réunions du conseil villageois sont toujours empreintes de tensions ou de conflits ouverts opposant ceux qui sont favorables à la conservation des règles anciennes de sélection et ceux qui sont partisans de leur assouplissement.

La dispersion des membres du lignage entraîne des difficultés quotidiennes pour ceux qui demeurent au village et dont le réseau d'entraide se dissout. De nombreux hommes choisissent de quitter le village où ils résident plutôt que de demeurer dans un lieu où ils n'ont pas ou peu de parents. Tjeng ne voulait pas quitter son village où se trouvaient ses parents, deux de ses frères et de nombreux cousins. Mais son mari, Bountjan, objectait qu'il ne voulait pas rester dans un village où il n'avait aucun parent, les nombreux cousins de sa femme n'étant pas considérés par lui comme tels. Il préférait rejoindre ses frères vivant dans la province de Namtha. Sa femme, elle, arguait qu'ils n'auraient là-bas ni terres, ni commerce pour subvenir à leurs besoins. Un individu qui se retrouve sans parents se trouvera en effet isolé au sein de la communauté villageoise. C'est théoriquement grâce à son réseau de consanguins qu'un homme peut participer aux chasses collectives, donner son avis lors des

[1] Dans les cas où les enfants vivent dans un environnement uniquement laophone, la langue joue certainement un rôle important dans le refus de partir de ces personnes âgées qui parlent souvent très mal le lao.

réunions familiales, être invité à différentes cérémonies (mariages, enterrements, cérémonies religieuses), moments divers par lesquels il réaffirme son appartenance à la communauté villageoise. La déliquescence des réseaux de parenté conduit alors certains individus à partir pour retrouver ailleurs, auprès de leurs agnats, l'intégration sociale qu'ils ont perdue dans leur village d'origine.

Il y a une trentaine d'années, la société villageoise phounoy était encore organisée en lignages patrilinéaires (*ayapong*), et les travaux agricoles étaient effectués collectivement par l'ensemble des membres de chaque lignage[1]. Aujourd'hui, le patrilignage se réduit parfois à un segment du lignage, voire à une famille nucléaire ; consécutivement, la lignée (*ayalan*) devient la principale unité de parenté, économique et d'entraide. Le vocabulaire phounoy porte d'ailleurs la trace de ce changement, car on voit apparaître et se généraliser l'utilisation du terme lao *khobkhùa* (famille nucléaire) dont aucun équivalent n'existe en phounoy[2]. Avec la réduction des unités de parenté, de nombreuses familles, notamment pour faire face au besoin de main-d'œuvre pour les travaux, intègrent les membres du lignage maternel (la lignée de la mère du chef de maison), ce qui était absolument impensable il y a seulement une trentaine d'années. Prenons l'exemple de la famille de Thitpan. La mère de Thitpan a trois sœurs dans le village. Son propre mari est originaire du village de Poussoum et n'a aucun parent dans le village ; le mari de l'une de ses sœurs, décédé, était un orphelin ; les époux de la deuxième et de la troisième sœur n'ont plus aucun parent dans le village car tous sont partis. Ces quatre maisonnées entretiennent ainsi des relations d'entraide pour divers activités et leurs membres se considèrent comme faisant partie du même lignage (*ayapong*).

La dispersion des membres des lignages entraîne aussi des modifications dans le traitement des esprits de la maison. Autrefois, la réalisation d'un culte aux esprits de la maison rendait indispensable la présence de toutes les personnes partageant le

---

[1] L'appartenance à un lignage définissait un ensemble de droits et de devoirs : partage des récoltes, assistance mutuelle lors des travaux effectués dans le village, et accomplissement de rituels communs, notamment un culte à l'ancêtre fondateur du lignage lors de l'ouverture et de la clôture du cycle agricole.

[2] K. G. Izikowitz ([1951] 2001 : 350) faisait un constat similaire chez une partie de la population lamet, observant que dans les zones où la migration temporaire était importante, les familles avaient tendance à se diviser en familles nucléaires, et les groupes d'entraide devenaient consécutivement de plus en plus petits.

même autel : « l'aîné garde l'autel, mais si le cadet est à Luang Namtha, il doit revenir ! S'il ne revient pas, on ne peut pas faire le rituel. Et le rituel est indispensable pour la bonne récolte du riz ». Cet argument me fut souvent donné pour expliquer le fait que les anciens rites aux esprits de la maison [*e.g.* les cultes périodiques] avaient disparu : « on ne croit plus à ces esprits car, avant, l'aîné ne pouvait pas aller travailler en dehors du village : il devait garder l'autel et les esprits et, à sa mort seulement, le cadet récupérait l'autel. Nous avons trouvé que c'était trop dur, alors, cela a changé. C'est l'aîné qui garde l'autel, mais maintenant, il peut quitter le village ; ainsi, cela peut être le deuxième ou le troisième frère qui vit avec les parents, ça n'a pas d'importance ». Et de fait, actuellement, les vieux parents ne vivent plus systématiquement avec leur fils aîné, et l'autel se transmet à l'enfant qui a bien voulu demeurer auprès d'eux. Cet assouplissement des règles s'étend donc même aux femmes, pourtant théoriquement écartées de ce réseau de transmission. A la mort d'un homme dont tous les frères, censés récupérer l'autel, sont partis vivre ailleurs, c'est bien souvent sa veuve qui conserve l'autel, en attendant de le transmettre à son fils aîné au moment de son mariage. Il en va de même avec certains objets cultuels, tels que les "livres de la terre" : certains sont aujourd'hui détenus par les veuves des défunts propriétaires, et ce n'est qu'à la mort de ces dernières que leurs fils en hériteront[1].

Malgré les tentatives de reconstitution de réseaux de solidarité, de nombreuses familles comptent encore un trop petit nombre de parents – que cela soit en ligne paternelle ou maternelle – auxquels elles peuvent faire appel pour les travaux des champs, acheter des animaux à un prix avantageux ou emprunter de l'argent. Et surtout, dans cette zone où les récoltes sont souvent mauvaises, à qui emprunter le riz lorsque la famille vient à en manquer ? En période de soudure, les prêts de riz entre les membres d'un patrilignage étaient autrefois fréquents : le riz emprunté était remboursé l'année suivante, sans payement d'intérêts (ce type d'échange est d'ailleurs appliqué entre les riziculteurs phounoy des plaines de Boun Neua et Boun Taï). Lors de nos premières enquêtes (en 1999 et 2000), les habitants de Thongpi, Kioupôk, Say, et Samlang faisaient, en période de soudure, de fréquents allées et venues entre

[1] Dans les villages phounoy situés sur la rive gauche de la Nam Ou, villages peu touchés par la migration, les règles de transmission sont observées de façon beaucoup plus strictes. Si un homme va vivre dans la maison de ses beaux-parents, il ne peut pas prendre en charge le culte à leurs ancêtres – ce qui est maintenant possible dans les villages de la rive droite.

leurs villages respectifs, pour aller voir, qui un frère, qui un cousin, et leur emprunter du riz. En 2002, avec la disparition du village de Say et la diminution du nombre d'habitants dans les autres villages, de nombreuses personnes durent désormais se rendre en ville pour acheter du riz vietnamien, car elles n'avaient plus de parents à qui en emprunter. Cette solution reste quasiment impraticable pour ceux, nombreux, dont les produits sont presque entièrement destinés à l'autoconsommation, et qui dégagent donc des revenus monétaires peu importants. Certains font donc appel à des parents habitant dans les plaines, mais cela reste rare, et ne concerne que les familles dont les membres, émigrés, se sont enrichis. Les émigrés peu fortunés, souvent petits fonctionnaires ou cultivant un espace réduit de rizière, se resserrent autour de leur propre famille nucléaire, et l'entraide n'est plus effectuée qu'au sein de la stricte lignée ; au contraire des villages de montagne, les collatéraux ne sont donc plus impliqués dans les réseaux d'entraide.

Cette situation s'est généralisée dans tout le sud du district. S'il ne fallait auparavant que quelques dizaines de minutes pour aller de village en village, il faut désormais plusieurs heures pour atteindre la localité la plus proche. Quant aux familles récemment installées en bord de route, avec la disparition de leur village d'origine et l'éparpillement des membres de leur lignage dans d'autres localités, elles se retrouvent isolées, n'ayant parfois que de lointains parents dans leur village d'accueil. Ne pouvant faire jouer le réseau lignager de solidarité, elles n'ont qu'un accès relatif aux terres (souvent celles qu'on veut bien leur concéder, c'est-à-dire les moins fertiles ou les plus éloignées), sont en retrait des décisions du Conseil villageois, doivent des intérêts sur le riz qu'elles empruntent, etc. Il n'est ainsi pas surprenant que ce soit dans ces villages déplacés que la différenciation économique entre les familles est la plus importante et que la cohésion sociale y soit la plus faible[1].

On voit, finalement, que la dispersion des membres des patrilignages conduit à l'isolement social de certaines familles, accentuant la nécessité de la migration, mais

[1] Les différences entre premiers et derniers arrivants y sont fortement marquées ; ces différences se recoupent parfois avec l'origine villageoise des arrivants : dans le village de Yapong, le village est ainsi divisé entre villageois originaires du village de Namlong Kao et ceux originaires de l'ancien village de Yapong (Evrard, 1998*a* : 10). La faible cohésion sociale entre les habitants se traduit notamment par la difficulté ou l'impossibilité d'arriver à créer un consensus au sein du Conseil villageois, par la faible pression sociale qui conduit certaines familles à pouvoir accaparer les meilleures terres, ainsi que par l'accaparement par les premiers arrivants de certains aménagements (fontaine, etc.) ou des responsabilités administratives.

qu'elle a aussi pour effet de transformer les systèmes de parenté phounoy. Les unités d'entraide et d'insertion sociale fondées sur les patrilignages ne s'actualisant plus, les unités maximales de parenté deviennent des lignées, à tendance indifférenciée.

Le cas des villages situés sur la rive gauche de la rivière Ou : une pression démographique importante

Evoquons brièvement, pour finir, la configuration en matière de migration qui prévaut dans les villages phounoy situés sur la rive gauche de la rivière Ou. Dans ces villages, l'émigration est un phénomène relativement récent (il ne remonte pas au-delà d'une dizaine d'années) et encore marginal : aujourd'hui, seules les familles les plus riches partent pour les provinces d'Oudomxay, Luang Namtha et Bokeo, pour y faire l'acquisition d'une rizière. Au début du siècle et durant la période coloniale, le relatif isolement de ces villages situés de l'autre côté de la rivière, ne fut pas troublé ; les Français n'y recrutèrent que peu (voire pas du tout) d'individus pour les enrôler dans les Gardes indigènes et, de façon plus générale, cette zone semble avoir été ignorée par l'administration coloniale : ainsi, aucun village n'apparaît sur les cartes établies par les militaires français, alors que les habitants de certains villages affirment que la fondation de leur village remonte à plus d'une centaine d'années. L'important mouvement de déplacements de populations vers les plaines initiés dans les années 1960 ne paraît pas davantage avoir touché cette région ; il semblerait que les habitants des villages de la rive gauche ne furent tout simplement pas poussés à partir, et qu'aucune initiative ne fut prise par les familles en ce sens. Consécutivement, et contrairement à ce qui se passe dans les zones rurales de la rive droite, les villages de la rive gauche ont connu un accroissement important de leur population. Ils forment maintenant, incontestablement, les plus gros villages du district de Phongsaly : en 2002, il y avait 115 familles à Kiou, 97 à Namhoung, 65 à Namkoun et 67 à Namkua. Tous ces villages étant à peine éloignés les uns des autres (il faut entre une demi-heure et deux heures pour rejoindre un village à partir d'un autre), la pression sur la terre y est très importante.

***

La migration provoque donc, dans les villages de départ, l'éclatement des anciens réseaux de relations sociales. Avec la difficulté de trouver un conjoint, de pratiquer des échanges de biens ou de services, la vie des paysans devient plus difficile, et ces derniers ont de plus en plus le sentiment d'être socialement isolés. Les stratégies des

villageois face au vide social et à l'atomisation des réseaux de parenté sont multiples. Certains partent seuls en ville, dans l'espoir de fonder une famille. D'autres reconstituent ces réseaux en rejoignant leur famille dans d'autres districts ou provinces. D'autres, enfin, recréent des réseaux dans leur village, et l'on assiste alors à l'émergence d'innovations telle que le passage d'une filiation unilinéaire à une filiation indifférenciée. On analysera, dans le prochain et dernier chapitre, comment ces différentes stratégies, généralement orientées vers la reconstitution de réseaux avec les membres de la parentèle (soit les affins et les consanguins d'Ego) éparpillés dans d'autres lieux, conduisent à l'élargissement de l'espace social phounoy.

Mais les images de la ville, des montagnards et de la "modernité" motivent également — même si indirectement — les départs des habitants des villages de montagne. Ces représentations doivent beaucoup à la vision gouvernementale de ce que sont les montagnards, à savoir des destructeurs de l'environnement qui vivent en marge du monde moderne. Les projets de développement ont également une influence, elle aussi indirecte, sur les décisions migratoires et sur la vision dévalorisée que les montagnards ont d'eux-mêmes. Qu'il s'agisse de l'instauration de plantations de café ou de construction d'infrastructures (comme les ponts), les activités proposées par les projets du développement sont toujours considérées par les autorités administratives comme des voies vers le progrès. Les villageois sont alors déplacés vers les lieux où sont implantées ces nouvelles activités. Mais généralement, le développement impulsé par les ONG privilégie les habitants des plaines, en raison de la difficulté d'accès aux villages de montagne[1]. Le contraste entre le développement des villages de plaine et celui de leurs propres villages ne manque pas d'être amèrement relevé par les essarteurs, et renforce leur sentiment d'être des laissés pour compte. Si le dénigrement et l'imposition de nouvelles pratiques touchent toutes les populations montagnardes de la région, elles sont plus douloureuses pour les Phounoy, du fait qu'ils possédaient autrefois un système politique et territorial proche de celui des Taï, qu'ils sont bouddhistes, et qu'ils se considèrent de ce fait « tout comme des Lao ou des Taï ».

Enfin, si les populations lao semblent avoir toujours eu cette perception dévalorisante des essarteurs, ce qui est en revanche nouveau est que ces

[1] A l'exception du projet PDDP, l'ensemble des ONG a travaillé dans les districts de Boun Neua, de Boun Taï et de Müang Khoa.

représentations sont à présent adoptées par les Phounoy installés en plaine. Ces derniers conservent des relations avec leur parentèle (consanguins bilatéraux et affins d'Ego) demeurée dans les villages de montagne, et leur influence sur les représentations des montagnards phounoy n'est donc pas négligeable. Les connotations négatives attachées aux montagnards sont ainsi progressivement adoptées par les Phounoy des montagnes ; elles se traduisent par des changements dans leurs techniques (tissage, cuisine, construction de maison, etc.) aussi bien que dans les pratiques rituelles (les paysans phounoy se montrent friands de tout élément perçu comme « lao », qu'ils tentent d'introduire au sein de la société villageoise) ou que dans leurs systèmes de représentations. Une enquête menée auprès de 100 personnes (dont 40 vivant dans les villages de montagne, 30 dans la ville de Phongsaly et 30 dans les villages de plaine) montre que les Phounoy montagnards et les Phounoy vivant en ville ou en plaine estiment être bien différents les uns des autres. En particulier, les deux derniers groupes décrivent les montagnards comme « moins intelligents », « moins informés » et « mal habillés », parlant « étrangement » et « croyant encore dans les esprits ». Seuls quelques citadins admettent que la vie est difficile en ville si l'on n'a pas un salaire suffisant. La dévalorisation du mode de vie en montagne que les Phounoy immigrés renvoient à leurs parents restés dans les villages d'origine motive ces derniers à quitter à leur tour leur village en vue de mener une vie jugée meilleure. Un paysan justifiait ainsi son départ vers un centre urbain : « Je vais vendre tous mes buffles et m'installer au Kilomètre 11[1] ; là-bas, je cultiverai un peu les champs et ma femme tiendra une épicerie. Au village, c'est tous les jours la même chose, là-bas, on pourra regarder passer les voitures ».

[1] Il n'est pas rare que les villages récemment installés en bord de route soient tout simplement baptisés « Kilomètre X » selon une distance qui est calculée à partir d'un point zéro marquant le centre de la ville la plus proche.

Carte 7 Villages PN 1995

Carte 8 Villages PN 2005

CHAPITRE 10. DERNIERE CLEF DE L'INTEGRATION : LA MIGRATION

Dans le précédent chapitre, j'ai montré l'historique des politiques de migration et les causes qui ont dépeuplé le territoire phounoy, notamment l'impact de l'Etat et des migrations forcées, mais qui maintenant sont voulues ; j'ai aussi montré en quoi cette migration avait modifié la physionomie du district. Ce second chapitre a pour objectif de détailler la migration, ses filières et ses effets, du point de vue de la situation d'arrivée. On verra dans un premier point que les migrations se mettent en place en place de façon similaire : c'est en utilisant les services de l'Etat (scolarisation, administration), et en jouant sur le regroupement familial que les Phounoy conçoivent leurs stratégies de départ et d'insertion dans de nouvelles localités. La migration conduit les Phounoy à constituer de nouveaux réseaux de relations sociales, dont le caractère dynamique est particulièrement perceptible en plaine, mais aussi dans les villes, qu'il s'agisse du chef-lieu de la province de Phongsaly ou de ceux d'autres provinces. C'est la situation de ces différentes communautés de migrants que l'on présentera dans le second point, en présentant leur filière d'arrivé, leur situation économique, mais aussi la perception qu'ont les émigrés d'eux-mêmes, ainsi que le type de relations qu'ils entretiennent avec leur communauté d'origine, lesquelles diffèrent en fonction du lieu et de l'environnement ethnique dans lequel ils se trouvent insérés. Stratégies de départ, représentations de soi et des autres concourent, on le verra, à la formation de ce que les Phounoy conçoivent comme étant une intégration harmonieuse dans l'Etat laotien.

I. LES VOIES DU DEPART : SCOLARISATION, SERVICES, ET FONCTIONNARIAT

En déployant des liens familiaux en dehors de leur espace d'habitat traditionnel, les Phounoy semblent choisir de jouer la carte de l'intégration et de maîtriser eux-mêmes leur migration. La scolarisation et l'intégration dans la fonction publique, qui prennent chez cette population une ampleur sans commune mesure avec ce qui est observable chez les autres groupes de la province, sont les principaux éléments de ce

phénomène de réorganisation phounoy. Cette réorganisation implique l'élaboration d'une vision plus positive d'eux-mêmes et le retour à ce qui est perçu comme une situation privilégiée dans leur relation à l'État.

1. Partir pour apprendre et apprendre pour partir

L'intégration des Phounoy au système éducatif national est un phénomène ancien et remarquable pour une population montagnarde. B. Gay, notant que le système éducatif mis en place à l'époque du Protectorat français avait très peu touché les ethnies minoritaires, relève toutefois qu'en 1935, « les statistiques officielles comptabilisaient 47 élèves proto-indochinois dans le Sud Laos, 34 élèves phou noy et 26 élèves hmong dans le Nord Laos » (1995 : 235). Proportion écrasante de Phounoy, quand on sait que ces derniers sont loin d'être le groupe numériquement le plus important du Nord Laos (selon le recensement de 1995, ils constituent 0,8 % de la population du Laos, alors que les Hmong en représentent 6,9 %, et les Khmou', qui n'avaient apparemment aucun élève dans ces classes mises en place par l'administration coloniale, 11 %). De nos jours, la participation des Phounoy au système éducatif reste plus importante que celle des autres minorités du pays. Selon le recensement de 1995, 46 % des Phounoy n'ont jamais été scolarisés (contre 56 % de Khmou', 67 % de Hmong et 94 % de Akha). La plupart des enfants phounoy sont maintenant scolarisés et tous se rendent effectivement et régulièrement à l'école (cette intégration étant particulièrement importante chez les Phounoy du district de Phongsaly). Aucun groupe de la région ne semble atteindre de semblable résultat. D'après une enquête que j'ai menée dans trois districts (Phongsaly, Boun Neua et Boun Taï ; Bouté, 2001), moins de 20 % des enfants akha se rendent à l'école de leur village ; dans les villages hmong, les garçons sont tous scolarisés, mais les filles n'accèdent pas ou peu à l'enseignement (90 % des écoliers de primaire sont des garçons) ; dans les villages taï lü et taï yang, la scolarisation des enfants à l'école primaire est – dans la mesure où l'école se trouve au sein du village même – relativement suivie (80 % des enfants), mais peu d'entre eux sont envoyés ensuite au collège. Comment interpréter cette forte scolarisation des enfants phounoy, sans équivalent chez les autres groupes montagnards, ni même chez les riziculteurs taï de la région de Phongsaly ? Quels en sont les enjeux ? En quoi la scolarisation est-elle liée aux stratégies migratoires phounoy ? Quelles en sont les conséquences pour cette population ?

L'accès à l'enseignement secondaire contribue à vider les villages de leurs membres les plus jeunes, le phénomène s'étant accentué avec la centralisation des structures éducatives. Au début des années 1970, des "équipes amies" de travailleurs vietnamiens se rendirent dans le *tasseng* Makneng (sud-est du district de Phongsaly, zone correspondant à l'ancien territoire du Panya Soulinya) pour construire un collège destiné aux enfants des villages du *tasseng*. L'idée, à l'époque, était d'introduire l'éducation au cœur des zones rurales et, en permettant de réduire les temps de marche, de fournir un accès plus aisé à l'éducation (le village le plus éloigné étant alors à trois heures de marche du collège). Des initiatives similaires furent menées dans le *tasseng* Koksa: (ancien territoire du Panya Si). En 1991, avec la fin de la reconnaissance des *tasseng* comme unités administratives, toutes les structures de l'administration furent recentrées autour des chefs-lieux des districts. Les anciens collèges furent laissés à l'abandon, les professeurs mutés, et les élèves durent, dès lors, se répartir entre les collèges des districts de Boun Taï et de Phongsaly. Aujourd'hui, le temps de marche pour se rendre au collège est désormais de sept heures pour les villages les plus éloignés de la ville. Aussi les élèves se logent-ils chez des parents installés en ville, ou dans les dortoirs de l'école. Dans ce dernier cas, les élèves apportent de leur village riz et légumes pour la semaine passée en ville. Cette organisation apparaît souvent comme trop dispendieuse pour les familles qui, n'ayant aucun parent en ville susceptible de nourrir leur progéniture, doivent fournir le riz à un enfant qui ne peut même plus travailler aux champs. Les enfants sont donc envoyés poursuivre leurs études là où des membres de la famille peuvent les prendre en charge ; et ce, de plus en plus, dans d'autres provinces. Migration et éducation s'appellent ainsi l'un l'autre.

Il en va de même pour l'enseignement primaire. En deçà d'un certain nombre d'élèves, le district n'envoie plus d'instituteurs dans les villages et des classes sont fermées (seuls les deux premiers niveaux de primaire sont alors assurés). Des enfants de moins d'une dizaine d'années ont parfois à marcher quatre heures dans la même journée pour se rendre à l'école et en revenir. Cet éloignement de l'école est l'un des facteurs freinant la scolarisation des enfants (il contraint parfois à trouver un logement sur place, implique des frais supplémentaires et limite le travail que l'écolier pourra fournir à la vie de la maison). Mais pour les Phounoy, la distance ne semble pas être un obstacle. Au contraire, les stratégies des parents en matière de scolarisation les poussent à envoyer leurs enfants de plus en plus jeunes, de plus en plus loin. Avec les nombreux départs de Phounoy vers la ville, où ils y travaillent

comme fonctionnaires, une famille a souvent au moins l'un de ses membres qui réside en ville. Les parents choisissent alors de placer leurs enfants auprès de parents citadins, afin de leur éviter ces longs temps de marche. Ainsi, beaucoup de parents phounoy envoient leurs enfants dans des écoles primaires en ville, alors même que des classes existent dans leur village. Les arguments qu'ils avancent pour justifier ce fait est que l'enseignement y est meilleur et que leur progéniture maîtrisera la langue lao, enjeu important qui permet à nombre d'entre eux d'affirmer : « Nous sommes comme les Lao puisque nous parlons parfaitement leur langue ».

Durant la semaine, les villages se trouvent complètement vidés de leur population jeune, c'est-à-dire des 10-18 ans. Les vendredis après-midi et lors des vacances scolaires, ce sont de longues colonnes d'élèves qui quittent la ville de Phongsaly pour regagner les villages. Mais progressivement, les plus âgés ne reviennent plus pour les week-ends : « ce n'est pas amusant » ; « on ne peut rien faire, il n'y a pas l'électricité » ; « il faut aller travailler aux champs, c'est fatigant ». Ils finissent par ne plus revenir du tout. Alors que dans d'autres pays, les parents interrompent souvent la scolarisation de leurs enfants car ils ont besoin de cette main-d'œuvre (Schlemmer B., 1996), les parents phounoy préfèrent fréquemment sacrifier leurs activités agricoles et laisser leurs enfants demeurer en ville, afin qu'ils s'orientent vers d'autres activités qu'agricoles. Pour eux, apprendre est le plus sûr moyen d'échapper au travail des essarts. Sur une soixantaine de familles interrogées, vivant dans des villages ou dans la ville de Phongsaly, toutes souhaitaient qu'au moins un de leurs enfants puisse étudier dans la capitale, Vientiane, et y trouver un métier. À l'inverse, aucun parent ne souhaitait que son enfant soit agriculteur – essarteur ou riziculteur –, ni qu'il s'établisse dans la province de Phongsaly.

A travers la migration de leurs enfants, c'est souvent leur propre départ que les parents envisagent à plus ou moins long terme. La migration des enfants est souvent conçue comme le seul échappatoire possible, essentiellement chez ceux qui, essayant de trouver des moyens de partir, sont néanmoins trop pauvres ou trop isolés socialement pour pouvoir y arriver ; ils reportent dès lors tous leurs espoirs sur leurs enfants car, disent-ils, « quand ils seront grands, ils vivront ailleurs et alors, ils me feront venir auprès d'eux ». Dans nombre de villages, vivent ainsi des couples âgés dont les enfants demeurent tous en dehors du village ; trop âgés pour obtenir des récoltes satisfaisantes, ils subsistent en partie grâce à l'argent que leur envoient leurs enfants, et attendent patiemment que l'un d'entre eux les fasse venir lorsqu'il en aura la possibilité, ou lorsque eux-mêmes seront trop vieux pour pouvoir encore travailler

aux champs. La scolarisation est ainsi le moyen de préparer la migration, celles des enfants d'abord, puis de leurs parents. Par le départ vers d'autres provinces et grâce à la maîtrise de la langue lao, elle est également perçue comme une façon d'accéder au statut enviable et envié de *Lao Loum*, les habitants des plaines.

2. Servir l'État – et se servir de son statut de serviteur de l'État

Il existe une autre source de migration, relativement ancienne, qui résulte de l'engagement des Phounoy dans les institutions étatiques. Depuis leur nomination comme garde-frontières, être Phounoy semble signifier, pour ces derniers, servir l'État. Aujourd'hui, servir l'État, c'est être fonctionnaire. Ce sont les modalités de cet engagement et la manière dont les Phounoy voient leur investissement dans la fonction publique comme constitutif de leur identité, une identité nouvelle et valorisée, qu'il nous faut ici examiner.

Les déplacements temporaires des Phounoy de sexe masculin remontent à au moins trois générations. Ce mouvement fut initié par l'administration française, qui enrôla massivement les montagnards phounoy dans l'armée. Les membres de la génération actuelle des plus de 65 ans, qui partaient alors comme soldats dès l'âge de 15 ans, revenaient ensuite s'établir dans le village, parfois une quinzaine d'années après leur départ. La plupart d'entre eux étaient envoyés dans la province de Phongsaly, souvent dans d'autres districts ; d'autres étaient mutés dans les provinces de Sayabuli, Bokeo, Luang Prabang ou Vientiane. Dans le village de Thongpi, environ 90 % des hommes de plus de 50 ans sont partis hors de leur district dès l'adolescence et ce, pour plusieurs années.

La tranche d'âge des 20-45 ans — qu'il s'agisse d'hommes ou, fait nouveau, de femmes célibataires — est maintenant largement impliquée dans ce type de migration : ils partent comme fonctionnaires civils, soldats ou policiers. On les trouve dans les services des districts de la province de Phongsaly, ou dans le chef-lieu même, qui forme le plus gros pôle d'attraction en terme d'emplois administratifs. Parfois, les personnes sont mutées dans des districts plus reculés, difficilement accessibles par la route. Enfin, soldats ou policiers peuvent résider dans les provinces voisines d'Oudomxay, Luang Namtha, Bokeo, et Sayabuli ; seuls quelques uns sont mutés à Vientiane. Au total, ce sont environ 80 % des 25-50 ans des villages du

district de Phongsaly qui sont partis occuper temporairement un poste pour l'administration[1].

La migration induite par l'engagement dans la fonction publique des plus jeunes diffère toutefois de celle qui touchait leurs aînés, car la plupart des migrants ne cherchent plus à revenir. Ceux qui opèrent des retours dans leur village d'origine le font rarement par choix, mais plutôt afin de remplir des obligations familiales, comme l'illustrait l'histoire de Khamphan (cf. chapitre précédent). Quelquefois, certains quittent l'administration lorsqu'ils se marient, car la solde qu'ils reçoivent ne suffit pas à faire vivre le ménage : le couple rentre donc généralement s'installer dans le village natal de l'homme. Souvent, les femmes sont institutrices et, après leur mariage, quittent leur poste pour suivre leur mari et s'occuper de leur foyer. Mais dans la majorité des cas, les fonctionnaires trouvent un conjoint à l'endroit où ils ont été mutés, et y demeurent. Généralement, le conjoint est lui-même phounoy, originaire du même village ou d'un village voisin ; lorsqu'un Phounoy est muté dans un environnement où la présence phounoy est peu importante (les districts du nord de la province de Phongsaly, Vientiane, d'autres endroits), le conjoint est souvent d'une origine ethnique différente, la plupart du temps taï ou lao[2]. Outre le prestige – unanimement admis auprès des Phounoy – d'une union avec un(e) habitant(e) des plaines, ces mariages sont un moyen de se "laociser". Les Phounoy, après un tel mariage, tendent à dissimuler leur origine ethnique, à rompre les relations avec leur famille ; et leurs enfants ne parlent pas le phounoy[3]. Le mariage est aussi l'occasion d'acquérir une rizière, donnée par leurs beaux-parents. C'est par exemple ce qui arriva à Khampao, originaire de Chanethane (un village situé à une heure de marche de la ville de Phongsaly). Fonctionnaire, il fut envoyé par l'administration qui l'employait comme comptable dans le gros bourg de Boun Taï. Sa femme décédant, il se remarie

---

[1] D'après les enquêtes que j'ai menées entre 1999 et 2002 dans une quarantaine de villages (sur la cinquantaine de villages phounoy du district de Phongsaly).

[2] Je n'ai jamais entendu parler de mariage entre Phounoy et Khmou', Hô ou Akha, pourtant nombreux dans le district de Boun Taï et dans les provinces d'Oudomxay et de Namtha. Il semblerait que leur statut de montagnard rende peu attractive une union avec les membres de ces groupes.

[3] D'après les enquêtes que j'ai menées auprès d'une cinquantaine de familles dont l'un des conjoints était phounoy dans les villes de Vientiane (quartier-village de Ban Sangveuïl), Luang Prabang (quartier-village de Ban Phanom Noy) et Oudomxay (quartier du marché). 90% des parents affirmaient ainsi ne pas apprendre le phounoy à leurs enfants.

avec une veuve taï lü, et les parents de cette dernière lui offrent une rizière. Khampao quitte alors l'administration et s'installe comme riziculteur ; rapidement, il peut vendre du riz et ouvre une échoppe près du marché, tenue par son épouse. C'est ainsi le plus souvent, grâce à une union avec un(e) habitant(e) des plaines, que de nombreux fonctionnaires phounoy abandonnent leur poste pour aller cultiver la rizière. Dans quelques cas, le gouvernement ayant offert des terres aux fonctionnaires, de nombreux villages aux alentours de la ville d'Oudomxay sont ainsi peuplés par des familles d'anciens soldats.

En raison notamment du regroupement familial qui vient grossir le hameau initial, les villages où les migrants phounoy s'installent sont souvent peuplés par des familles de même origine ethnique. C'est le cas du bourg de Phanom Noy, créé en 1956 à quelques kilomètres de la ville de Luang Prabang, et peuplé par quelques 120 familles phounoy[1]. D'autres villages, récemment créés, sont plus diversifiés dans leur composition, notamment lorsqu'ils se sont constitués à partir de villages déjà existants. Ainsi, le village de Sangveuïl, à Vientiane est composé pour moitié d'habitants d'origine lao et l'autre d'origine phounoy. Plus généralement, c'est le cas de toutes les petites villes qui ont connu un développement important ces dernières années, comme le chef-lieu du district de Boun Taï, composé à l'origine d'un gros village taï lü nommé Boun Taï, puis d'un nouveau village, Pothong, où vivent des familles taï lü, taï dam, phounoy, khmou' et akha.

La scolarisation et l'engagement dans la fonction publique, que favorise une migration contrôlée par les gens eux-mêmes, ont différents effets. Ils permettent d'une part, *via* les regroupements familiaux, de soustraire les familles aux déplacements décidés par l'administration : ainsi, lorsque les autorités provinciales décident de déplacer un village en bord de route, les familles s'empressent de rejoindre leurs parents, paysans ou fonctionnaires, en plaine ou en ville, avant le déplacement définitif en bord de route. D'autre part, ils permettent aux villageois de

[1] Le village de Phanom Noï, ainsi que celui de Sangveuïl (Kilomètre 6, Vientiane) furent les deux premiers villages phounoy créés en dehors de la province et même du district de Phongsaly. La province de Phongsaly étant passée, en 1954, sous contrôle communiste, les soldats phounoy enrôlés dans l'armée du gouvernement royal ne purent regagner leur foyer et le gouvernement leur fit don de terres qu'ils aménagèrent en rizières.

"placer" leurs proches, afin de pouvoir partir à leur tour plus librement. Acé, homme âgé résidant dans le village de Thongpi avec sa femme et sa fille (elle-même mère de deux enfants), se trouvait avoir la charge d'une de ses petites-filles dont la mère était décédée. Il envoya tout d'abord l'orpheline chez l'un de ses fils à Vientiane. Puis, la fille aînée de sa fille fut envoyée à Luang Namtha, chez un autre de ses fils, pour suivre les cours au lycée. Enfin, deux ans après, Acé et sa femme quittèrent le village pour demeurer chez l'un de leurs enfants à Boun Taï, laissant leur fille au village avec son plus jeune enfant. Celle-ci ne tarda pas à se remarier. Selon un tout autre schéma, aussi fréquent, un fonctionnaire phounoy acquiert une rizière puis, lorsqu'il peut dégager suffisamment de bénéfices grâce à la vente du riz, se lance dans le commerce, soit par l'acquisition d'une boutique, soit par le transport de marchandises. La rizière est alors concédée à un frère ou une sœur, fonctionnaire dans la région ou resté au village. Enfin, ils permettent aux Phounoy de présenter une image valorisante d'eux-mêmes : lors d'une enquête par questionnaire menée auprès de cent personnes d'origine phounoy[1], plus de la moitié d'entre elles déclarèrent que les Phounoy étaient une population importante au Laos en raison de leur engagement dans l'administration : « On travaille avec le gouvernement car on veut être reconnu, pas comme les Akha » ; « on est professeur et on peut éduquer les enfants qui, lorsqu'ils seront grands, seront soldats ou policiers » ; « on travaille avec le gouvernement car nous aimons notre pays et l'on participe à son développement, comme les Lao ». On retrouve dans ces discours la volonté des Phounoy de se présenter comme étant au plus proche du pouvoir dominant, dont ils maîtriseraient les outils au même titre que ses membres, les Lao.

3. Les débouchés des filles : confection et prostitution

Je mentionnais plus haut le fait que les jeunes, compris comme la population âgée de dix à dix-huit ans, étaient quasiment absents des villages phounoy. Il serait plus exact de dire qu'en fait, cette population inclut également les dix-huit - vingt-cinq ans. L'absence de ces derniers s'explique par le fait qu'ils tentent leur chance ailleurs, espérant échapper à la condition paysanne de leurs parents. Nous avons vu que les principaux moyens de la migration étaient l'école et l'administration. Les plus

[1] *Cf.* note 3, p. 148.

chanceux poursuivent des études à l'université à Vientiane, d'autres, des formations spécialisées dans des grands centres comme Luang Prabang. Les jeunes les moins fortunés et les moins diplômés tentent d'intégrer l'administration comme instituteurs, soldats ou policiers. Mais tout cela concerne avant tout les garçons ; cet investissement dans les services d'Etat est moins patent chez les filles. Si on trouve quelques filles engagées dans la fonction publique, ces dernières sont aussi nombreuses à quitter la province *via* deux principales activités : les entreprises de confection de la capitale, et la prostitution.

Les entreprises de confection forment un secteur florissant de l'économie à Vientiane. Depuis quelques années, avec la relative ouverture du Laos aux entreprises étrangères, un nombre croissant d'entreprises thaïlandaises, mais aussi belges, canadiennes, françaises, etc., s'installent à Vientiane où la main-d'œuvre est bon marché. Les marchandises sont essentiellement destinées à l'exportation. On compterait 60 000 ouvrières travaillant dans les cinquante-cinq centres de confection de la préfecture de Vientiane[1]. La migration vers ce type d'entreprise est un phénomène assez récent : et il est difficile de savoir quel sera le devenir de ces jeunes phounoy ouvrières. Les filles partent travailler dès l'âge de 14 ans dans ces entreprises (même si les responsables de ces usines affirment que les ouvrières ont entre 18 et 25 ans[2]) ; elles partent à deux ou trois depuis leur village d'origine. Généralement, il s'agit de jeunes filles ayant interrompu leur scolarité au niveau du collège et qui ne souhaitent pas travailler dans les champs : « tout vaut mieux que l'agriculture », me confiait la fille de Sangfa, originaire du village de Thongpi. La majorité des ouvrières de ces usines sont originaires de différentes provinces du Laos et n'ont, le plus souvent, aucun parent à Vientiane ; elles s'y retrouvent donc relativement isolées et confinées dans l'univers de l'entreprise de textile où elles sont logées[3] . Elles se regroupent alors, selon leur province d'origine, dans les mêmes dortoirs et les mêmes ateliers. Le salaire peut être attractif (c'est-à-dire qu'il sera supérieur à celui d'un petit fonctionnaire), à condition que l'on effectue des heures supplémentaires en plus des dix heures de travail quotidien. En raison de l'éloignement (trois jours de trajet par la route entre Vientiane et Phongsaly), et en raison du prix élevé du trajet, les jeunes

---

[1] *Le Rénovateur*, 31 juillet 2003, n°243.

[2] *Le Rénovateur*, 10 juillet 2003, n°240.

[3] *Le Rénovateur*, 10 juillet 2003, n°240.

filles phounoy reviennent rarement rendre visite à leur famille – en moyenne une fois, trois ou quatre ans après leur départ. Si elles apportent à ce moment-là des présents pour la famille, il est en revanche très rare qu'elles lui fassent parvenir de l'argent ; la fille de Sangfa affirmait garder son salaire pour se constituer un petit capital « pour pouvoir se marier décemment ».

Pour accroître ce maigre capital, certaines filles acceptent parfois de faire des "passes" pour le personnel de l'usine. Et de fait, la prostitution, source ou complément de revenus, touche de nombreuses jeunes filles phounoy, fraîchement débarquées de leur village. J'ai cependant très peu d'informations sur cette pratique, sur le nombre de jeunes filles concernées, et sur leurs itinéraires depuis le village. La prostitution, chez les jeunes filles phounoy, semble toucher en majorité les jeunes filles n'ayant pas été au-delà de l'école primaire. D'après les quelques histoires dont j'ai eu connaissance, le déroulement est souvent identique : engagées comme serveuses[1] ou entraîneuses dans des bars-restaurants, les jeunes filles se prostituent par la suite, lâchant leur premier emploi pour un salaire plus attractif. Dans certains cas, la prostitution est perçue par les jeunes filles comme un appoint important au maigre salaire qu'elles touchent. Pour leurs employeurs, les passes faites avec les clients font implicitement partie de leur travail dans l'hôtel, c'est ce que m'expliquait du moins la tenancière d'une *guest house* de Phongsaly : « si les clients ne trouvent pas de filles en arrivant, ils sont mécontents et vont dormir ailleurs ; cela, les filles le savent très bien en venant travailler chez nous ». Les filles n'y restaient, de toute façon, pas longtemps : l'une s'est mariée dans son village d'origine où « mes parents ont toujours pensé que j'étais juste serveuse » ; les autres sont parties tenter leur chance dans des agglomérations plus importantes ; la seule à être restée est sourde, muette et a été confiée par ses parents à la tenancière.

La ville d'Oudomxay représente le plus gros centre, en terme de prostitution. Au croisement des routes en direction des provinces de Luang Prabang, Namtha, Bokeo, Phongsaly, et de celle allant vers la Chine, elle a connu un développement rapide ces dernières années. Le flux des marchandises transitant par la ville en fait une véritable ville-carrefour et a fait jaillir les hôtels poussés comme des champignons[2].

---

[1] La quasi-totalité des serveuses et filles de cuisine des restaurants des villes de Phongsaly et d'Oudomxay sont phounoy.

[2] Oudomxay possède même, depuis quelques années, une discothèque.

Parallèlement, la prostitution a connu une progression fulgurante. Les prostituées, avant l'expansion du secteur de l'hôtellerie, étaient principalement des filles d'origine lao ou lü[1]. Ces dernières auraient progressivement quitté la ville pour Luang Prabang ou Vientiane, notamment face à l'arrivée massive de prostituées chinoises et surtout phounoy, aux tarifs, parait-il, imbattables. Ce nouveau visage de la prostitution est peut-être aussi le fait de plus grandes facilités de circulation entre la Chine et le Laos d'une part, mais aussi entre Phongsaly, très difficile d'accès il y a une dizaine d'années, et Oudomxay. Il attire de ce fait nombre de jeunes phounoy, qui ont l'assurance d'un relatif anonymat parmi la foule des nouveaux arrivants de ces centres urbains en pleine expansion[2].

La plupart des jeunes filles que j'ai interrogées me disaient espérer se constituer un capital et faire, par la suite, un mariage honorable. Que leurs espérances se réalisent ou non, peu d'entre elles retourneront ensuite s'établir dans la province de Phongsaly. Sa, jeune serveuse phounoy d'une des *guest house* d'Oudomxay, commentait, critique, ces retours au pays : « celles qui s'en retournent au village, sont celles qui n'ont pas réussi ; elles n'ont pas su accumuler suffisamment d'argent pour ouvrir une petite boutique, elles n'ont pas réussi à trouver de mari, ou encore elles ont eu un enfant par accident ». Les années passent et la possibilité de continuer à vivre de la prostitution, devant la demande qui s'oriente vers les filles très jeunes, est de plus en plus limitée. Ces jeunes filles retournent alors au village et dissimulent avec soin leur passé, comme c'est le cas de la fille d' « Ace », revenue en 2001 au village. Celle-ci racontait être partie rejoindre une « tante », commerçante à Vientiane, et y être demeurée huit ans ; elle était cependant incapable de nommer le village où elle avait résidé (« j'ai oublié ») ; ses propos témoignaient d'une grande ignorance de la ville de Vientiane, ses descriptions étaient si confuses et embrouillées, que je m'interrogeais alors sur ces occupations, jusqu'à ce qu'elle explique qu'elle avait été renvoyée dans son foyer quand "on" avait commencé à la trouver « trop âgée ». Cette fille avait alors 28 ans, âge effectivement jugé canonique pour ce type de commerce...

---

[1] Communication personnelle d'Etienne Gehin, médecin français ayant conduit plusieurs campagnes d'information sur le sida dans le ville d'Oudomxay, entre 1996 et 2002.

[2] Il y a là un phénomène semblable à ce que l'on trouve dans d'autres pays, comme la Thaïlande où l'émigration massive d'hommes de tous âges, alimente une forte demande pour ces services, tandis que le même phénomène entoure de toute la discrétion nécessaire l'activité de ceux qui se prostituent (Formoso, 2001 : 62).

II. L'ELARGISSEMENT DE L'ESPACE SOCIAL PHOUNOY : UNE STRATEGIE RETICULAIRE

Dans les trois districts de Phongsaly, Boun Neua et Boun Taï, 80 % des fonctionnaires sont phounoy[1]. Les Phounoy sont également de plus en plus nombreux à peupler les villes du Nord Laos comme Oudomxay ou Bokeo, voire à s'installer dans la capitale, Vientiane. Le flot de ceux qui partent rejoindre des membres de leur famille, riziculteurs ou fonctionnaires, permet ainsi aux Phounoy de s'installer hors des limites de leur lieu d'habitat traditionnel — le district de Phongsaly — et d'élargir considérablement leur espace social. Ce faisant, le mode de vie, mais aussi les représentations que les Phounoy se font d'eux-mêmes et de leur voisins se transforment elles aussi et varient selon les lieux où ils s'installent. Ainsi, le sentiment identitaire des Phounoy est-il différent dans la ville de Phongsaly, dont la population est composée à 80% de familles phounoy et qui est entourée de villages phounoy, et dans les villages des plaines de Boun Neua et Boun Taï où l'environnement ethnique est plus hétérogène ; ces deux lieux de vie sont encore à distinguer des villes situées en deçà de la province.

Dans les développements qui suivent, je rendrai donc compte de la situation économique de ces communautés de migrants, mais aussi des perceptions de soi (et des autres) qu'ont les Phounoy ayant émigré, en partant à rebours des flux migratoires et en détaillant successivement la situation des Phounoy ayant émigré dans la ville de Phongsaly, dans les villages de plaine de la province de Phongsaly et, enfin, dans les centres urbains situés en dehors de cette province.. Cet agencement est loin d'être satisfaisant car il faudrait pouvoir rendre compte, pour chaque localité, des différents types de liens qui subsistent ou se constituent entre capitales de provinces/ville de Phongsaly/villages des plaines/villages de montagne. Ma perspective dans ce travail a été principalement de partir des villages de montagne et de réserver l'étude des réseaux et des relations interethniques dans les agglomérations en expansion du Nord Laos pour une étude ultérieure. Je ne donnerai donc ici que les quelques éléments nécessaires pour donner au lecteur un aperçu de l'expansion territoriale des Phounoy, de leur situation et des représentations qui l'accompagnent.

---

[1] Chiffres communiqués par le Département des statistiques de la province de Phongsaly en 2002.

1. La ville de Phongsaly : entre parents

La ville de Phongsaly connaît un développement spectaculaire : en 4 ans à peine, sa population a quasiment doublé[1]. Jadis à peine un gros village, Phongsaly est devenu une ville vers laquelle convergent les regards et les attentes des paysans. Ce développement est, en partie, le résultat de politiques nationales qui, en 1996, firent des provinces du nord du pays des zones de développement rural prioritaire. Les budgets consacrés à ce développement ont notamment été utilisés pour la construction de nouveaux bâtiments[2], entraînant de ce fait un afflux de personnel lié à la construction, mais également l'essor d'hôtels et de restaurants pour les accueillir. La présence de projets de développement, occidentaux et chinois, a permis à de nouveaux commerces de voir le jour ; enfin, la construction, par un projet français de développement (le PDDP) d'un marché couvert de bonne taille a également favorisé cet essor du commerce. En 1996, on ne trouvait sur le très modeste marché en plein air que des produits de base, comme l'huile ou le savon. A présent, confiseries, jouets colorés, vêtements à la mode devant lesquels flâne la jeunesse huppée de la ville, café lyophilisé en sachet, whisky et champagnes bon marché "made in China", produits de beauté envahissent les allées du marché couvert. Dans les baraquements voisins — où tous les mois de nouvelles échoppes sont créées — les commerçants proposent CD-vidéo piratés, télévision, radios, chaînes Hi-fi, etc. En effet, la création d'infrastructures (routes, aéroport) permettent aux commerçants d'importer ces nouveaux objets de consommation à des prix abordables, car provenant de la Chine toute proche. Tout ce monde nouveau ne manque pas de faire fortement contraste avec la pauvreté de la vie des paysans, installés à proximité du centre ou de passage en ville.

Dans cette cité en pleine expansion, les Phounoy forment près de 80 % de la population[3]. On peut donc qualifier Phongsaly de "ville phounoy", ce qui fait d'elle — peut-être aussi avec le chef-lieu de la province de Sékong à l'extrême sud du pays — la seule capitale de province à être en majorité peuplée par une minorité non-

---

[1] De 607 familles en 1996 à 1127 familles en 2000 (chiffres communiqués par le département des statistiques du district de Phongsaly).

[2] O. Ducourtieux, communication personnelle.

[3] Selon les statistiques fournies par le département des statistiques et du recensement de la province de Phongsaly pour l'année 2000.

taï. Nous allons ici brièvement présenter les migrants phounoy de la ville, détaillant leur origine et leur source de revenu, pour analyser ensuite les nouvelles stratégies de réussite — notamment le fonctionnariat — en montrant les ruptures que ces nouveaux modes de vie impliquent avec le passé, notamment la transformation des réseaux de solidarité — du village au simple réseau de proches parents — et le nouveau mode de rapport au pouvoir qui se met en place — des Panya au Parti.

L'insertion en ville : migrants de montagne et migrants des plaines, fonctionnariat et petit commerce

Certains Phounoy récemment installés en ville sont originaires des villages de plaine. Il s'agit généralement d'anciens riziculteurs enrichis se lançant dans le commerce : la femme de Taylek est née au village de Namlan Noy à Boun Taï ; Khamlek son mari est de la bourgade de Montjao. Ils se sont rencontrés dans la ville de Müang Khoa (qui était à cette époque la capitale de la province) alors qu'ils faisaient tous les deux du commerce. Ils sont ensuite partis à Boun Neua, où les parents de Taylek avaient acquis des rizières en 1980. Le jeune couple n'y est resté que trois ans ; ayant vendu les rizières, ils sont venus s'installer avec les parents de Taylek à Phongsaly en 1990. D'après leurs voisins, le couple fait fortune rapidement en achetant de l'opium aux paysans et en le revendant. Après avoir fait construire une *guest house* à un emplacement avantageux (en face du marché), ils ont fait l'acquisition d'un bus qui leur permet le transport de personnes et surtout des allers et retours vers la Chine pour aller approvisionner l'épicerie qu'ils tiennent au marché. Leur rapide ascension économique s'est ralenti toutefois ces dernières années avec l'établissement d'hôtels concurrents. « Pour gagner de l'argent, nous allons faire davantage de commerce », affirme l'épouse de Taylek. S'il existe donc quelques migrants phounoy originaires des plaines à Phongsaly, la plupart des Phounoy récemment installés dans cette ville sont originaires des villages situés au sein même du district de Phongsaly.

Malgré leur forte présence numérique dans la ville, ceux qui ouvrent des hôtels ou des boutiques sont rarement d'anciens paysans du district et plus exceptionnellement encore des Phounoy. De fait, les principales activités lucratives de la ville sont

contrôlées par la minorité hô, d'origine chinoise[1]. Ainsi, les principaux stands du marché couvert se trouvent entre leurs mains. Ce marché est de fait coupé en deux. D'un côté, se trouve la grande halle aux légumes et à la viande où, sur de grandes tables communes, les marchandes phounoy alignent, côte à côte, quelques légumes. De l'autre côté, se situe l'espace plus clos des allées où s'alignent les boutiques des Hô, regorgeant des produits manufacturés[2]. Le quasi monopole hô des commerces les plus lucratifs s'explique peut-être par le fait que, d'une part, ceux-ci maîtrisent le chinois — ce qui facilite leurs achats en Chine — et d'autre part, l'ancien marché était situé dans la ville haute — peuplée essentiellement par des familles hô qui y possédaient divers magasins. Lors de la construction du marché couvert, ces familles furent ainsi les premières à y réclamer un emplacement ; les anciens magasins de la ville haute furent alors fermés ou cédés à des parents. En dépit de cette sur-représentation des Hô dans le commerce — mais aussi, et de plus en plus, des Chinois installés en ville — quantité d'échoppes de dimensions modestes sont maintenant la propriété de familles phounoy travaillant comme fonctionnaires, et qui tentent, par ce biais, d'accroître leurs revenus. Quelquefois, les paysans des villages alentours — généralement grâce au revenu tiré de la vente de buffles ou d'opium, conjuguée à l'aide financière apportée par des parents — ont pu ouvrir des stands de commerce à la périphérie de la ville ou dans des villages situés sur l'axe routier Boun Neua-Phongsaly.

Il est cependant rare que les Phounoy migrent vers la ville de Phongsaly dans le but d'ouvrir un commerce : la plupart des Phounoy cherchent à être fonctionnaires, civils ou militaires. Les plus âgés étaient principalement soldats, ils ont généralement rencontré leur femme à Phongsaly et s'y sont mariés. Certains retraités vivent toujours de leur maigre pension, parfois augmentée du revenu d'un petit commerce ou par le salaire de l'enfant resté auprès d'eux. Car, presque comme dans les villages de montagne, les jeunes gens, fonctionnaires, sont mutés hors du district, tentent

---

[1] Si, au Nord Laos, le terme hô désignaient les caravaniers chinois (souvent des musulmans Hui) et désigne maintenant, par extension, les Chinois en général, on distingue néanmoins ceux qui descendent des nombreux migrants han du Yunnan qui s'installèrent dans le nord Laos à la fin du 19ème siècle (ceux dont il est question ici) des immigrés récents.

[2] Précisons néanmoins qu'en 2002, quelques marchandes hô vendent par exemple des beignets et du tofu à l'entrée de la grande halle tandis que peut-être 10% des boutiques couvertes dont tenues par des Phounoy (un seul stand est tenu par un commerçant khmou', qui est originaire du district de Samphanh).

d'acquérir une rizière ou un commerce, se marient et ne reviennent pas. Certains fonctionnaires peuvent connaître une certaine aisance financière, sans doute grâce à des détournements de fonds. Ainsi, Khamtan, originaire de Thongpi, a un poste important au département des transports de Phongsaly mais, comme la plupart des fonctionnaires, son traitement est modeste (200 000 kip/mois[1]) ; sa femme, quant à elle, a un très bas salaire d'institutrice (30 000 kip/mois). Khamtan a, de plus, quatre jeunes enfants à élever, ainsi que son père âgé et sa belle-mère restés au village, auxquels il envoie régulièrement de l'argent. Par ailleurs, il a la charge de ses demi-frères (dont il assure la scolarité), loge et nourrit les enfants de son beau-frère, loge un autre beau-frère dont il doit aussi éponger les dettes et réparer les frasques[2]. Comment comprendre que cette même personne ait pu, en 2002, se faire construire une maison qui a coûté 80 millions de kip ? D'autres personnes sont moins chanceuses dans leur tentative de profiter des dividendes publics ; Khamsouk était chef du département du commerce du district de Samphanh où il rencontra celle qui allait devenir épouse, et qui était originaire du même village que lui ; il passa quelques années « confortables » à ce poste jusqu'à ce que, suite à un contrôle, le couple soit renvoyé : « Tout le monde détournait de l'argent, se défend Khamsouk, mais c'est tombé sur moi ! ». Mais malgré ces quelques exemples, la situation économique de la majorité des fonctionnaires phounoy demeure relativement modeste.

Le rapport aux villages d'origine

Lorsque les villages d'origine des fonctionnaires sont situés à proximité de la ville de Phongsaly et qu'ils y ont encore des parents, certains fonctionnaires s'y rendent pour aider aux travaux des champs le week-end ; d'autres y vont au moins une fois par mois pour rendre visite, ne manquant jamais d'en ramener légumes, riz ou alcool de maïs. Ces relations suivies avec des membres de la famille restés au village sont essentielles pour les fonctionnaires dont les salaires ne suffisent souvent pas à couvrir

---

[1] Soit environ 25 euros en 2002.

[2] Ce jeune beau-frère travaillait aux bureaux de Lao Aviation de Phongsaly (avant que la liaison Vientiane-Phongsaly ne soit supprimée en 2001, un hélicoptère effectuait deux vols par semaine), emploi qui lui avait d'ailleurs été trouvé grâce aux relations de Khamtan. Soupçonné de détourner une grande partie des recettes provenant de la vente des billets, il dut s'acquitter d'une amende d'un million de kips (ce qui représente quasiment le salaire annuel d'un petit fonctionnaire). Ce fut Khamtan qui en paya la plus grande partie (l'autre partie des fonds ayant été recueillis auprès des membres de l'ensemble du lignage dans le village du garçon).

les dépenses. Il est ainsi important pour eux de pouvoir compter sur le soutien de leurs parents au village pour l'approvisionnement en certains produits, tout comme ces derniers, à leur tour, bénéficieront du fait d'avoir de la famille en ville chez laquelle ils peuvent être hébergés ou envoyer leurs enfants poursuivre leur scolarité. Le fait d'avoir des parents dans certains services administratifs joue également en faveur des paysans : plusieurs d'entre eux m'expliquaient ne pas redouter la hausse des taxes sur l'opium, car leurs cousins travaillaient au service des taxes (mais ce type d'informations reste difficilement vérifiable, surtout lorsqu'il concerne un sujet aussi délicat). Il est néanmoins acquis que les fonctionnaires aident leurs parents de diverses façons : achats de terrain dans l'agglomération de Phongsaly à des prix bien en deçà du prix du foncier, octrois de permissions spéciales pour les constructions, ristourne sur les patentes, etc.

Les liens avec les parents restés au village restent donc importants. Pour autant, et malgré le fait que Phongsaly se situe au cœur de l'habitat traditionnel phounoy, et est entourée ainsi des « vieux villages » de montagne, le lien entre les citadins — dont plus de la moitié sont arrivés en ville au cours de ces dix dernières années — et leur village d'origine reste ténu. Seul le réseau de ses parents proche est entretenu ; celui qui fut un voisin durant des années et qui habite encore au village, voire qui vient lui aussi s'installer dans l'agglomération de Phongsaly, est souvent ignoré. On est donc loin, chez les Phounoy, des cas de figure où le village d'origine est un référent essentiel de l'identité des émigrés[1]. Car pour les Phounoy urbains, une fois quitté, le village est oublié. On n'y revient peu (voire, quand les parents n'y habitent plus, plus du tout), on n'en parle pas, « on en a tout oublié ».

Ainsi, dans la ville de Phongsaly, les baraquements qui se construisent rapidement tout autour de la ville, et qui finissent progressivement par devenir officiellement des "villages", sont loin de rassembler des migrants issus des mêmes villages d'origine. Il suffit d'observer les cohortes d'adolescents revenus du week-end passé au village pour s'en apercevoir : à l'entrée de la bourgade de Montjao et tout au long de deux kilomètres de route qui rejoignent puis traversent la ville de Phongsaly, le petit groupe se disperse progressivement. En l'absence de communautés villageoises

[1] Comme cela fut peut être le cas par exemple chez les Corses (Bonnafoux 1987) ; ces deux populations ne semblent partager que et leur engagement massif dans la fonction publique, et le vide qui s'installe dans le pays d'origine.

reconstituées en milieu urbain, ce sont les réseaux de parents émigrés, relativement restreints, qui forment donc le tissu d'insertion et de référence des nouveaux arrivés en ville. La localisation de ces derniers dépendra de l'ancienneté de l'implantation de leurs parents en ville, ou de la localité où ils ont pu acquérir un terrain pour construire une maison. Parmi les citadins, l'entraide quotidienne se fait donc plus entre voisins qu'entre les membres originaires d'une même localité qui, s'ils ne sont pas parents, ne conservent aucun contact après leur arrivée en ville.

Anciens et nouveaux tenants du pouvoir en milieu urbain

Si donc Phongsaly est une ville à 80% phounoy, ces derniers ne cherchent pas à préserver leur ancien mode de vie, leur réseau de relation ou leur organisation sociale. C'est une nouvelle forme de "phounoïtude" qui se met en place, et qui ne doit pas grand chose au passé. Et ce fait se retrouve dans l'observation des Phounoy qui ont réussi leur installation dans la ville. Les Phounoy citadins les plus aisés sont ceux qui étaient originaires de la ville et ceux, plus nombreux, qui ont su profiter des opportunités apportées par le rapide développement urbain. Il est à ce propos significatif que même les anciens chefs de *tasseng* et les descendants des Panya se trouvent dans une situation économique difficile. Khamao, le petit-fils du Panya Soulinya, a quitté récemment son village pour aller rejoindre son fils, soldat dans la province de Bokeo, tandis que son frère vivote dans l'une des agglomérations périphériques de la ville de Phongsaly. Il en est de même de Khamtun, fils du Panya Inthavong ; marié à une institutrice, il vit pauvrement en ville de sa solde d'ancien soldat et doit cultiver quelques lopins de terre — situés à plusieurs kilomètres de sa résidence — pour acquérir un complément indispensable à la vie de sa maisonnée. Prenons également l'exemple du descendant du Panya In, Alung, dont le frère aîné avait été chef de *tasseng* jusqu'au début des années 1990. A cette époque, sa famille fut l'une des dernières à quitter le village de Tapat ; ce départ ne résultait pas tant d'un choix que d'une nécessité liée à la dispersion des dernières familles composant ce qui restait de ce qui avait été jadis un gros village. N'ayant pas anticipé ce départ forcé, Alung et sa femme se replièrent tant bien que mal chez l'un de leurs fils, instituteur dans un village de la périphérie, et vivent désormais chichement avec ce dernier. Notables dans leur village d'origine, et pauvres en milieu urbain, il semblerait que ce soit leur situation sociale dans leur localité d'origine qui soit la cause de l'insertion ratée de ces anciens dignitaires phounoy. Cet échec semble imputable au fait que les anciens notables — les privilégiés de l'ancien système — résistèrent plus que les

autres aux transformations qui mettaient fin à leurs anciens privilèges et, ce faisant, à toute forme de changement. Ils furent ainsi nombreux à refuser de descendre en plaine dans les années 1960, et ils sont aujourd'hui encore souvent parmi les derniers à quitter leur village, appréhendant un monde urbain où ils ne retrouveront pas la position sociale qu'ils occupaient dans leur village d'origine, ou tout simplement dépassés par les trop rapides changements socio-économiques de la région. Lorsque plusieurs d'entre eux parlent de la ville de Phongsaly, c'est pour mieux rappeler le bourg minuscule qu'elle était autrefois, un gros village dont les habitants se rendaient dans leurs villages à eux, les Panya, qui étaient alors les centres de la région. Avec la disparition du système politique d'autrefois, et en raison du passage d'un district multipolaire à une centralisation des activités et du pouvoir autour du chef-lieu de province, les anciens tenants du pouvoir dans les zones rurales font aujourd'hui partie des populations urbaines les plus défavorisées, car ils n'ont pas su s'insérer dans le nouveau tissu social et urbain.

Quels sont alors ceux qui détiennent désormais les postes de pouvoir dans le chef-lieu de province ? Répondre à cette question nécessiterait une étude précise menée auprès des autorités de la province de leurs parcours et de leurs réseaux, étude que je n'ai pas eu le temps de mener, ayant consacré mes recherches d'avantage à la vie villageoise qu'à la ville de Phongsaly. Les histoires de vie que j'ai récoltées permettent néanmoins de voir que ceux qui occupent aujourd'hui des postes importants dans l'administration sont originaires des villages du district, mais ne sont pas issus des familles de notables ou de responsables religieux de leur village d'origine. Partis jeunes de leur village comme fonctionnaires (l'actuel chef de district était un instituteur, son prédécesseur était policier et les deux précédents encore étaient militaires), ils se caractérisent d'abord par leur engagement précoce au sein du Parti, condition indispensable à leur avancement au sein de l'administration. Les premiers à occuper les postes à responsabilité dans les premiers temps de la prise de contrôle de la province par le Pathet Lao étaient également phounoy. Les simples soldats qui servaient sous leurs ordres ont regagné, pour la plupart, leurs foyers ; peu d'entre eux ont bénéficié des retombées de leur engagement par la suite. Il en est ainsi de Mayseth, originaire du village de Kodeng, qui fut un officier de renom sous les ordres duquel de nombreux Phounoy ont servi. Il n'a cependant jamais été membre du Parti, touche une maigre pension versée par l'Etat envers lequel il nourrit une certaine rancœur : « certains qui étaient sous ses ordres ont maintenant des maisons, des voitures données par le gouvernement, mais mon père n'a rien eu », raconte son

fils. En revanche, ces premiers dignitaires phounoy membres du Parti ont connu une certaine ascension au sein de cette institution. Ainsi, ils ne résident plus depuis longtemps dans le district de Phongsaly : la plupart ont continué leur carrière à Vientiane, et les fils de certains d'entre eux prolongent cet engagement au sein du Parti en occupant aujourd'hui des postes administratifs importants. Le fils de l'un des premiers gouverneurs Pathet Lao de la province, Pheng Lasoukhan, est aujourd'hui le chef de département du Front Lao de Libération. Le fils de Thitkoun (Thitkoun, du village de Thongpi, était le chef du département du commerce dans les années 1960 et fut à l'origine des mouvements de répression religieuse à la même époque), fonctionnaire de haut rang, a, quant à lui, été détaché dans les services laotiens de la Banque Mondiale.

C'est, de fait, l'avancement au sein du Parti qui détermine l'obtention de postes à responsabilité, plus intéressants ou plus lucratifs. Je n'ai pas d'information sur les réseaux permettant d'intégrer de nouveaux membres au Parti en milieu urbain[1]. Dans les villages, l'intégration au Parti d'un individu est conditionnée préalablement par la distinction de cet individu par une personne de son village, elle-même déjà membre du Parti. Dans les faits, ce n'est pas tant l'individu zélé, le chef de quartier ou le responsable des jeunes dynamique qui est distingué mais le neveu utérin, le cousin, le frère, empêchant ainsi l'accès au Parti à une large fraction de la population villageoise, et avantageant les membres de la famille d'un individu (*cf.* chapitre 1). Peut-on supposer qu'il en est de même en milieu urbain ? Les postes de responsables des départements du district ou de la province sont renouvelés à des dates relativement variables ; le gouverneur de la province choisit le chef du district, lequel à son tour nomme, ou confirme à nouveau dans leurs fonctions, les différents chefs de département. Il est ainsi significatif que, à la nomination du dernier chef du district de Phongsaly, celui-ci, originaire du village de Samlang, nomma l'un de ses cousins comme responsable du département de la culture.

On voit donc apparaître la logique de l'organisation phounoy à Phongsaly : une rupture avec les anciens réseaux de solidarité villageoise, une rupture avec les anciens statuts sociaux tels ceux des Panya, et la volonté d'intégrer un monde moderne (le commerce) et les réseaux d'Etat (le fonctionnariat). Ce faisant, les Phounoy ont

[1] De fait, je m'imaginais très mal posant ce type de question à des fonctionnaires de la province, sous peine d'éveiller des soupçons et de mettre en péril mon séjour dans le district.

réussi à obtenir un quasi monopole des postes de l'administration, et ont, de ce fait, un certain pouvoir sur son administration, comme sur l'administration du district et de la province.

C'est peut-être cette absence de solidarité villageoise qui fait que les fonctionnaires phounoy peuvent mettre en place des politiques contraires aux intérêts des villages. Les fonctionnaires, qui ont mené localement les politiques de "développement" de ces dernières années, étaient parfois issus de ces villages qu'ils faisaient déplacer ou dont ils réorientaient les activités. Ils réalisaient d'ailleurs souvent l'impact négatif de ces lois qu'ils étaient charger de mettre en place auprès des populations : la plupart avaient encore, qui un père, qui un frère ou une sœur, un oncle, dans les villages. Ceux que j'ai interrogés à ce sujet déclaraient spontanément que l'arrêt de la production d'opium était négative (« les paysans sont pauvres, très pauvres. Le riz, ils en n'ont même pas assez pour manger. S'ils n'ont plus d'opium, comment achèteront-ils un buffle, un cochon ? »), que le zonage forestier imposé par l'allocation des terres est impossible à respecter (« on sait bien que les paysans défrichent les zones interdites mais on ferme les yeux ; les paysans doivent pouvoir se nourrir, non ? »), ou que l'interdiction de la chasse est très problématique pour les paysans (« comment manger de la viande sinon ? »). Conscients de l'impact des politiques menées dans les villages, les fonctionnaires les déplorent, mais le climat de suspicion régnant, qui élève un fonctionnaire ou en déclasse un autre, ainsi que l'organigramme très hiérarchisé éteignent toute initiative ; chacun s'en remet à son supérieur, redoutant pour son avancement au sein du Parti. « De toutes façons, plus aucun Phounoy ne voudra bientôt vivre dans un village », affirmait un fonctionnaire du district de Phongsaly.

Si certains fonctionnaires acceptent de mettre en place des politiques qu'ils savent parfois contraire à l'intérêt des villageois, par contre, ils savent aussi faire bénéficier leur réseau de proches parents de leurs avantages. Ces fonctionnaires sont en effet bien placés pour aider les personnes de leur entourage (parents, affins, compères) à s'insérer et/ou s'enrichir en milieu urbain. Ils peuvent notamment le faire par l'obtention de patentes pour leurs proches, lesquels — en tenant des commerces ou en menant d'autres types d'activités rémunératrices — soutiendront financièrement les membres de leur famille qui sont fonctionnaires. Il en est de même de la scolarisation des enfants de ces fonctionnaires : chaque province a des quotas pour envoyer un certain nombre d'élèves à l'Université nationale à Vientiane ; la sélection des étudiants se fait normalement par les notes mais, de fait, la décision finale est

celle d'une commission provinciale à laquelle revient le choix ultime des futurs étudiants. Dans les faits, ces derniers sont souvent les fils, neveux, nièces des ces hauts dignitaires de la province. Il arrive enfin que ces fonctionnaires avantagent leur village d'origine lorsqu'un projet de développement propose de lancer certaines activités et s'enquièrent des villages prioritaires : un dispensaire financé par la Banque Asiatique de Développement fut ainsi installé au "Km 13", village d'origine du fonctionnaire impliqué dans le conseil du projet. Ces actions demeurent cependant relativement rares car elles peuvent potentiellement desservir la carrière du fonctionnaire si celui-ci est suspecté d'aider son village d'origine, en allant à l'encontre des politiques nationales.

Cette attitude des fonctionnaires envers leur village d'origine traduit un sentiment plus général : il semble que pour les Phounoy de la ville de Phongsaly, le village d'origine n'existe plus. « Je ne me souviens plus de rien », disait une femme d'une cinquantaine d'années, arrivée il y a douze ans en ville. La plupart des citadins connaissent la situation de leurs parents paysans, ont une certaine compassion pour eux, mais pour rien au monde ne souhaiteraient retourner à la vie de village : c'est un monde difficile, voire hostile, et dévalorisé à leurs yeux. Pourquoi donc s'en souvenir ? « Cela n'a aucun intérêt, c'est du passé. Le futur, c'est la ville », disait un fonctionnaire de la poste originaire du village de Komen. Et la vie en ville ne semble plus rien devoir de l'ancienne vie de village.

2. Les districts des plaines

La communauté phounoy immigrée ne se trouve pas en grand nombre uniquement dans le district et dans la ville de Phongsaly. Le district de Boun Neua, un ancien *müang* taï lü, est également devenu un "district phounoy" en raison du nombre important de villages phounoy qui y sont installés : on y compte en effet 31 villages phounoy, contre 25 villages akha et sept villages taï lü. Après une brève présentation de ces villages phounoy des plaines, on détaillera à nouveau les relations que ces Phounoy immigrés entretiennent avec leur village d'origine, mais aussi avec les autres groupes ethniques de la région.

L'économie des nouveaux villages phounoy des plaines

Contrairement à ce qui se passe dans le district de Phongsaly, la démographie des districts des plaines connaît une forte progression, et de nouveaux villages apparaissent à la périphérie des chefs-lieux de district, au sein desquels ils finissent progressivement par être administrativement intégrés. Ces villages, fondés à proximité des nouveaux bâtiments administratifs, sont habités par des fonctionnaires et leur famille ; ils sont, par conséquent, essentiellement phounoy. Par ailleurs, le commerce, autrefois accaparé par les Taï Lü, passe progressivement aux mains des Phounoy. Des marchés couverts, construits en 2000 par le projet de l'Union Européenne, ont été implantés à proximité des centres administratifs. Les échoppes de ces marchés, ainsi que les magasins alentours, ont été occupés par des membres des familles des fonctionnaires ou, lorsque le commerce s'avérait particulièrement lucratif, par des fonctionnaires quittant leur fonction au sein de l'administration pour se consacrer à la seule activité commerciale. Ces nouveaux échanges économiques ont des incidences indirectes sur les flux migratoires et ce, à deux niveaux. D'une part, ils permettent à leurs bénéficiaires (petits marchands, fonctionnaires, paysans commercialisant leurs produits) d'accroître leurs revenus et, par-là, d'avoir la possibilité, soit d'envoyer périodiquement de l'argent à leur famille restée au village, soit de faire venir des membres de leur famille en les prenant en charge. D'autre part, ces revenus leur permettent parfois de passer du statut de riziculteur à celui de commerçant, et de transmettre la rizière à des proches que l'on fait venir des villages de montagne[1].

Hormis ces nouveaux villages de fonctionnaires, la plupart des Phounoy installés en plaine vivent en zone rurale de la riziculture irriguée ou, lorsque l'irrigation est impossible, de rizières juste inondées par les eaux de la mousson (*na: fone tok*, L). Excepté les Taï Lü, disséminés dans un petit nombre de villages, les Phounoy sont les principaux exploitants de rizières inondées des districts de Boun Neua et de Boun Taï – les autres habitants de ces districts (hmong, akha, hô ou khmou', pratiquant l'essartage. Ces villages phounoy, installés depuis une quarantaine d'années dans les

[1] Dans les provinces d'Oudomxay et Namtha, la répartition des commerçants et les stratégies qui permettent de devenir commerçant me sont moins connues. Il semblerait néanmoins que le mode d'accès à ces activités — du moins pour la première génération de migrants phounoy — se soit opéré de façon indirecte, c'est-à-dire par le biais de fonctionnaires ou de riziculteurs qui, progressivement enrichis, ont pu monter une activité commerciale.

plaines, ne se différencient guère, au premier abord, de n'importe quel village de riziculteurs lao : l'habitat y est semblable à celui des Lao et contrairement aux villages de montagne, aucune maison n'est construite sur le modèle des maisons lü. Ces villages sont relativement prospères : certains d'entre eux ont l'électricité et, en moyenne, seul un quart des familles de ces villages manque de riz dans l'année, et cela uniquement pendant deux à trois mois. La disparité entre les revenus des familles y est cependant beaucoup plus importante que dans les villages de montagne : un petit nombre de familles possède généralement de grandes surfaces cultivables (plus d'un hectare) tandis qu'une moitié des familles ne dispose en moyenne que de 0,2 hectare. Cette différence est souvent liée à l'histoire du peuplement de ces villages, les premières familles arrivées ayant accaparé les meilleures terres. Du fait qu'à la mort du chef de famille les parcelles familiales sont divisées entre tous les héritiers mâles, le système d'héritage des terres tend à accroître la pression foncière, déjà importante en raison de l'impossibilité de trouver de nouveaux emplacements pour aménager des rizières. Les habitants complètent alors leurs revenus par l'élevage de volailles (l'élevage des canards et des poulets est relativement important dans ces villages) et surtout par la vente de produits à des commerçants chinois, à des intermédiaires phounoy ou taï lü, ou sur les marchés de Phongsaly et de Boun Neua. La vente de produits forestiers (pousses de bambou, cardamome sauvage) est un apport financier important dans le budget d'une famille ; elle tend cependant à être détrônée par la vente de productions commandées par les commerçants chinois, qui fournissent aux paysans des engrais et des semences (poivrons, sésame, etc.) qui sont, en saison sèche, plantés dans les rizières. Enfin, les villageois, à leur tour, et à l'instar des Taï Lü, jouent le rôle d'intermédiaires dans les réseaux économiques locaux : nombreux sont ceux qui partent acheter des cochons ou des produits forestiers aux Akha pour les revendre ensuite, à d'autres intermédiaires ou sur le marché, le double du prix qu'ils ont payé.

Les relations ténues avec les Phounoy de montagne ; entre soi dans les plaines

Dans ces districts de plaine, les relations que les Phounoy entretiennent avec les habitants du district de Phongsaly sont généralement plus distendues encore qu'elles ne le sont entre les habitants des villages de montagne et les fonctionnaires, mutés dans la ville de Phongsaly ou dans d'autres districts. Cela tient essentiellement au fait que peu d'habitants des plaines ont encore des parents proches (ascendants ou

collatéraux) dans les villages de montagne, les départs en 1968 s'étant effectués par groupes de parents ou de compères (*siao*, L). Seules les quelques familles récemment installées en plaine maintiennent des rapports réguliers avec leurs parents demeurés dans les villages du district de Phongsaly, parents chez lesquels elles se rendent parfois pour acheter des buffles ou des cochons. Inversement, les montagnards phounoy se rendent chez leurs parents ou leurs compères des plaines pour acheter des volailles et du riz. S'ils ne bénéficient pas, pour autant, de tarifs avantageux, ils ont néanmoins l'assurance de trouver dans le village où ils se rendent, le gîte et le couvert. Certains vont y travailler au moment des récoltes (qui surviennent plus tardivement qu'en montagne) ; ils sont alors rémunérés en riz (à raison de 10 kg la journée) ou en volailles, plus rarement en papier monnaie. En revanche, les riziculteurs phounoy n'aident jamais leurs cousins à la réalisation des cultures dans les essarts. Enfin, hormis le cas des familles les plus récemment arrivées en plaine, les uns et les autres ne se convient jamais aux célébrations religieuses, même à celle du nouvel an.

Les relations que les Phounoy des plaines entretiennent avec ceux restés dans les villages de montagnes ne sont finalement pas très différentes de celles qu'entretiennent les riziculteurs taï avec leurs voisins hmong ou akha. Ce qui est, en revanche, plus particulier à ces échanges est le fait que l'installation de Phounoy dans les plaines a ouvert un accès à des échanges de ce type avec les Phounoy montagnards, dont les villages sont cependant éloignés des basses terres (ce qui n'est pas le cas des villages akha et hmong). Ainsi, si les échanges de produits se font plus rares entre les différents villages du district de Phongsaly — et ce du fait de la très forte migration — un nouveau type de réseau s'est créé entre les villages phounoy de plaine et ceux de montagne.

C'est à l'occasion de ces allers et retours entre montagne et plaine que des jeunes filles phounoy trouvent un conjoint vivant en plaine. Si, ce faisant, elles cherchent à quitter leur village de montagne pour venir s'installer en plaine, les habitants des plaines, quant à eux, cherchent à quitter ces dernières pour aller s'installer en ville. De plus en plus, en raison de la pression foncière mais aussi de l'attrait qu'exercent les villes, lieu rêvé d'ascension sociale, les jeunes gens des plaines, filles et garçons, se font fonctionnaires et se marient dans d'autres provinces. Dans le village de Deunkila (36 familles), entre 2000 et 2005, seuls trois mariages ont eu lieu avec des conjoints venant des villages voisins, alors que huit unions ont été célébrées entre des jeunes du village et des personnes d'autres provinces. Dans le village de Houeydong (62

familles en 2002), ce sont cinq filles, originaires des villages phounoy de montagne, qui avaient trouvé à se marier dans le village, tandis qu'à leur tour, une dizaine de filles du village, parties comme fonctionnaires, avaient fondé un foyer à Vientiane, à Houeysay (capitale de la province de Bokeo) ainsi qu'à Luang Namtha. Ces deux villages sont assez représentatifs des autres villages phounoy du district de Boun Neua. Alang a trente-cinq ans ; je le croise dans le camion qui fait la jonction entre Oudomxay et Phongsaly, *via* Boun Neua, où Alang descend. Cela fait presque vingt ans qu'il résidait à Vientiane comme soldat ; son salaire (30 000kip/mois) étant insuffisant, il y faisait également un peu de commerce. A Vientiane, il a rencontré sa femme, une Phounoy, et aujourd'hui, le jeune couple retourne s'installer à Houeydong, le village d'origine de Alang, et dans lequel il n'était pas revenu depuis onze ans. Sa mère, âgée de 73 ans, y réside seule. Alang a de nombreux frères et sœurs, qui vivent tous en dehors de la province de Phongsaly ; il est le plus jeune, mais sa mère a préféré que ce soit lui qui revienne s'occuper d'elle. Alang est content de ce retour : il aura des rizières, les treize buffles de sa mère et il compte aussi sur la vente de la cardamome pour arrondir son budget. Le mariage d'Alang reste un cas isolé. Ceux qui reviennent ensuite s'établir dans leur village sont rares. Par ailleurs, dans la moitié des couples de jeunes Phounoy installés dans d'autres provinces, le conjoint n'est pas phounoy mais *Lao Loum*, c'est-à-dire un Lao un ou un membre de l'un des différents autres groupes taï ; plus rarement (un mariage sur vingt), il peut appartenir à un autre groupe ethnique. Il y a ainsi un mouvement continu qui fait que les jeunes gens des villages phounoy du district de Phongsaly (en majorité des filles) s'établissent dans les villages des plaines, dont les jeunes membres partent à leur tour ailleurs fonder un foyer. Malgré ces départs, de nombreux jeunes gens se marient avec des habitants des villages voisins, phounoy également, et, de plus en plus, taï lü.

Interactions entre les villageois phounoy des plaines et les autres groupes ethniques

J'ai mentionné le fait que les villages phounoy installés dans les plaines sont situés dans un environnement pluriethnique, car les districts de Boun Neua et Boun Taï sont également peuplés de villages taï lü et akha. Les Phounoy – tout comme les Lü – se rendent fréquemment dans les villages akha voisins pour acheter produits forestiers, porcs ou buffles car l'élevage – porcin surtout – est moins important dans leurs villages. De leur côté, les Akha se rendent régulièrement dans les villages des plaines pour vendre ou échanger contre du riz, des produits de leurs essarts (piment,

concombre) ou de la forêt ; ils viennent également travailler dans les rizières lorsque les Taï Lü ou les Phounoy ont besoin de main-d'œuvre au moment de la récolte ; on leur donne en échange de leur travail, du riz, de l'argent et parfois de l'opium.

Malgré ces contacts réguliers avec les Akha, c'est sur leurs relations privilégiées avec les Taï Lü que les Phounoy mettent l'accent. Nombreux sont ceux qui ont un parent taï lü par alliance, ou un compère (*siao*, L). Les Lü se rendant dans les villages phounoy pour y effectuer des transactions se voient offrir spontanément le couvert. Et tous les villageois phounoy de s'exclamer qu'ils s'entendent très bien avec les Lü car « ils sont pareils que nous », c'est-à-dire, expliquent-ils, qu'ils partagent un mode de vie semblable et la même religion. Il est ainsi significatif que, si dans le district et la ville de Phongsaly ainsi que dans les villes du Nord, les pratiques du bouddhisme theravada des Phounoy se "laocisent" au contact des Lao ou en raison de l'apport des migrants phounoy, dans les plaines, elles sont fortement influencés par celles de leurs voisins taï lü[1]. Les villages de ces derniers sont d'ailleurs souvent des centres religieux où les Phounoy des plaines se rendent, n'ayant souvent pas de pagodes ou de moines dans leurs propres villages. Inversement, les pagodes lü sont habitées de plus en plus, non par des moines taï lü[2], mais par des moines phounoy venus des villages du district de Phongsaly et qui trouvent ainsi, à leur façon, une manière de migrer.

Si les relations avec les Taï Lü sont étroites et se déclinent de multiples façons, celles que les Phounoy des plaines entretiennent avec les Akha s'avèrent bien différentes. Il n'y a ainsi ni échange matrimonial ni relation de compérage entre les Phounoy et les Akha. Les femmes akha, qui viennent proposer légumes ou produits de cueillette, franchissent rarement le seuil des maisons phounoy et de façon générale, les Phounoy disent ne pas apprécier outre mesure la compagnie des Akha, décrits comme mauvais, antipathiques, voire arriérés, stupides et sales. Ils sont en outre décrits comme de redoutables voleurs, et toute disparition d'un buffle leur est systématiquement imputée. Ces relations diffèrent de celles que les Phounoy montagnards entretiennent avec les villageois akha. En plus des relations d'échanges

---

[1] Elles se "ré-lüisent" en quelque sorte, mais s'avèrent différentes du bouddhisme lü pratiqué par les Phounoy montagnards.

[2] D'après mes enquêtes dans les villages de Boun Neua, Boun Taï, Yo et Xiengpi, de moins en moins de jeunes entrent comme novices à la pagode.

et de ventes de produits de culture et d'élevage, les relations entre Phounoy montagnards et Akha sont alors fréquentes, et passent souvent par des relations de compérage. Lors des longues marches pour se déplacer d'un lieu à un autre, on dort chez son compère et on y est invité lors des cérémonies religieuses les plus importantes : un certain nombre d'Akha du village Omanana étaient ainsi venus assister aux célébrations du nouvel an du village de Thongpi, tandis que leurs compères phounoy du même village s'étaient rendus quelques mois auparavant à la cérémonie du "kintiang" akha[1]. Les échanges de savoirs entre guérisseurs phounoy et akha sont également très réguliers et, en cas d'échec de la thérapie prescrite par le devin phounoy[2], on fait de préférence appel, non à un autre devin d'un village phounoy voisin mais à un devin akha. Enfin, les adoptions d'enfants entre familles phounoy et akha sont assez répandues. Le chef du village akha d'Oma Luangthang était ainsi le fils d'un Phounoy du village de Poussoum ; il avait été adopté très jeune par un couple akha. Ce chef avait, disait-il, encore des membres de la famille de son père biologique dans le village de Poussoum, avec lesquels il avait des relations régulières. On ne retrouve rien de tel chez les Phounoy des plaines.

Ces types de rapports, privilégiés avec les Lü, strictement économiques avec les Akha, semblent naître de la position de riziculteurs de plaine des Phounoy. Ainsi, les Phounoy des villages situés à la périphérie du bourg de Boun Taï[3] entretiennent avec les Lü ou les Akha voisins des relations bien différentes de celles décrites plus haut pour les riziculteurs phounoy de Boun Neua, et beaucoup plus semblables à celles des villages du district de Phongsaly. Or les habitants de ces villages se caractérisent par le fait qu'ils continuent de pratiquer l'essartage. Tant qu'ils sont essarteurs, les relations des Phounoy aux autres montagnards sont des relations d'échanges économiques et rituels, souvent consolidées par des relations de compérage. Ces Phounoy se reconnaissent alors certains traits communs avec les Akha : « nous parlons la même langue » ; « autrefois, nos femmes avaient des costumes semblables à ceux des femmes akha ». Mais dès qu'ils s'installent en plaine comme riziculteurs ou

---

[1] Le terme *Kintjang* désigne, pour les populations taï, les cérémonies du nouvel an des populations non bouddhistes.

[2] Et après avoir fait appel au moine, et/ou aux anciens (voir le chapitre 7).

[3] On pourrait également ajouter les habitants des villages de Phongkou (district de Boun Taï) ou de Poumon (district de Samphanh), deux villages environnés de villages khmou' ou akha.

commerçants, ils commencent à partager les préjugés couramment répandus chez les populations lao ou taï à l'encontre des *Lao Soung*, les habitants des sommets. Si les échanges économiques persistent, il n'y a plus guère d'échanges rituels, ni de relations de compérage et l'on entend souvent les commentaires suivants : « les Akha sont des voleurs », « les Akha ont des croyances stupides » ; comme si leur présence venait inopportunément rappeler ce qu'était le mode de vie passé des Phounoy, les Akha sont alors comme rejetés du côté de la sauvagerie.

L'expansion du groupe Phounoy en plaine

L'importance des Phounoy dans les districts des plaines de la province de Phongsaly ne se mesure pas uniquement par une présence numérique conséquente (les villages akha sont par exemple très nombreux dans le district de Phongsaly, et le district de Boun Taï ne compte que 11 villages phounoy sur 57). Leur influence se manifeste également par l'importante diffusion de la langue phounoy, devenue la langue véhiculaire de la région, auprès des autres groupes. L'adoption du phounoy est principalement le fait des montagnards akha. Ces derniers, *via* des échanges de produits – ventes de légumes, piments, canards ou poulets aux fonctionnaires du district – ainsi que par les rapports qu'ils entretiennent avec le personnel des districts (hôpital, recensement, etc., dont les membres parlent phounoy entre eux) maîtrisent généralement mieux le phounoy que le lao et emploient de préférence cette langue quand ils le peuvent. Le fait que l'usage du phounoy se soit ainsi répandu parmi les différents groupes montagnards de la région a conduit les populations taï du district de Boun Taï à recourir, eux aussi, à cette langue : les Taï Lü et les Taï Yang, dont l'apprentissage du phounoy est facilité par leur proximité géographique avec les Phounoy, usent ainsi du phounoy lors de leurs échanges avec les Akha. Le monopole qu'ont les Phounoy de la fonction d'instituteur dans les villages akha ou hô[1] joue également un rôle important dans la diffusion de leur langue. Ces instituteurs phounoy, mutés dans les villages akha, doivent enseigner à des enfants qui ne parlent pas lao tandis qu'eux-mêmes ne parlent pas akha : « Les enfants ne comprennent rien quand on leur parle en lao ; par contre, si on parle phounoy, ils comprennent quelques mots ». La proximité entre les deux langues joue peut-être un rôle dans cet

[1] La présence d'instituteurs phounoy a été confirmée jusque dans certains villages taï lü du nord de la province de Phongsaly (Houmphanh, 1997 : 41).

usage répandu du phounoy, et les Akha disent effectivement que les langues akha et phounoy ne diffèrent que peu[1]. Les premiers niveaux d'enseignement dans les villages akha sont donc souvent assurés en phounoy. Enfin, grâce à la détention des principales fonctions administratives dans les districts, les Phounoy sont en position dominante, car représentants du pouvoir auprès des autres groupes.

3. Les Phounoy installés dans les centres urbains : la perte de l'ethnicité comme référent identitaire

En dehors de la ville de Phongsaly et des districts des plaines de Boun Neua et de Boun Taï, les Phounoy sont aussi nombreux à émigrer dans les centres urbains situés en dehors de la province de Phongsaly : Oudomxay, Luang Namtha, etc. Comme les Phounoy des différentes communautés dont nous venons de parler, ces derniers cherchent aussi à vivre en adéquation au modèle dominant lao. Mais au vue de leur relativement faible nombre au sein des nouvelles agglomérations où ils s'implantent, cette "stratégie" n'aboutit pas ici à leur créer un statut de groupe dominant par rapport aux autres groupes ethnique, et ne parvient pas non plus à assurer une intégration parmi les Lao, qui continuent à les stigmatiser comme "sauvages des montagnes". Dans ces centres urbains, la stratégie de se conformer au modèle dominant semble atteindre les limites, et entraîne par contre coup la résurgence — ou plutôt l'émergence — d'un sentiment identitaire. C'est ce que l'on va voir en examinant le rapport de ces immigrés à leur langue et la manière dont ils sont considérés par les Lao.

---

[1] Rappelons que, au sein des groupes tibéto-birmans, on classe les langues akha et phounoy dans la même sou-branche, nommée sud-lolo, et qui forme une sous-division de la branche Loloïsh (Matisoff, 1983). De fait, de nombreuses similitudes existent entre les deux langues. Quoique très imparfaite, ma connaissance de la langue phounoy m'a cependant maintes fois aidé lors d'entretiens menés dans les villages akha des districts de Boun Taï et Boun Neua.

Le rapport à la langue

> « Un garçon partit à Vientiane et grandit là-bas. Quand il revint à Phongsaly, il ne parlait plus phounoy et ses parents ne parlaient pas lao. Il s'installa près du foyer et fit du feu avec ce bois, qui crépite tellement fort. Des éclats le touchèrent et alors il put parler à nouveau phounoy et expliquer à sa mère pourquoi il ne pouvait pas avant parler sa langue » (histoire qui me fut rapportée par le père de Thitpan un jour que le feu crépitait plus que de coutume à cause d'un bois particulier).

Le rapport des Phounoy émigrés à leur langue natale est ambigu. La plupart des parents qui vivent dans un environnement urbain ou pluriethnique dans des provinces où ils sont en petit nombre, ne transmettent pas, ou guère leur langue à leurs enfants. Cette absence de transmission est d'autant plus importante que ces parents se trouvent isolés de tout locuteur phounoy. Prenons l'exemple de la fille de Khamao du village de Thongpi (district de Phongsaly) : elle quitte son village jeune, et travaille comme fonctionnaire à Müang Khoa (alors capitale de la province de Phongsaly). Elle y rencontre un Phounoy de Montjao, fonctionnaire comme elle. Ils ont quatre enfants, auxquels ils n'apprennent pas le phounoy : « à Müang Khoa, il y avait des Khmou' et des Lao. Personne ne parlait phounoy ; alors, on ne l'a pas appris à nos enfants ». Le couple part ensuite à Namsê (province d'Oudomxay) car ils entendent parler de la possibilité d'aménager des rizières inondées ; finalement, les rizières ne seront pas aménageables, et ils seront contraints de faire de l'essartage. Son mari décède et elle, se remarie avec un Taï Dam. Elle affirme aujourd'hui ne plus parler un mot de sa langue maternelle et se félicite ainsi de ne pas l'avoir apprise à ses enfants. Par contre, dans la ville d'Oudomxay et dans les agglomérations environnantes, les Phounoy, qui y sont relativement nombreux, reconnaissent parler tous les jours le lao à l'extérieur, et le phounoy à la maison ; « on le parle entre nous et lorsque des cousins de Phongsaly viennent nous rendre visite, et plus encore quand ce sont des vieux, car ils ne savent pas le lao ». Un tiers des couples interrogés estiment que leurs enfants ne parlent pas phounoy, mais le comprennent[1]. Le pourcentage d'enfants non "phounophone" est plus important lorsque les couples sont mixtes. « On parle phounoy quand le père est Phounoy », affirment certains Phounoy, mais les exemples rencontrés démentent largement cette affirmation. Lorsqu'un couple est mixte phounoy/lao, quel que soit le sexe de la personne lao,

[1] Il resterait à évaluer leur degré de compréhension de la langue. De nombreux Phounoy me présentaient à d'autres comme « comprenant très bien le Phounoy », alors que ma connaissance de leur langue est passablement limitée.

c'est toujours cette dernière langue qui est parlée à la maison et que les enfants connaissent. L'environnement compte donc dans la transmission de la langue, mais les relations entretenues avec les parents demeurés à Phongsaly ont aussi leur importance. Il est ainsi significatif que, dans le village de Phanom Noy, qui est situé près de Luang Prabang, les Phounoy, qui composent la moitié des familles du village (82 familles sur les 163) affirment qu'eux et leurs enfants parlaient alternativement phounoy et lao ; ces mêmes familles disaient par ailleurs conserver des liens avec des parents demeurés à Phongsaly, et qui venaient régulièrement leur rendre visite à l'occasion des cérémonies bouddhiques. Ce cas de figure était fort différent de celui du village de Sangveuïl, à Vientiane, où la plupart des familles d'origine phounoy, n'avaient plus aucune relation avec des parents, cousins, etc., de la province de Phongsaly et disaient ne plus parler ni comprendre le phounoy.

Paradoxalement, ce sont ceux qui sont le plus coupés d'un environnement "phounophone" qui disent accorder le plus d'importance à la langue comme vecteur de l'identité : 60 % des Phounoy d'Oudomxay et 40 % des habitants de la ville de Phongsaly la considèrent comme un critère essentiel de l'affirmation du groupe ethnique (*son pao*, L) phounoy dans le pays (alors que les habitants des villages de montagne n'y font jamais référence). Paradoxalement, la langue n'est pas systématiquement transmise à leurs enfants : « Les Phounoy restent des Phounoy, même s'ils ne parlent plus leur langue », me résumait une institutrice phounoy d'Oudomxay. Nombreux sont ceux qui essayèrent de m'expliquer cela par la filiation ; l'identité ethnique n'est pas donnée, elle s'hérite de père en fils : « un enfant est de l'origine ethnique de son père, même s'il ne parle pas la langue », me répétait-on à Oudomxay. En vertu de cette filiation supposée, certains individus, que je prenais pour des Lao égarés dans les villages du district de Phongsaly, me racontaient leur sentiment « d'être Phounoy ». L'un était le fils d'un Phounoy travaillant au Ministère de l'Intérieur à Vientiane et d'une Lao. Il n'avait jamais parlé d'autre langue que celle de sa mère mais « se sentait profondément phounoy malgré tout ». Il ne connaissait pas les villages mais cette année, de passage à Phongsaly pour son travail, il avait été convié aux célébrations du nouvel an du village de Kodeng, où vit un cousin de son père, et il avait voulu « connaître ses origines ». Un autre, rencontré dans le village de Deunkila (district de Boun Neua), a été adopté dès l'âge de 8 ans par des Lao de Vientiane, compères (*siao*, L) de ses parents. Il revenait voir sa mère phounoy et visiter « son » village, ce qu'il avait déjà fait trois ou quatre fois ces dix dernières années. Etre Phounoy tout en « faisant tout comme des *Lao Loum* »,

semblent penser les citadins. Mais qu'en pensent les habitants des montagnes, ceux-là même qui étaient à l'origine de ma confusion en me désignant ces citadins en visite dans le village comme des *Lao Loum*. « Ceux qui sont dans les grandes villes finissent par devenir comme des Lao » ; « Que des Phounoy parlent lao avec des Lao, c'est normal ; mais qu'ils refusent de parler phounoy avec des Phounoy, c'est vraiment très mal », pouvais-je entendre autour de moi. Si « être Phounoy » prend une certaine importance en milieu urbain et dans les villages des plaines, cette expression ne signifie donc pas grand chose pour les habitants des villages ruraux du district de Phongsaly où l'on est avant tout « de tel village ».

En ville : la vision des Lao

Les attitudes face à l'origine "ethnique" dont je viens précédemment de donner un aperçu peuvent prendre d'autres formes, ceci plus spécifiquement dans le cas des Phounoy installés depuis plusieurs générations dans des grandes villes du pays et dans un environnement majoritairement lao. Le village de Sangveuïl en est une illustration. Ce village de riziculteurs, à 6 km du centre de Vientiane, est composé de 198 maisonnées, dont la majorité vivent de la riziculture. Lorsque je me rendis dans le village, j'y fus accueillie par les autorités villageoises, toutes lao. Celles-ci m'expliquèrent que le village était en fait divisé en deux ; dans la partie nord, située près de la pagode on était chez les *Lao Loum* ; par contre, en contournant le ruisseau, on arrivait dans la moitié sud du village, composée des 86 maisonnées désignées comme *Lao Soung* par leurs voisins lao, arrivées pour la plupart il y a une quarantaine d'années. « Ces *Lao Soung* sont Phounoy », précisait le chef du village, « les deux communautés vivent en harmonie ; nous, les Lao, nous respectons la religion des Phounoy qui ont gardé leurs croyances anciennes et font la "religion des esprits" ». Passant de l'autre côté du ruisseau, je m'enquis sur l'existence de familles phounoy auprès du chef de la zone sud (2ème adjoint au chef du village) et des responsables de quartier (*hùana: nùay*, L). Le chef, interrogé séparément, nia tout d'abord la présence de quelconques familles phounoy dans la zone sud : « non, il n'y a pas de familles phounoy ici, que des familles *lao loum* ». Les différents chefs du quartier sud, appelés par la suite à la rescousse, fournirent des réponses similaires :

> Chef quartier 1: « Il n'y a plus de Phounoy ici car, quand les parents meurent, leurs enfants deviennent des *Lao Loum* »
>
> Chef quartier 2 : à la question « Combien de familles phounoy pour tout Sangveuïl ? », il réfléchit longuement, appelle une dizaine de villageois, délibérations et dit : « Il n'y a

que dix familles phounoy. On ne sait pas d'où elles viennent. De Phongsaly, certainement. Mais on ne leur a pas demandé d'où. »

Chef quartier 3 : « il y en a peut-être plus, mais leurs enfants ne veulent pas se dire phounoy. Ils comprennent mais ne parlent pas la langue de Phongsaly [*pha:sa: Phongsaly, L*] ». Moi : « Le *pha:sa: Phongsaly* ? C'est-à-dire la langue phounoy ? »

Chef 3 : « oui, c'est cela. Le *pha:sa: phongsaly* ».

Par la suite, les villageois du quartier sud, interrogés, affirmèrent tous ne pas être phounoy, même si, disaient-ils, leurs parents étaient des phounoy et que leur conjoint était né également de parents phounoy. Ils se disaient tous Lao et bons bouddhistes. Tous affirmaient par ailleurs ne pas connaître la langue phounoy, qu'ils appelaient tous, à l'instar du chef de quartier 3, la « langue de Phongsaly ». Certaines personnes âgées me racontaient leur jeunesse à Phongsaly où, dans les villages du district, « on faisait la rizière ». A la fin de mes entretiens, lorsque j'allais quitter Ban Sangveuïl, quelques villageois me dirent : « Nous sommes pareils en tous points aux Lao, mais on se ressent comme des Phounoy. En fait, on s'adapte juste à chaque situation ». Est-ce une phrase prononcée pour l'étrangère venue questionner sur les Phounoy, ou un aveu « On n'est pas phounoy mais quand même... » ? L'exemple de Sangveuïl était loin d'être un cas isolé : je me retrouvais confrontée au même type de discours auprès de Phounoy vivant dans le gros bourg de Vangvieng (à une centaine de kilomètres au nord de Vientiane), ou dans le village de Panom Noy (à la périphérie de la ville de Luang Prabang). Ces discours illustrent, à mon avis, le portrait que veulent donner d'eux-mêmes les Phounoy vivant dans un fort environnement lao : gommer toute particularité « ethnique » et donner de leur ancienne vie une image correcte du point de vue lao (comme de dire qu'ils cultivaient des rizières à Phongsaly, alors qu'il n'en existe pas).

A l'inverse, leurs voisins lao de Sangveuïl renvoient avec acuité de leurs voisins les images mêmes que ces derniers cherchent à effacer : même après quarante années passées dans la plaine de Vientiane, ils demeurent des montagnards (« Lao Soung »), et ne sont pas bouddhistes (malgré leur présence régulière à la pagode) puisque, étant des montagnards, ils ne peuvent qu'être de la "religion des esprits". Aux Phounoy qui tentent de montrer qu'ils sont en quelque sorte parfaitement intégrés, les Lao opposent finalement une différence irréductible. Ce regard que portent les Lao de Ban Sangveuïl sur les Phounoy n'est pas particulier aux habitants de ce village ; il s'agit au contraire de préjugés couramment répandus chez les populations taï et généralisés à l'ensemble des populations montagnardes. Ces préjugés sont d'autant plus vifs en milieu urbain et spécialement dans la capitale, Vientiane, que les

populations montagnardes sont inconnues des Lao et sont ainsi à même de susciter toutes sortes de fantasmes[1]. De nombreuses histoires circulent parmi les Lao ; elles concernent surtout les populations localisées dans les parties les plus reculées du pays, à l'extrême sud, comme les provinces d'Attopeu et de Sékong, ou l'extrême nord, comme Phongsaly. Si personne ne s'est rendu dans ces régions et n'a vu ces populations, on se réfère généralement à une "connaissance" qui aurait connu ces populations... De nombreux habitants de Vientiane désignent toujours les montagnards par l'ancien terme de *kha*. Avant la période coloniale, ce terme renvoyait au statut que l'on traduit généralement par le terme d'"esclave" (même si ce statut est différent de celui que l'on conçoit en occident), et fut ensuite repris par les Français pour désigner les populations non-taï. Quel que soit le sens auquel se réfèrent les Lao usant de ce terme, son utilisation est très nettement empreinte de connotations péjoratives. Depuis peu, à l'image de "sauvage" attachée habituellement aux *Lao Soung* se rattache, une image de population dangereuse, sans doute liée à la très mauvaise presse faite autour des Hmong, la population emblématique des *Lao Soung*[2]. Ces derniers, dont une infime faction continue une lutte armée dans certaines zones du pays, sont aussi accusés de fomenter des attentats dans la capitale, des attaques armées sur les routes, etc. (voir Evans 2003). Il est ainsi symptomatique que des étudiants de la faculté d'agronomie, tenus d'effectuer des stages de fin d'études dans des zones rurales, acceptaient sans problèmes de se rendre dans des villages de riziculteurs taï, rechignaient à séjourner dans les villages austroasiatiques voisins et faisaient preuve d'une terreur mal dissimulée lorsqu'il s'agissait de se rendre dans des villages hmong qu'ils n'avaient pourtant jamais vu de leur vie[3]. Populations arriérées ou dangereuses, ces représentations collent à la peau des migrants installés en ville. De nombreux Phounoy, en visite à Vientiane ou étudiants à l'Université, me racontaient ainsi les sarcasmes dont ils étaient souvent l'objet en raison de leur origine ethnique. Paseuth vit actuellement dans la ville de Phongsaly, mais il fut envoyé chez un oncle pour poursuivre sa scolarité au lycée de Vientiane. Il raconte

---

[1] Voir notamment l'opposition faite entre le bouddhisme et les cultes aux esprits, dans le chapitre 5.

[2] Dans les très nombreuses affiches ou défilés mettant en scène trois jeunes femmes censées représenter les Lao Loum, les Lao Theung, les Lao Soung, les Lao Theung sont vêtus de costumes supposés des groupes austroasiatiques du Sud Laos, tandis que le groupe des Lao Soung est très clairement identifiable comme Hmong par le costume.

[3] G. Schlemmer, communication personnelle.

ainsi : « lorsque je rentrais dans la salle de classe, il y avait un murmure permanent des autres élèves qui me lançaient : " *Lao Soung Ko*! *Lao Soung Ko*! "[*Ko* étant un diminutif de *Iko*, terme taï désignant les Akha]. J'essayais de leur dire que je n'étais pas *Ko*, mais Phounoy, mais pour eux, c'est la même chose, alors que nous autres, les Phounoy, nous sommes bouddhistes. Toute l'année, cela a été comme cela. Je n'ai parlé à personne sauf à un garçon qui était justement Iko et à qui personne non plus ne voulait parler ».

Vers l'émergence d'une ethnicité revendiquée ?

Ces représentations, communément admises par la population lao et citadine, n'ont pas grand chose à voir avec les mises en scène des minorités ethniques, sans doute proposées par l'Etat – suggérait V. Pholsena (2001 : 126) – afin que l'exotisme coloré et primitif des uns serve en quelque sorte de repoussoir à l'image lisse, moderne et unie de la population majoritaire. Les Phounoy n'échappent pas à ce mouvement, à la fois de réinvention ethnique par l'Etat, et de romantisme. Dans les deux cas, les résultats sont pour le moins surprenants : en témoigne la participation des "Phounoy" (s'agissait-il, comme dans certains défilés du That Luang, de Lao déguisés en "Phounoy" ?) à une remise au goût du jour du Ballet Royal de Luang Prabang ; le responsable du département de la culture de Luang Prabang expliquait ainsi à un journaliste du Rénovateur (2002, n°178 : 11) : « Il nous semblait important de faire connaître au public la danse des jarres de la minorité Phou Noy. Cette ancienne danse ethnique a été abandonnée depuis un certain temps ». Le résultat semble s'être davantage apparenté à un numéro de cirque : « Cette danse spectaculaire a séduit les spectateurs. Chaque danseur soulève avec la seule force de sa mâchoire une jarre remplie d'eau qui pèse environ 50 kilos» (*ibid.*). L'alcool de jarre n'est pourtant ni confectionné ni consommé chez les Phounoy[1] ; et il existe encore moins – ni aujourd'hui, ni autrefois de mémoire d'anciens – de danses qui aient été réalisées à l'aide de récipients contenant de l'alcool. On peut également sourire en

[1] Ce type d'alcool est généralement fabriqué et consommé par des populations de langue austroasiatique au point que les imageries populaires ont eu tendance à systématiquement inclure les jarres d'alcool dans leurs représentations de ces populations (Cf. la photographie représentant le roi du Laos buvant l'alcool de jarre aux côtés des « aborigènes qui, par l'offrande d'une jarre d'alcool, renouvellent le contrat ancien avec le descendant de ceux qui furent chargés de maintenir l'ordre dans le pays » ; (Archaimbault, 1973 : 82). Voir aussi le dessin lao montrant des « Kha Mouk [Khmou'] aspirant l'alcool de jarre » (*in* Lefèvre-Pontalis, 1898 : 151).

lisant le récit d'une "expédition" menée dans la province de Phongsaly, relatée par épisodes dans le même journal : les Phounoy y sont cette fois-ci mentionnés comme étant « les gardiens ancestraux du thé impérial »[1]. Il n'y avait pourtant, avant la promotion de cultures commerciales – dont le thé – dans les villages du district de Phongsaly, qu'un village, Komen, qui plantait du thé ; sa production, peu abondante, n'a pas dû être échangée au delà des villages voisins. Quant à "l'Empire" évoqué, le flou qui l'entoure renvoie davantage à un passé imaginaire susceptible de faire rêver les lecteurs du Rénovateur, qu'à une réalité quelconque. Quoiqu'il en soit de ces images colorées de quasi-saltimbanques destinés à divertir la Cour Royale, ou de serviteurs de "l'Empire", les Phounoy sont présentés comme une ethnie autrefois au service des dominants et dont le seul rôle dans le présent, semble être — à défaut de les effrayer — de les amuser ou de les faire rêver.

Ces imageries suscitent cependant d'autres réactions de la part de certains individus, réactions alors toutes opposées à celles des citadins-paysans installés dans la capitale. Certains fonctionnaires, originaires de différentes minorités du pays, revendiquent de plus en plus le droit de présenter eux-mêmes et de faire connaître "leur" ethnie d'origine, espérant par-là une plus grande reconnaissance de l'Etat envers leur population. Certains oeuvrent par le biais des recensements dont nous avons vu l'importance stratégique dans le premier chapitre de cette thèse[2] ; c'est le cas d'un responsable du Front Lao d'Edification Nationale[3], d'origine phounoy. J'évoquais, dans le premier chapitre, le fait que, dans le recensement de 2000, le

---

[1] *Le Rénovateur*, 2002, n°212, p. 7.

[2] C'est ainsi le cas de Sisouk, le fonctionnaire du Front Lao dont V. Pholsena nous livre les attentes et les doutes (2001 : 108-109). D'autres, à travers la publication d'ouvrages relatifs à leur groupe d'origine, tentent un positionnement similaire comme cela est le cas d'un chercheur de l'Institut de Recherche sur la Culture, S. Simana (1997 : 95).

[3] Le mouvement nationaliste Lao Issara (Front pour l'Indépendance Lao) porta ce nom entre 1945 et 1954 ; il fut ensuite rebaptisé « Neo Lao Hak Sat » (Front patriotique Lao) jusqu'au quatrième Congrès du Parti en 1979, où il fut décidé que le nom serait changé au profit d'une appellation plus propre à refléter le rôle pacifique du développement :Neo Lao Sang Sat ou Front Lao d'édification nationale. Actuellement, le rôle officiel de cette organisation est de coordonner les projets de développement socio-économique avec les différents partenaires (Institutions d'Etat, ONG, secteur privé) (Pholsena, 2001 : 195). A un niveau politique, « (...) the mission of the LFNC [Front Lao...] is to guide people's minds in the right direction: it instructs them about the Party's policies as well as about the Government's laws and rules. It is the interface that links the Party-State and the « masses », defined as « people of all ethnic groups, social backgrounds and religions » (*idem*).

terme "Phounoy" fut abandonné au profit du terme "Singsili", présenté comme étant le véritable ethnonyme de la population[1]. Même si le terme "Phounoy" était retranscrit, dans le précédent recensement, comme signifiant "petites montagnes", et non "petites personnes" ; peut-être fut-il cependant jugé "non politiquement correct" en raison de son attribution supposée par les Français et donc, son rattachement à un passé colonial prétendument honni. Mais il est vraisemblable que ce changement de nom soit la marque de ce responsable politique qui souhaite redorer l'image de son groupe d'origine, ce que confirme son intérêt pour l'histoire des Phounoy (qui devrait donner lieu à une publication[2]). Il sera intéressant d'observer l'évolution de ce type de personnage dans un avenir proche, et de voir s'il ne peut pas correspondre à l'émergence d'une intelligentsia « ethnique » (il est certainement prématuré, dans le contexte politique actuel du Laos, de parler de mouvement indigéniste). Mais pour l'instant, l'Etat souhaite conserver le monopole de la production officielle de discours sur les minorités ethniques, et les petits fonctionnaires "ethniques" suspectés d'engagements trop enthousiastes sont déplacés à d'autres postes : tel est le cas de l'ancien directeur du Département de la Culture de la province de Phongsaly, lequel avait créé de la première cassette de chants phounoy (lui et sa femme en étaient d'ailleurs les seuls interprètes). La plupart de ces chansons (par ailleurs majoritairement inventées de toutes pièces pour l'occasion) n'apparaissaient guère subversives, et les paroles de la plupart d'entre elles reprenaient en effet des slogans chers à l'Etat : « Allons cultiver du thé et de la canne à sucre... » ; « en plaine, comme on y est bien... », etc. Le directeur avait cependant été noté « oeuvrant trop dans le sens des Phounoy », et muté à un poste subalterne, dans un autre département.

***

Présence numérique forte, langue véhiculaire, contrôle des postes-clés de l'administration locale, les Phounoy font en quelque sorte figure de dominants par rapport aux autres groupes ethniques non-taï de la province de Phongsaly. Et leur influence sur les populations akha n'est pas sans rappeler le processus de "taïsation"

---

[1] Alors que, rappelons-le, pour les Phounoy eux-mêmes, ce terme sert et ne sert qu'à désigner la ville et le district de Phongsaly.

[2] A mon grand regret, je n'ai jamais pu obtenir d'entretien avec ce responsable. Son ouvrage est depuis 2000 dans l'attente de financements pour impression, car il s'agit d'un ouvrage écrit à titre personnel, ne recevant à ce titre aucune aide du Front Lao. Il sera intéressant de connaître le contenu du livre qui devrait notamment traiter de l'histoire des Phounoy.

des groupes ethniques minoritaires – phénomène récurrent dans les régions d'Asie du Sud-Est péninsulaire. Comme l'indiquait K.G. Izikowitz (1969: 146), « la langue et la religion du groupe dominant se diffusent auprès des populations subordonnées et E. Leach a bien montré comment les groupes kachin, avec leur diversité de langues, avaient rapidement appris la langue taï et s'étaient adaptés aux Shan ». Dans le cas de la province de Phongsaly, il serait sans doute trop rapide de conclure à une "phounoïsation" en profondeur des différents groupes akha en raison de leur seul usage de la langue phounoy. Il est néanmoins intéressant de relever le renversement de la position qu'occupent les Phounoy selon les contextes : dans le contexte national, ils demeurent considérés comme des *Lao Soung*, des montagnards auxquels nombre d'appréciations dévalorisantes sont accolées ; ils restent considérés comme minorité ethnique (*son pao*, L) au sein de la société laotienne. En revanche, au sein de la société locale où ils sont majoritaires, ils sont, de par leur statut de fonctionnaires, les représentants de l'État, ou bien ils détiennent nombre de rizières et de commerces. Dans ce contexte, les Phounoy occupent – dans la relation aux autres groupes montagnards – un rôle, si souvent décrit dans la littérature ethnologique, similaire à celui des populations taï. À l'ancienne opposition inscrite dans la littérature entre riziculteurs vivant en plaine et essarteurs montagnards, se substitue, dans cette zone, une relation entre une population de langue tibéto-birmane, ne vivant pas forcément de la riziculture inondée, et les autres groupes montagnards.

Reste cependant en suspens la question du devenir de l'identité phounoy, qui évolue désormais en partie hors de la matrice que fut le district de Phongsaly et voire, de plus en plus, hors de la province de Phongsaly. La localité d'origine n'est plus un élément référentiel pertinent pour les migrants et, désormais, le réseau d'une famille phounoy, quel que soit son lieu de vie (villages de montagnes, de plaine, ville de Phongsaly, Oudomxay, etc.) se déploie non dans un espace physique continu, mais dans un cadre extra-territorial. On peut ainsi se demander, puisque les Phounoy se définissent dans la relation à l'Autre, si la pluralité de leurs référents, en raison de la diversité même des localités dans lesquelles ils s'implantent actuellement, ne fera pas émerger des identités différentielles au sein du groupe phounoy. Celles-ci participeront-elles alors à un renforcement du groupe dans son ensemble ou, au contraire, à sa dissolution, prémices pour l'émergence de nouvelles identités taï ?

CONCLUSION - VERS UN RETOUR À UN LIEN PRIVILÉGIÉ AVEC LE POUVOIR

Alliés traditionnels du royaume de Luang Prabang, puis combattants pour le nouveau régime, les Phounoy ont été un temps proscrits par l'État qui les a contraint, *via* les déplacements de population, au sort peu enviable des autres montagnards. Les effets de ces politiques migratoires s'avèrent d'abord dommageables pour les habitants des montagnes, tant en raison des conditions de vie nouvelles qui leur sont imposées que des représentations dévalorisantes dont ils sont l'objet. Cependant, en jouant sur la nouvelle relation qu'ils peuvent entretenir avec le pouvoir, représenté en l'occurrence par l'Etat, les Phounoy peuvent renverser cette situation. *Via* leurs propres dynamiques migratoires, les Phounoy en sont venus à coloniser la province de Phongsaly, allant aujourd'hui même jusqu'à affirmer, comme les districts de Boun Neua, Boun Taï et Phongsaly, une position de dominants parmi les dominés. Ils éclipsent même les anciens maîtres des plaines, les Taï Lü, et sont fiers d'être la principale population de riziculteurs des basses terres de la province.

Leur choix d'intégrer la fonction publique fait qu'ils quittent les villages sans y être contraints. De plus, la plupart des Phounoy perçoivent leur intégration à la fonction publique non comme un pis-aller (opinion qui aurait pu se justifier, du fait que les Phounoy occupent généralement des postes modestes et mal rémunéré, tels que soldats, policiers, infirmiers, instituteurs), mais au contraire comme un élément constitutif de l'identité du groupe, mettant en valeur ce qui est pensé comme une relation privilégiée à l'État, et donc un phénomène valorisant, marque d'une ascension sociale du groupe. De ces éléments ressort aussi fréquemment une volonté de se démarquer des autres groupes montagnards et de rappeler une proximité avec les « Lao Loum ». De fait, en monopolisant la plupart des fonctions administratives au sein de la province de Phongsaly, être fonctionnaire permet aux Phounoy d'asseoir une position prestigieuse, à leurs propres yeux et face aux autres groupes, et de retrouver leur ancienne place d'ethnie montagnarde au service du pouvoir.

Paradoxalement, les Phounoy intériorisent la place qu'ils occupent toujours dans la classification officielle. 98 % des personnes interrogées[1] à ce sujet estimaient ainsi encore qu'elles étaient des « Lao Soung », même si la moitié d'entre elles étaient des fonctionnaires, des commerçants ou des riziculteurs, installés en plaine. C'est comme pour contrebalancer cette image que les Phounoy cherchent à instaurer une proximité avec les Lao et à se distancier des autres montagnards – surtout les Akha, auxquels ils sont fréquemment assimilés en raison de leur statut de Lao Soung et de la ressemblance des deux langues. Un fonctionnaire phounoy de Phongsaly, du département de la Culture, énonçait sans ambages : « Les Phounoy veulent être soldats, policiers, professeurs. Ils aiment apprendre et partir dans tout le Laos. Leurs parents sont fiers d'eux car ils veulent que leur famille soit renommée. Dans les autres ethnies, les Akha par exemple, les filles ne vont jamais à l'école, et les traditions ne changent pas. Les Phounoy changent, car ils vont partout. C'est ça, le progrès et la modernité ». Quant à la proximité avec les Lao, elle est fréquemment rappelée : les Phounoy disent ainsi qu'ils parlent la même langue que les Lao, que leur tradition est proche de la leur, que leurs vêtements sont identiques, qu'ils vont à l'école ensemble, habitent tout près (pour les riziculteurs) : « Nous faisons tout comme les Lao Loum, nous sommes comme eux ».

Mais ce mimétisme a ses limites. Les Lao font bien sentir aux Phounoy avec lesquels ils cohabitent qu'ils ne deviendront pas lao. Et si, dans les villages de montagnes, les habitants font tout pour adopter les signes extérieurs d'une plus grande "laocité", récemment on constate que fleurit en ville une culture phounoy 'retrouvée' : diffusion sur le marché principal de vêtements, sacs et coiffes traditionnels phounoy, création d'une cassette de chants en langue phounoy qui se retrouve dans tous les foyers et toutes les fêtes, redécouverte par les citadins des danses "traditionnelles", etc. Dans le même temps, on s'enorgueillit des fonctionnaires phounoy montés haut en grade, ceux qui, depuis Vientiane, œuvrent pour redorer le blason de leur "groupe". Plus diffus enfin, mais attestant la même volonté de rayonnement, sont les récits et les mythes qui se racontent autour de l'histoire phounoy : invention, parfois, d'une autochtonie et espérance d'une grandeur retrouvée. De nombreux Phounoy racontent ainsi le retour, un jour, de

[1] 100 personnes interrogées, dont 40 vivant dans les villages de montagne, 30 dans la ville de Phongsaly et 30 dans les villages de plaine.

Senpongsimun, héros phounoy doté de pouvoirs fabuleux et pourfendeur, au 19ème siècle, des ennemis des Phounoy, au nombre desquels se trouvaient les Lao et les Taï. La venue de ce personnage immortel, absent mais pas disparu, leur permettra de fonder un immense territoire phounoy et d'en être les maîtres. D'alliés à proscrits, puis nouveaux alliés, bientôt, l'État, ce serait eux.

Cartes 9 & 10

Planche photo. 7.

CONCLUSION

Cette thèse — première étude ethnologique sur les Phounoy — se proposait d'aborder le changement social chez cette population, avec une profondeur historique qui seule permettait de mettre en valeur sa caractéristique dominante : la relation aux pouvoirs dominants comme moteur des identités collectives du groupe. Il s'est alors agi d'identifier ces "autres" et la dialectique de la relation des Phounoy à ces derniers. Pour ce faire, nous avons mené l'analyse aux différents niveaux pertinents pour appréhender cette dialectique entre la population des marges que constitue les Phounoy et les groupes dominants avec lesquels ils ont dû jouer et composer : à l'échelle d'un village, à celle de la société phounoy dans son ensemble, à celle enfin des grands ensembles régionaux dans lesquels celle-ci s'est trouvée intégrée au cours de son histoire.

En retraçant l'histoire des relations entre les habitants d'une marge de la péninsule et les principautés taï voisines, on a ainsi pu montrer comment le groupe phounoy avait émergé et s'était construit dans sa relation aux pouvoirs (royal, puis colonial), empruntant largement à ses voisins taï certaines de leurs caractéristiques politiques et rituelles. Les chapitres de la première partie proposaient de suivre cette construction d'un espace politico-territorial et d'une société ; ils ont également permis d'avoir une vue différente de l'histoire régionale, méconnue jusqu'à ce jour. Il s'est donc agi de proposer une relecture de l'histoire en adoptant, non plus le point de vue des centres de pouvoir, mais celui des marges qui ont eu à le subir et à savoir composer avec le centre dominant.

L'approche diachronique n'est pas, pour nous, une finalité en soi, mais un moyen nous permettant, en observant les transformations de la société phounoy, d'en comprendre les mécanismes. Elle nous a notamment permis d'approcher deux autres questions, qui sont apparues comme étant étroitement imbriquées : la transformation des systèmes de parenté et l'évolution des systèmes politiques. En effet, l'observation des mutations de la société phounoy nous a amené à nous inscrire dans la problématique ouverte par E. Leach à propos des systèmes politiques kachin. Nous avons suivi la méthode préconisée par cet auteur, c'est-à-dire, en suivant l'évolution dans le temps des structures politiques, nous avons pu retracer les conditions de

stratifications des clans et lignages phounoy et, surtout, analyser les mécanismes qui ont ensuite conduit au retour à une société plus "démocratique" (au sens défini par E. Leach). Nous avons ainsi montré que la conjugaison de plusieurs faits – l'arrêt du processus d'essaimage et la pression démographique, la formation d'une classe de dignitaires, l'introduction de deux principes contradictoires de légitimation du pouvoir – a eu pour effet de conduire progressivement à la fragilisation des fonctions d'autorité, ainsi qu'à la segmentation – jusqu'à leur disparition – des unités claniques. On a, dans le même temps, souligné comment ces évolutions conjuguées ont eu inévitablement des répercussions dans la gestion du foncier.

Cette logique de la relation des Phounoy au pouvoir – et les transformations récurrentes qu'elle entraîne dans la société phounoy – a ensuite été observée — c'est l'objet de notre seconde partie — à travers l'étude du champ religieux. Nous avons cherché à mettre en relation l'évolution des configurations politico-territoriales auxquelles le champ religieux était jusqu'alors étroitement lié, à l'action des communistes lors de leur arrivée au pouvoir (les purges religieuses) et la réaction des Phounoy face à la politique des nouveaux dominants. A travers une ethnographie précise des rites et cérémonies conduits hors et dans le temple bouddhique, on a vu que l'agencement des éléments religieux phounoy a été redéfini. Il se présente aujourd'hui sous une forme particulière, en rapport à une double nécessité : l'adéquation au modèle religieux bouddhique promu par le régime, et l'obtention, par l'activité rituelle, des conditions (matérielles) de reproduction de la société – qui implique de continuer les cultes locaux aux esprits maîtres du territoire. L'analyse a également insisté sur les dynamiques du processus de construction des pratiques religieuses des Phounoy, en montrant que cette dynamique religieuse ne peut être isolée du contexte historique, local et national, dans lequel la société Phounoy a été insérée à différents moments de son histoire, tout comme elle ne peut être isolée du contexte social contemporain, local et national, dans lequel elle évolue. Cela nous aura ainsi permis de relativiser les approches qui aboutissent à réduire les pratiques religieuses de populations minoritaires ayant adopté une religion du livre – souvent celle du groupe dominant – à des syncrétismes, des emprunts, voire des religions en "trompe-l'oeil".

Les réponses des Phounoy à l'action de l'État dans le district et la province de Phongsaly ces dernières décennies, analysées dans la troisième partie de ce travail, confirment enfin leur capacité à s'adapter aux changements. Les effets des politiques nationales des trente dernières années sur la société phounoy se sont traduits

principalement par des phénomènes migratoires importants, qui ont pour conséquences de vider le territoire qui avait été le berceau du groupe. En montrant les mécanismes à l'œuvre dans le processus de déterritorialisation des Phounoy, nous avons choisi de contribuer à l'étude des migrations internes au Laos, non en faisant uniquement état de la situation des migrants à leur arrivée[1], mais en montrant les effets de la migration sur les localités d'origine des migrants. L'étude de ces phénomènes migratoires révèle qu'ils s'articulent autour de la relation que les Phounoy construisent avec les dominants, représentés en l'occurrence principalement par l'État : s'engageant dans l'armée ou l'administration, absorbant activement la religion bouddhique, les Phounoy semblent faire fi de ce qui semblait pourtant, autrefois, les caractériser. Etre Phounoy, ce n'est plus être l'habitant d'un territoire du même nom, ce n'est pas non plus, désormais, posséder des pratiques agricoles ou encore, des traditions et rites particuliers : c'est aujourd'hui, en entrant au service de l'État, s'implanter hors du district de Phongsaly, dominer les plaines de la province, la contrôler administrativement et y répandre sa langue.

C'est donc cette logique de la relation entre les Phounoy et les populations dominantes, qui se fonde sur une conception du pouvoir comme puissance nécessairement extérieure qu'il faut faire sienne (ce qui implique de participer autant que possible à ce modèle de pouvoir) que j'ai voulu mettre au jour à travers ces trois parties.

Si la mise au jour de cette logique s'est faite à travers l'observation de la société phounoy, il me semble que le "cas Phounoy" est loin d'être un cas isolé en Asie du sud-est. F. K. Lehman (1967 : 106) proposait ainsi de considérer les Kachin, pour lesquels E. Leach avait montré l'influence du modèle politique et culturel shan, comme un ensemble déterminé avant tout par des relations avec un pouvoir dominant, pouvoir susceptible de changer et de modifier les référents culturels de l'ensemble en question. Les quelques exemples trouvés dans la littérature coloniale, qui nous ont permis d'illustrer à maintes reprises notre propos, laissent penser que d'autres sociétés du nord du Laos ont connu une histoire peut-être comparable à celle des Phounoy : par exemple, les Kasak de la province de Luang Prabang, les

[1] Les politiques de déplacements de populations et la situation des populations déplacées ont fait l'objet de plusieurs études, commandées généralement par des ONG, dont la plus importante est celle dirigée par Y. Goudineau (1997*b*).

Phay situés dans la province de Sayabuli[1], ou les Kuen gardes-frontières de la principauté de Nan – et ce constat semble pouvoir s'élargir au sud du pays[2]. Des études prenant en compte à la fois l'histoire de ces sociétés et leur relation à leurs voisins permettraient sans doute de montrer qu'elles peuvent partager, par delà leur apparente diversité, une caractéristique commune, celle d'être nées et d'avoir évolué dans un rapport étroit avec le pouvoir dominant, selon des modalités qui sont propres à chacune. Et mener à bien une telle étude comparative pourrait permettre de porter un regard nouveau sur l'histoire et les populations des marges de la péninsule indochinoise.

***

En 2005, après trois ans d'absence, je suis retournée à Phongsaly[3]. Des onze villages qui se trouvaient, il y a à peine 10 ans, dans la zone sud du district, il n'en reste plus que trois (Samlang, Poussoum et Thongpi[4]), tous trois appelés à disparaître d'ici un ou deux ans, à moins que les autorités ne déplacent plus tôt encore les dernières familles qui y habitent en bord de route. "J'aime mon village, mais il est trop pauvre, je ne puis y rester", était alors la chanson-tube en phounoy que tous, villageois et citadins, fredonnaient constamment.

Thongpi ne compte plus qu'une vingtaine de familles ; 9 partiront fin 2005. Le village donne tristement l'impression d'une grande aire désolée, où les dernières maisons sont entourées des emplacements laissés vacants par ceux qui sont partis. Les autres se préparent, tant bien que mal, au départ. « Personne ne veut partir – confient les villageois – mais on n'a plus le choix. Si tout le monde quitte le village, il

---

[1] Terme lao qui signifie "sujet non taï" et qui est connu aujourd'hui pour être l'ethnonyme d'une population de langue austroasiatique, localisée dans la province de Sayabury, ainsi que dans la province de Nan, en Thaïlande (où ils sont appelés T'in, autre terme taï signifiant "pays, terroir").

[2] Ainsi, G. Vargas (2000 : 96) y mentionne des groupes brou de langue austroasiatiques bouddhisés et dotés, à l'instar des Phounoy (*cf.* chapitres 2 et 3), de dignitaires appelés "Maîtres de la terre".

[3] Dans le cadre d'une mission de quatre mois effectuée pour l'UQAM (Université du Québec à Montréal) et le CNRS, destinée à évaluer l'évolution des pratiques agricoles et leur impact sur le couvert forestier dans le district de Phongsaly.

[4] Poussoum : 122 familles en 1995 contre 41 en 2005 (dont 6 familles qui ont déjà commencé à construire leur future maison dans le village de Chapou) ; Samlang : 41 familles en 1995 contre 16 familles en 2005 ; Thongpi : 46 familles en 1995 contre 28 en 2005 (dont 9 familles qui vont partir l'an prochain).

faut partir aussi ». Des anciens que j'interrogeais autrefois, il ne restait plus que le vieux Sangfa. Non pas que celui-ci n'ait pas, comme les autres, le désir de partir, mais un différend l'oppose à sa femme : Sangfa souhaite rejoindre cinq de ses enfants installés dans la province de Sayabuli alors que sa femme veut s'installer dans la ville de Phongsaly où vivent sa sœur et deux de ses frères. Comme ils n'arrivent pas, pour le moment, à se mettre d'accord, ils restent à Thongpi.

Aurais-je pu, aujourd'hui, écrire l'histoire des Panya et des Maîtres de la terre ? J'en doute. Les anciens sont maintenant éparpillés aux quatre coins des provinces du Nord Laos, les villages "traditionnels" ont disparu ou sont sur le point de disparaître. Lorsque j'interrogeais à nouveau les Phounoy sur le passé, je ne recevais, comme au tout début de mon arrivée en 1999, aucune réponse. Mais cette fois-ci, ce n'était plus par peur, ou par crainte des espions que l'on ne me répondait pas ; les anciens ayant migré, et le savoir relatif au passé ne s'étant pas transmis, on ignorait les réponses. « Untel savait, mais il a quitté le village », me répondait-on souvent.

Aujourd'hui, le village phounoy de montagne est situé en bord de route (ou de piste), et ses habitants ne pratiquent plus l'essartage. Depuis 2004, les autorités provinciales interdisent en effet aux habitants des villages situés près des axes de communication de défricher la forêt. Ces villageois vivent désormais (ou plutôt, essaient de vivre) de la culture du thé et de l'élevage, suivant en cela les injonctions des autorités du district. Cette tendance devrait s'accroître dans les prochaines années en raison de l'implantation, en janvier 2005, d'une entreprise sino-malaysienne qui réclame des autorités du district et de la province la mise en culture de plus de 1 000 hectares de thé. Le déplacement des trois derniers villages de la zone sud était, en juillet 2005, envisagé à cette fin. Aujourd'hui, les villages phounoy du district de Phongsaly, peuplés par les moins chanceux (ceux qui n'ont pu rejoindre des parents vivant en dehors du district), semblent donc appelés à devenir des villages de cultivateurs de thé.

Une enquête préliminaire menée dans la région (Bouté, 2005) laisse penser que les transformations des systèmes de production des paysans auront des impacts importants, aussi bien sur l'utilisation qui était faite jusque là des ressources forestières que sur la gestion du foncier. En effet, le gouvernement lance brutalement une politique dont il n'a pas les moyens : le passage sans transition d'une agriculture destinée essentiellement à l'autosubsistance – l'essartage – à des productions destinées à un marché, essentiellement chinois, sur lequel il n'a aucun contrôle. La

commercialisation des produits cultivés nécessitant des axes de communication – et ceux-ci étant extrêmement peu développés dans le Nord Laos – la politique actuelle est, on l'a vu, de regrouper des villages aux abords des voies déjà existantes. La pression foncière atteint alors dans ces zones des proportions démesurées. Les surfaces se réduisent drastiquement, tandis qu'en raison du plan d'allocation des terres mené parallèlement, on aboutit parfois à des situations extrêmes. Ainsi, des villages se retrouvent amputés d'une moitié de leurs terres, tandis que d'autres villages, installés hâtivement en bord de route, vivent dans un vide juridique, les terres occupées demeurant officiellement propriété des villages voisins. Dans ce contexte, chasse et cueillette commencent à se raréfier en raison de la très grande pression sur ces ressources, tandis que, sur les sites abandonnés par les villages déplacés, la forêt reprend ses droits ; il s'agit cependant d'une forêt dense, bien différente des friches d'autrefois, et dans laquelle les paysans ne se hasardent plus[1]. Avec tous les aléas que comportent des productions mono-culturales, avec aussi la coupure avec un monde forestier dont les ressources formaient des compléments indispensables à l'alimentation des hommes et des bêtes, on peut se demander si les conditions ne sont pas réunies pour l'émergence d'une paupérisation croissante du monde paysan, dont une partie risque de se transformer en une classe de salariés agricoles, voire de sans-terres, au cours des prochaines années. On se peut également s'interroger sur les effets de ces nouveaux modes et rapports de production sur les structures sociales villageoises, ainsi que sur les phénomènes de migration et de déruralisation, qui s'ensuivront probablement. Dans un contexte de pression foncière importante, ces phénomènes ne toucheront plus seulement les plus riches – ce qui est le cas actuellement – mais des familles sans terres. Quelles seront les modalités de l'insertion de ces dernières en milieu urbain ?

Pour le moment, ceux qui quittent les villages du district de Phongsaly ne sont pas des sans-terres, mais sont encore, on l'a vu, parmi les plus aisés de leur communauté. Au sein de cette catégorie, les moins fortunés s'installent, non en plaines ou dans d'autres provinces, mais dans les petits baraquements de Phonekeo, l'un des neuf villages composant la ville de Phongsaly, qui s'étendent aujourd'hui sur deux kilomètres le long de la route.

---

[1] Des études menées relatives à l'utilisation des ressources forestières ont récemment montré que l'essentiel des produits de chasse-cueillette étaient collectés non dans les vieilles forêts mais dans les friches des essarts (*cf.* Schlemmer, 1999, 2001).

C'est dans l'une de ses maisons que je retrouve Thitpan et sa famille, qui m'hébergeaient autrefois à Thongpi. Thitpan a vendu ses buffles, a fait l'acquisition du terrain pour bâtir sa maison, et a pu acheter, grâce à l'argent que son frère installé en Pologne lui a fait parvenir, un jardin de thé et une rizière, à six kilomètres de là, dans le finage du village de Yapong. La sœur de Thitpan, institutrice dans un district voisin, est venue avec sa fillette vivre avec son frère et ses parents : son mari, drogué aux amphétamines, la battait. Le plus jeune frère les a également rejoint ; maintenant que Thitpan réside "en ville", Khamphan, son beau-frère, n'a plus de raison d'héberger le cadet. Ils sont donc onze dans la nouvelle maison ; cela fait un an qu'ils sont installés à cet emplacement et leur découragement est visible : "on ne pensait pas que ce serait aussi dur ; dans le vieux village, ce dont on avait besoin, on allait le chercher en forêt ; ici, il faut tout acheter". Thitpan se plaint aussi des relations dans le nouveau village : tout le monde vient d'un peu partout, personne n'est parent, et il n'y a aucune solidarité. Chaque famille vit donc repliée sur elle-même. Les voisins sont nombreux à se dénoncer les uns les autres auprès des autorités du village ou du district : untel l'est parce qu'il a chassé un daim, un autre, parce qu'il est allé couper du bois là où ce n'est pas autorisé. A ce manque de cohésion entre les membres de la nouvelle communauté villageoise s'ajoute le fait que, en dehors des relations entretenues avec les proches parents, les liens se distendent sinon se rompent entre les nouveaux émigrés et les habitants de leur ancien village. Les habitants de Thongpi ignorent ainsi superbement Thitpan lorsqu'ils se rendent en ville : « ils m'en veulent parce que j'ai réussi à partir avant eux », m'explique ce dernier.

On assiste ainsi à l'émergence de nouvelles communautés où les liens sociaux sont encore à définir. Mes premières impressions, relatives à ces nouveaux villages péri-urbains, sont qu'il n'existe pas (pas encore ?) de liens entre les différentes maisonnées d'un même ensemble, mais que chaque famille possède un réseau de relations qui est, en raison de l'ampleur des phénomènes migratoires, multipolarisé. La compréhension de ces nouvelles communautés implique donc, à mon sens, de prendre la mesure des échanges et relations nouées avec les membres de leurs composantes, installés dans d'autres localités.

Dans ces nouveaux villages urbains, il n'est pas de "tête du village", pas de "portes", pas de bosquet à un esprit tutélaire, ni même de pagode. Il n'est qu'une seule (petite) pagode pour les neuf villages de Phongsaly (et ses 5 585 habitants), celle du village de Vat Keo, situé dans la partie ancienne de la ville. Lors de certaines fêtes, comme celles du nouvel an lao, la pagode est littéralement envahie par les dignitaires

de la ville et les riches émigrés qui reviennent de Vientiane. Ces derniers entrent alors en compétition, qui pour confectionner la maisonnette (*phasa:t*) la plus somptueuse, qui pour lancer la meilleure fusée, etc. Les habitants des villages les plus récents, ceux peuplés par les migrants provenant des villages phounoy du district, ne se rendent donc plus à la pagode lors des célébrations bouddhiques ; elle est bien trop éloignée et surtout trop petite pour les accueillir. Nombreux sont ceux qui s'emportent contre cette situation et réclament la construction de nouvelles pagodes — autorisation qui leur est refusée depuis des années par les autorités du district, sous le prétexte que nourrir les bonzes et célébrer les fêtes s'avéreraient trop onéreux pour ces migrants fraîchement installés[1]. Dans ce contexte et dans ces villages, les anciens *atja:n vat* semblent connaître un grand succès – « on me sollicite sans cesse pour faire des rites d'expulsion de l'infortune », raconte Thitpan – et les rites effectués par ces derniers semblent devenir les principales pratiques religieuses des nouveaux villageois. La concurrence est cependant importante et de nouvelle techniques semblent voir le jour : « ce qu'ils font ici, à Phongsaly, je n'ai jamais vu cela. Ce ne sont pas des rites lao, ce ne sont pas des rites taï lü non plus ; je ne sais pas ce que c'est ».

Les villages "ruraux" du district semblent donc connaître une évolution de leurs structures religieuses et il est vraisemblable que l'articulation spécifique qui s'était mise en place entre cultes bouddhiques et cultes aux esprits chez les Phounoy, dont nous rendions compte dans la deuxième partie de cette thèse, soit appelée à se transformer. Dans un contexte où de nombreux villages se trouvent déplacés, où d'autres voient leur finage considérablement diminué et les rendements de riz chuter drastiquement à cause des politiques nationales des dernières années, le modèle lao comme source de prospérité est mis en question, et l'idée d'un retour à ce qui est pensé comme étant les "anciennes traditions" commence à prendre forme dans les esprits. Ainsi, dans le gros village de Komen, les habitants racontent qu'ils veulent reprendre les cultes aux esprits : « on avait tout rejeté mais on a actuellement trop de problèmes ; alors, on recommence à rendre culte aux esprits ». Il n'est peut-être pas anodin que, dans ce contexte, ce soit dans les villages qui connaissent les plus importantes mutations que les pagodes sont désertées et les moines absents. Dans le

[1] On retrouve là, curieusement, l'ancienne accusation formulée à l'encontre des cultes aux esprits dans les années 1960. On peut s'interroger sur la spécificité de la politique religieuse menée par les autorités du district de Phongsaly, alors qu'au niveau national, la promulgation du bouddhisme demeure d'une grande importante pour le gouvernement laotien.

village de Panya Si, situé sur une piste carrossable et relativement proche de la ville, je fus frappée par le délabrement du temple et par le petit nombre de villageois venus assister à la cérémonie d'ouverture du carême bouddhique. Mes enquêtes dans ces villages ont été trop brèves pour que ces conclusions puissent être présentement étoffées. On peut néanmoins se demander quelles formes prendront ces "anciennes traditions" et selon quelles modalités elles s'insèreront à leur tour – et modifieront probablement – le système religieux phounoy : que devient, par exemple, l'esprit du riz, lorsque les villageois ne cultivent plus que le thé ? Et plus généralement, que devient un cycle rituel dont on a vu qu'il était organisé tout autour de la culture du riz ? Quelles sont les représentations du territoire lorsque la forêt n'est plus un espace à renégocier à chaque défriche, lorsque le village est entouré de champs fixes ?

Que ce soit au niveau économique, social ou religieux, dans les villages en bord de route ou périurbains, tant à Phongsaly que dans les plaines ou dans les villes voisines, ces phénomènes émergents de restructuration sociale nous offrent donc un vaste champ d'étude pour continuer le présent travail. Comprendre et appréhender ces nouvelles dynamiques, en suivre les évolutions à travers l'espace, nécessite, en effet, une bonne compréhension des communautés d'origine des migrants et des temporalités dans lesquelles elles se sont successivement inscrites, ce que j'espère avoir posé à travers ce travail. Précisons, s'il en était besoin, que l'étude de la mobilité, à mes yeux, n'exclut pas une étude de la structure, en formation, de ces nouvelles communautés, qui sont peut-être appelées à représenter la nouvelle figure de la société laotienne à venir.

On l'aura compris : au terme de ce travail, nous avons le sentiment d'avoir ouvert plus de questions qu'apporté de réponses. Nous espérons seulement que ces interrogations nouvelles paraîtront pertinentes et fondées, au vu de la modeste contribution que nous avons pu apporter à la compréhension de la société Phounoy, et plus généralement aux dynamiques sociales des populations des régions des marges de la péninsule indochinoise.

GLOSSAIRE DES PRINCIPAUX TERMES PHOUNOY ET LAO EMPLOYES

Akha	L	Désignés comme *Iko*, ou *Lao Ko*, par les populations taï – et les Phounoy. Ce groupe de langue tibéto-birmane (regroupé, comme les Phounoy, dans la branche linguistique sud-lolo) est réparti entre le nord de la Thaïlande, du Vietnam et du Laos ainsi qu'au Yunnan. Les Akha compteraient 66 108 représentants au Laos (selon le recensement de 1995), répartis en plusieurs groupes portant des noms spécifiques : Akha Oma, Pouli, etc.
a tu la	P	Ames de la tête.
ayapong	P	Un lignage. Regroupe l'ensemble des personnes qui partagent le même autel aux ancêtres, soit : un homme, ses frères, et leurs épouses respectives, leurs fils et leurs brus et leurs petits-enfants.
aba	P	Suffixe indiquant le genre féminin. Désigne aussi l'élément "femelle" auquel de nombreux rites sont adressés.
among-yato	P	Les doyens des clans et des lignages (*among* : le père ; *ya* : indicatif de personne ; *to* : âgé).
ang	P	Terme générique renvoyant à un groupement important de personnes.
angtchu-angtjeu	P	Unités exogames maximales présentes chez les Phounoy jusque dans les années 1960 ; j'ai traduit ce terme par "clans", ou "patriclans".
apha	P	Suffixe indiquant le genre masculin. Désigne aussi l'élément "mâle" auquel de nombreux rites sont adressés.
Apitchaba	P	L'esprit du riz. *Api* est le terme désignant la grand-mère, paternelle ou maternelle ; *tcha* m'a été parfois traduit comme "manger" ; *ba* m'a parfois été donné comme indicatif de genre (*aba* : la femelle). L'esprit du riz est aussi partout désigné comme étant la "mère du riz et de l'eau" (*hangba-langtang*) et/ou "la tête de l'esprit et du riz" (*dat tu hangba*), ou encore *dat tu hangba*, "tête de l'esprit et du riz".
atja:n vat	L	Dérivé du pāli, *acariya*, ce terme désigne le responsable laïc de la pagode, qui est nécessairement un ancien bonze. Ce personnage conduit bon nombre de cérémonies bouddhiques, voire la totalité lorsqu'il n'y a pas de moines dans une pagode.
pi	L	Aîné.
ayalan	P	Une lignée, c'est-à-dire un homme et ses fils mariés.
ba	P	Terme désignant un groupe. Il est parfois employé pour désigner les clans phounoy (*Tongseu ba*, *Tongcham ba*), mais aussi des groupes ethniques (*Lü ba*, *Ho ba*).
ba:n:	L	Village.
Ba:n Tang:	L	Nom d'un village, situé au nord-ouest de la ville de Phongsaly, et du groupe qui l'habite. Ses habitants parlent une langue phounoy tout en se disant différents,

		d'où leur nom (*tang*, en lao, signifie "différent").
beuka pio lavia	P	"Perdre la face" (*beuka* "visage" ; *pio*, "perdre").
boun bang faï	L	"La fête des fusées". Désigne le lancement des fusées qui a lieu, chez les Phounoy et les Taï Lü, le dernier jour des célébrations du nouvel an.
bioba	P	"Devin". De *bio* : "chercher" (*ba* étant un classificateur relatif aux groupes humains).
bu-ê	P	Avoir de la vertu (il est possible que ce mot ait été construit à partir du terme taï *boun*, "mérite").
boun	L	Terme dérivé du pāli *punna* et signifie mérite, vertu. Désigne tout acte bon qui permet à un bouddhiste de manifester sa dévotion. *Het boun*, "faire des boun", c'est ainsi acquérir des mérites pour la vie future. Ce terme, par extension désigne les cérémonies bouddhiques au cours desquelles se font les offrandes et s'acquièrent les mérites.
Boun Neua	L	Nom qui désigne à la fois un des districts de la province de Phongsaly et le chef-lieu de ce district. Situé au sud-ouest de la province, au nord du district de Boun Taï, cette localité était autrefois un *müang* taï lü.
Boun Taï	L	Nom qui désigne à la fois un des districts de la province de Phongsaly et le chef-lieu de ce district. Situé au sud-ouest de la province, au sud du district de Boun Neua, cette localité était autrefois un *müang* taï lü.
tchitchong	P	"Vieille forêt" ; terme réservé autrefois pour désigner la forêt où les Maîtres de la terre d'un domaine réalisaient un culte pour l'obtention de la fertilité.
tchitchong dat	P	"Esprits de la vieille forêt" ; catégorie qui englobe les mauvais morts enterrés dans les essarts ainsi que les esprits de l'eau, des arbres, etc., situés dans cette forêt.
tchitchong seu	P	"Morts de la vieille forêt" ; désigne les mauvais morts (*seu*) qui sont enterrés dans les essarts.
dat	P	Esprits ; terme phounoy plus ou moins équivalent au lao *phi*.
dat kun ba	P	Celui qui fait des prières et des offrandes aux esprits (*dat kun* : "faire des offrandes aux esprits"). Terme générique désignant les officiants qui entrent dans cette catégorie et sont considérés comme moins puissants que le *maphê*.
dat tu	P	"Tête (*tu*) de l'esprit (*dat*)". Ce terme désigne les "âmes de la tête" des ancêtres résidant dans l'autel principal du doyen du lignage, mais également l'esprit tutélaire du village (autrefois conçu comme étant les chefs fondateurs du village).
day	P	"Chef". On retrouve ce mot dans des termes tels que *chichong day* ("maîtres de la forêt", qui sont des mauvais morts protecteurs du domaine), *angday,* "chef de groupe", *angday a sin,* litt. "le maître des chefs de groupe", expression qui désignait le roi de Luang Prabang.
guba ya	P	"Notre groupe", "notre population". De *guba* – première personne du pluriel – et *ya*, terme indiquant un groupe de filiation (*ayalan*, la lignée, *ayapong*, le lignage).
hi:t khong	L	Tradition.

Hô	L	Ce terme désigne des populations han originaire du Yunnan (sud Chine), parlant le yunnanais, qui se sont implantées à la fin du 19ème siècle essentiellement dans le nord de la province de Phongsaly (à la différence des populations originaires du Yunnan installées dans le nord de la Thaïlande et de la Birmanie à la même époque, et appelées également "hô" par les Taï, ne sont pas musulmans). Par extension, désigne l'ensemble des Chinois.
hong	L	Adjoint d'un chef.
kan sùa sok sùa la:ng	L	Superstitions.
phatjao la pum	P	Cimetière où sont enterrées les statues du Bouddha qui ont cessé d'être "actives" (c'est-à-dire qu'on dit qu'elles ont perdu leurs pouvoirs), et qui sont susceptibles de devenir néfastes pour les villageois.
kee kro	L	Délier le mauvais sort ; l'équivalent phounoy est *kro sani*, mais ce terme est rarement utilisé.
keu tan	P	Désigne les "portes" du village ; il s'agit en fait de simples montants en bois situés aux points cardinaux est et ouest, surmontés de treillis de bambou protecteurs, et qui sont dits empêcher toute intrusion néfaste au sein du village.
kha	L	Souvent traduit par "esclave", ce terme désigne les populations non-taï au sens propre (selon l'acception de taï comme "homme libre") et au sens ethnique (populations montagnardes de langue non taï et tributaires de ces dernières).
Khao Padapdin	L	Littéralement "fête des paquets de riz qui ornent la terre", ce terme désigne une cérémonie bouddhique célébrée chez les Phounoy au 10ème mois (qui correspond au 9ème mois lao), soit en août, lors du 14e jour de la lune décroissante. Cette cérémonie est destinée aux défunts.
Khao Phansa	L	Cérémonie bouddhique qui marque le début de la saison des pluies ainsi que de la période de retraite des moines (qui ne peuvent, à partir de cette période et jusqu'à la fin du carême — trois mois après — ni voyager, ni dormir hors de la pagode). Cette cérémonie est célébrée à la pleine lune du 9ème mois phounoy (qui correspond au 8ème mois lao), soit en juillet.
Khao Salak	L	Cérémonie bouddhique célébrée chez les Phounoy au 11ème mois, soit en septembre, lors du 14e jour de la lune décroissante (chez les Lao, elle est célébrée au 9ème mois lao, soit en août). Ce terme signifie littéralement "Fête du riz tiré au sort", en allusion au fait que, chez les Lao, les laïcs se rendent à la pagode et, sur un plateau, déposent chacun leur nom sur un papier, qui sont ensuite tirés au sort par les moines. Le laïc dont le nom est sorti peut alors présenter ses offrandes. Chez les Phounoy, cette cérémonie est destinée aux défunts, et est célébrée conjointement avec celle de Ok Phansa, la sortie du carême bouddhique.
khaobakaya	P	Terme désignant les autels des ancêtres, principaux ou secondaires, situés dans les maisons.
Khmou'	L	[Khamou, Kmhmu', terme signifiant "les hommes"]. Considérés comme l'une des plus anciennes populations habitant la région qui s'étend du Nord-Ouest du Laos au Nord-Est de la Thaïlande, les Khmou' sont une population de langue austroasiatique, d'environ 500 000 personnes. Dans la province de Phongsaly,

		les villages khmou' sont essentiellement localisés dans le district de Samphanh, au sud du district de Phongsaly.
khong dat	P	"Esprit(s) du village (*khong*)". Ce terme regroupait, dans les villages situés sur la rive droite de la rivière Ou, les mauvais morts et les esprits de la forge. Dans les villages de la rive gauche, ce terme désigne l'esprit du lieu sur lequel s'implante une communauté villageoise.
khong	P	Le village (*ba:n,* L).
khong tu	P	"Tête du village" ; dans les villages phounoy, érigés sur un flanc de montagne, ce terme désigne la partie du village la plus proche de la crête, là où se trouve la pagode ainsi que le bosquet de l'esprit tutélaire du village (*dat tu*).
kong la, la	P	Ames.
kip	L	Monnaie nationale du Laos.
Kong din	L	"Livre de la terre", documents en latanier, établissant les limites de territoires que le roi de Luang Prabang aurait octroyés aux groupes de langue phounoy qu'il chargea de garder les frontières. Ces documents sont écrits sur de fines bandelettes en latanier. Ces "livres" retraçant les limites d'un territoire étaient fréquemment possédés par les royaumes taï ; ils donnaient les limites de ces territoires et racontaient comment celles-ci avaient été fixées à l'époque légendaire.
kong khao ya	P	Oiseau blanc dont on dit qu'il est l'incarnation d'une partie des âmes des défunts. Le même oiseau est dit également être une incarnation de l'esprit du ciel (*motha dat*).
kra bia	P	Littéralement : l"œil de l'aigle" ; treillis de bambou magique destiné à éloigner les esprits.
kueng	L	Province; actuellement, unité administrative intermédiaire entre le district (*müang*) et le pays (*pathet*).
lam	L	Ancien système de contrôle direct des montagnards par des membres de l'aristocratie taï, nommés *pho: lam* (*pho:* : "père", "parrain", "patron" ; *lam* : "licou", "intermédiaire").
Lanna		Principauté taï, localisée au nord de l'actuelle Thaïlande, qui aurait été fondée au 13ème siècle et dont la capitale était la ville de Chieng Maï. Elle fut intégrée progressivement au royaume de Siam à partir de la fin du 19ème siècle, rattachement qui fut définitif en 1939.
lang dat	P	"Esprits de l'eau" ; par extension, désigne les esprits des cours d'eau.
Lao Issan	L	Ou Taï Issan. Désigne les habitants de la région "issan" (au nord-est de la Thaïlande). Cette région est peuplée majoritairement de population de langue lao, et fut rattachée au Siam à la fin du 18ème siècle. Au cours du 19ème siècle, elle fut également peuplée par des populations lao et taï phouan, déportées par les Siamois lors des guerres menées contre le royaume de Vientiane et la principauté de Xieng Khouang.
Lao	L	Population de langue taï, économiquement, politiquement et numériquement

		majoritaire au Laos.
Laopan		Petit groupe de langue phounoy réparti dans deux ou trois villages, localisés dans les montagnes des districts de Boun Taï et de Samphanh.
Laoseng		Petit groupe de langue phounoy dont les villages sont généralement établis aux abords de la rivière Ou.
la pum	P	Cimetière ; littéralement : le lieu (*pum*) des âmes (*la*).
Luang Prabang		Principauté taï, née, au début du 18ème siècle, du morcellement de l'ancien royaume de Lan Xang en trois royaumes (Luang Prabang, Vientiane, Champassak). A la fin du 19ème, le royaume de Luang Prabang est intégré au Laos, protectorat français, comportant les deux anciennes principautés. Il est définitivement dissolu en 1975 lors de la proclamation de la République Démocratique Populaire Lao.
maphê	P	Officiant religieux chargé notamment d'ouvrir les cérémonies agraires avant les années 1960 et qui accomplissait également les rites adressés aux esprits de la maison (*dat tu*). Cette fonction rituelle, héréditaire, a disparu après les purges religieuses menées chez les Phounoy dans les années 1960.
men	P	"Bien".
mi dat	P	"L'esprit de la terre". Est distingué de *mithon dat* (litt. "esprit dans la terre", invoqué avec l'esprit du Ciel dans les essarts, à la forge, dans la forêt du domaine). *Mi dat* renvoie davantage à l'espace du village qu'à une force chtonienne ; c'est pourquoi j'ai choisi de le traduire par "force du lieu".
mithon dat	P	"Esprit de la terre" ; esprit censé résider à l'intérieur de la terre.
mo-ê	L/P	Du lao *mo*, "guérisseur", ce terme désigne, chez les Phounoy, les grands devins.
motha dat	P	Esprit du ciel, parfois conçu comme pouvant prendre la forme d'un oiseau blanc.
Müang	L	Le *müang* est une unité territoriale et politique fondamentale des populations taï que l'on peut traduire par "principauté", "seigneurie", "chefferie", et qui peut désigner à la fois le territoire et son centre (la ville).
Müang Houn	L	*Müang* lao, situé au bord de la rivière Ou (actuel district de Samphanh), qui étendait, jusqu'en 1975, sa domination sur les villages phounoy de la rive gauche.
müang savane	L	"Paradis".
Naga	L	Figures très répandues dans le bouddhisme theravada, les nagas sont conçus sous forme de serpents maîtres des mondes chtoniens, mais qui sont aussi dits résider dans le ciel, d'où ils permettraient l'obtention de la pluie. Dans les histoires relatives à la vie du Bouddha, le Naga protège le Bouddha en l'abritant du déluge que le démon Mara lance afin de tenter de le détruire.
Nam Ou		Rivière Ou. Cours d'eau de taille importante qui prend sa source à l'extrême nord-ouest de la province de Phongsaly et qui conflue avec le Mékong à 20 kilomètres au nord de la ville de Luang Prabang.
nayba:n	L	Chef de village.

nguok	L	Serpents maléfiques, considérés comme les maîtres des forces telluriques, et que l'on dit ennemis du Bouddha.
nong	L	Cadet; terme d'usage relatif signifiant que telle personne n'est pas la première d'une fratrie.
Ok Phansa	L	Ou « Ok Vatsa » (du pāli *vassa*, "pluie"), soit "la sortie des pluies". Cérémonie bouddhique qui marque la fin de la saison des pluies ainsi que de la période de retraite des moines. Cette cérémonie est célébrée à la pleine lune du 12ème mois phounoy (qui correspond au 11ème mois lao), soit en octobre.
Panya	L	Ancien titre de noblesse décerné par le roi de Luang Prabang, généralement à l'occasion de la cérémonie annuelle du Grand Serment lors de laquelle les chefs qui lui étaient subordonnés lui réaffirmaient leur allégeance.
Panya van	L	"Le seigneur des jours". Figurine humaine que les Phounoy déposent, le dernier jour des célébrations du nouvel an, dans un carré à neuf cases. La figurine est censée attirer à elle toutes les infortunes passées des habitants du village. Cette figurine est également présente chez d'autres populations taï bouddhistes.
phasa:t	L	Du pāli, *prasada* "offrande, faveur faite à une divinité" et qui, (par extension ?) désigne un stupa (*that*), reproduisant le cosmos et assimilé au mont Méru. Chez les Lao, le *phasa:t* est une construction en forme de petit temple qui est utilisé pour présenter les offrandes aux moines. Chez les Phounoy, les *phasa:t* sont des maisonnettes dans lesquelles sont déposées les offrandes aux défunts.
Phay	L	Le terme de *phay* (ou *phray*) renvoyait à une fraction de la population qui avait le statut d'hommes libres, tout en n'étant pas exempte de certains travaux pour les chefs de *müang* ou pour leur « père de *lam* ». Ce terme a pu être pris pour l'endonyme des populations qui avaient ce statut.
phi	L	"Esprit". Terme qui, chez les populations taï, peut aussi bien désigner des puissances maléfiques (*phi pop*, etc.), que des divinités tutélaires (*phi müang*, *phi ban*) et les mânes des ancêtres (*phi pho:*, *phi mê:*).
phi müang	L	Esprit tutélaire du *müang*.
phi pop	L	Le *phi pop* n'est pas à proprement parler un esprit, mais un individu qui a des pouvoirs de sorcellerie lui permettant de prendre le contrôle d'autres personnes, de rendre les animaux malades, etc.
Phongkou		Petit groupe de langue phounoy, localisé dans trois villages de la province de Phongsaly.
Phongsaly		Nom qui désigne une province du Nord Laos, l'un des districts de cette province, ainsi que la ville chef-lieu de la province.
Phongsek		Nom que se donnent les habitants du village du même nom, situé dans le district de Phongsaly. Le terme de Phongsek est d'origine taï, composé du mot taï, "Phong", qui désigne les villages de taille importante peuplés par des populations non-taï. Les Phongsek disent que le "sek" accolé au "Phong" serait l'onomatopée du cri d'un éléphant royal égaré dans la région ; il faut cependant noter que *sek* serait aussi un terme taï désignant les captifs de guerre.

Phoumon		Petit groupe de langue phounoy, dont les membres sont localisés dans deux villages, situés dans le district de Samphanh, à quelques heures de marche des villages phounoy les plus au sud du district de Phongsaly.
Phya	L	Ancien titre de noblesse décerné par le roi de Luang Prabang, généralement à l'occasion de la cérémonie annuelle du Grand Serment lors de laquelle les chefs qui lui étaient subordonnés lui réaffirmaient leur allégeance. Titre dénotant un statut légèrement inférieur à celui de Panya.
Pimay	L	"Nouvelle année". Le Boun Pimay est ainsi le terme par lequel on désigne les célébrations du nouvel an, réalisées au 6e mois phounoy (5e mois lao). Contrairement aux autres cérémonies bouddhiques, dont la date est fixée par le calendrier lunaire, la date des célébrations du nouvel an est fixée d'après le calendrier solaire et tombe toujours le 15 avril (ou le 16 lorsque l'année comporte deux jours intermédiaires ou *mù: nao*).
sa:sana:	L	Du pāli *sāsana*, ce terme signifie "religion". Lui est toujours accolé un deuxième terme qui précise la nature de la religion en question : *sa:sana: phut,* la religion du Bouddha ; *sa:sana: phi,* la religion des esprits ; *sa:sana: Yésu* : le christianisme, etc.
Samphanh		L'un des sept districts composant la province de Phongsaly, situé au sud du district de Phongsaly.
sam pum dat	P	Esprits de la forge ; littéralement, "esprit (*dat*) du lieu (*pum*) du fer (*sam*)".
Sangha		La communauté monastique (*pha sang*, L).
sen	L	Titre taï que portaient généralement les chefs de village.
siao	L	Ami fidéjuré.
Sipsong Chaû Taï	L	Principauté taï située entre la frontière nord-est de l'actuel Laos et la Rivière Noire (au nord-ouest du Vietnam), peuplée par un ensemble de populations taï non-bouddhistes (Taï blancs, Taï noirs, Taïs rouges) dont l'unité politique aurait éclaté au 15ème siècle et qui aurait ainsi été divisée en plusieurs petites principautés rivales.
Sipsong Panna	L	Principauté taï lü située aux marches du Yunnan qui aurait été fondée vers le 12ème siècle et dans laquelle le bouddhisme theravada se serait propagé dès le 15ème siècle.
soma	L	Cérémonie lors de laquelle on rend hommage à un individu en lui présentant ses excuses, et lors de laquelle cet individu apporte en retour des vœux de prospérité. Chez les Phounoy, comme chez les Lao, cette cérémonie de demande de pardon et de souhaits demandés par les jeunes aux anciens est faite également à l'occasion des célébrations du nouvel an, mais elle peut être également réalisée lors des mariages.
su khuan	L	Rite d'"invitation aux âmes". Le rite *su khuan* est effectué à différents moments de la vie des individus, soit pour raffermir leur santé lors d'étapes importantes du cycle de la vie, soit en cas de maladies ou de faiblesses.
Taï		Le terme taï (à distinguer du terme "thaï" qui désigne les Taï de la plaine centrale en Thaïlande, aussi connus sous le nom de Siamois) désigne un statut, celui d'homme libre, et un ensemble ethnolinguistique (taï kadaï) réparti entre le sud

		de la Chine et différents pays de la Péninsule indochinoise. Ce terme rentre dans la composition de nombreux endonyme : Taï Lü (les Taï de la principauté des Sipsong Panna), Taï Phouan (les Taï de l'ancien royaume de Xieng Khouang), Taï Dam, Taï Deng et Taï Khao (Taï issus de différentes principautés des Sip Song Chaû Taï, nord Vietnam), etc.
tasseng	L	Circonscriptions administrative et territoriale taï inférieures au *müang* et comprenant généralement plusieurs villages.
Tao	L	Ancien titre honorifique taï attribué à des personnes subalternes aux Panya et aux Phya.
Tchaho		Nom que se donnent les habitants du village du même nom, situé dans le district de Boun Taï, qui parlent une langue phounoy, tout en se disant être différents de ces derniers. Egalement appelés *Nangnê*, leurs voisins lü affirment que les habitants de ce village seraient le résidu d'une population autrefois plus nombreuse qui aurait toujours vécu dans les plaines de Boun Neua et Boun Taï.
tham	L	Du pāli, *dhamma* ("la Doctrine"). Ecriture dérivant de l'écriture de Pégou (Birmanie), elle-même dérivée d'une écriture de l'Inde, qui est utilisée au Laos pour écrire les textes religieux bouddhiques.
than men	P	Une personne vertueuse ; terme possiblement composé d'un mot lao *than*, titre pour désigner respectueusement un individu de sexe masculin, et de *men*, "bien".
that	L	Du pāli *dathu ;* stupa.
thevada	L	Du pāli, *devata* ; le terme *thevada* ne désigne pas, chez les Phounoy, une ou plusieurs entités précises, mais des esprits dont la nature est bénéfique et qui reçoivent généralement un culte périodique
tjao müang	L	Le chef du *müang ;* terme qui désignait autrefois le seigneur d'une principauté et qui aujourd'hui désigne le chef de district.
tjaotjam	L	"Maître du culte", responsable du culte aux esprits tutélaires du village.
tjaothidin	L	"Maître de la terre". Dignitaires phounoy auxquels le roi de Luang Prabang remit des documents entérinant les limites d'un territoire dont ils avaient la charge. Pour les Phounoy, les "Maîtres de la terre" sont également chargés de certains rituels impliquant une refonte symbolique des limites du territoire.
tjum seu	P	Les morts de mauvaise mort. Littéralement "les morts" (*seu*) "crus" *(tjum*).
tùa	L	Terme désignant les novices, soit les individus mâles âgés de moins de 20 ans au moment de leur entrée à la pagode.
to agnu	L	"Réunir les âges" d'une ou plusieurs personnes. Le rituel est aussi appelé *sip* (ou *sut*, *sup*) *say ta:*, que certains m'ont traduit comme "insuffler la vision".
tuba		"Grand moine" ; terme composé d'un mot taï lü (*tu*) signifiant "le moine" et d'un mot phounoy (*ba*) signifiant"grand" ; est parfois remplacé par le terme lao, *cuba*.
tukong la ku ni	P	"Faire revenir les âmes de la tête" ; rituel de rappel des âmes d'un individu réaliser en vue de sa guérison.

tupi	L	Jeunes moines.
tum ba	P	"Le grand (*ba*) tambour (*tum*)" ; désigne le tambour de la pagode situé dans la "maison du grand tambour" (*tum ba tjang*).
tum ba dgien-gé	P	"Danse du tambour". Cette danse est réalisée par les anciens à l'occasion des célébrations du nouvel an chez les Phounoy. Munis de bâtons, les anciens frappent avec vigueur le tambour de la pagode tout en dansant, afin de faire fuir les esprits chtoniens.
van sin	L	8e et 15e jours des lunes croissante et décroissante ; jours qui prennent une importance particulière chez les populations bouddhistes et qui sont généralement chômés.
vat tjang	P	"La maison de la pagode", soit la maison où logent les moines.
vat	L	La pagode.
ya	P	Terme se référant à la filiation ; on le retrouve dans des termes comme *ayalan* (la lignée), *ayapong* (le lignage), ou *dat ya kolo* (esprits des ancêtres du *maphê*).
yama yato	P	Littéralement : "les anciens-vieillards" ; désigne par extension les membres de l'assemblée des anciens.
yum	P	La maison (selon les villages, se dit aussi *tjang*).
yum dat	P	"Les esprits de la maison", soit l'ensemble des ancêtres résidant dans les autels secondaires des membres d'un lignage.
yum sin	P	Le chef de maisonnée.
yum tu	P	La "tête de la maison", c'est-à-dire l'espace situé du côté des chambres, à l'opposé de la porte d'entrée de la maison.

BIBLIOGRAPHIE

ABADIE, Maurice, 1924, *Les races du Haut-Tonkin de Phong-Tho à Long-Son,* Paris : Ancienne Maison Challemel, 194 p.

ABERCROMBIE, Thomas, 1990, « Ethnogenèse et domination coloniale », *Journal de la Société des Américanistes*, LXXVI, pp. 95-104.

ALEXANDRE, Jean-Louis et EBERHARDT, Nicolas, 1998, *Des systèmes agraires de la rive gauche de la Nam Ou*, Vannes : Comité de Coopération pour le Laos, 331 p.

ALTING VON GEUSAU, Leo, 2000, « Akha Internal History: Marginalization and the Ethnic Alliance System », *Civility and Savagery*, A. Turton (éd.), Richmond : Curzon Press, pp. 122-158.

ARCHAIMBAULT, Charles, 1961, « L'histoire de Campasak », *Journal Asiatique*, t. CCXLIX, n°4, pp. 519-577.

ARCHAIMBAULT, Charles, 1968, « Les rites pour l'obtention de la pluie à Luong P'rabang », *Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises*, t. XLIII, n°3, pp. 1-17.

ARCHAIMBAULT, Charles, 1971, *La cérémonie du Nouvel An à Basak (Sud Laos)*, précédé de « The New Year Ceremony at Basak (South Laos) » New York, Ithaca : Cornell University, Department of Asian Studies, South East Asia Program, Data paper 78, XIV, 137 p.

ARCHAIMBAULT, Charles, [1956] 1973*a*, « Une cérémonie en l'honneur des Génies de la Mine de Sel de Ban Bo (Contribution à l'étude du jeu de Ti-K'i) », *Structures religieuses lao (rites et mythes),* Vientiane : Vithagna, pp. 1-12.

ARCHAIMBAULT, Charles, [1966] 1973*b*, « La fête du T'at à Luong P'rabang », *Structures religieuses lao (rites et mythes),* Vientiane : Vithagna, pp. 20-62.

ARCHAIMBAULT, Charles, 1973*c*, « Contribution à l'étude du rituel funéraire lao », *Structures religieuses lao (rites et mythes),* Vientiane : Vithagna, pp. 155-218

ARCHAIMBAULT, Charles, [1959] 1973*d* « Les rites agraires dans le Moyen-Laos », *Structures religieuses lao (rites et mythes),* Vientiane : Vithagna, pp. 219-242.

ARCHAIMBAULT, Charles, 1980, *Contribution à l'étude d'un cycle de légendes lao*, Paris : Ecole Française d'Extrême-Orient, 440 p.

ARCHAIMBAULT, Charles, 1991, *Le sacrifice du buffle à S'ieng Khwang*, Paris : Ecole Française d'Extrême-Orient, 244 p.

AUGE, Marc, 1975, *Les domaines de la parenté. Filiation, alliance, résidence*, Paris : Maspero, 139 p.

AYME Georges, 1930, *Monographie du Ve territoire militaire*, Hanoi : Imprimerie d'Extrême-Orient, 178 p.

BALANDIER, Georges, 1974, *Anthropo-logiques*, Paris : PUF, 278 p.

BARBER, Martin, 1974 *a*, « An Urban Village in Vientiane », *Sangkhom Khady San*, Colloque des chercheurs en Sciences Humaines à Luang Prabang, Barber M. et Doré A.

(éd.), Vientiane : Vithagna, pp. 19-24.

BARBER, Martin, 1974 *b*, « 'Urbanisation' and religion in Laos - a comparative study », *Sangkhom Khady San*, Colloque des chercheurs en Sciences Humaines à Luang Prabang, Barber M. et Doré A. (éd.), Vientiane : Vittagna, pp. 45-58.

BARRY L. S., BONTE P., D'ONOFRIO Salvadore, GOVOROFF N., JAMARD J.-L., MATHIEU N.-C., PORQUERES I GENE E., WILGAUW J., ZEMPLENI A., ZONABEND F., « Glossaire de la parenté », *L'Homme*, n°154-155, avril-sept. 2000, pp. 721-732.

BAUDRAN, Emmanuel, 1990, *Etudes du système agraire du nord du district de Phongsaly*, Vientiane : Comité de Coopération pour le Laos, 118 p.

BERNATZIK, Hugo Adolf, 1970, *Akha and Miao. Problems of Applied Ethnography in Further India*, New Haven : Human Relations Area files, 772 p.

BEAUDOUIN, Patrick, 1991, *Une monographie du Bisu*, Thèse de Sciences du Langage, Université de Nice, tome 1 (173 p.), tome 2 (177 p.).

BERNARD, Auguste, 1990, « Les gisements miniers au Laos », *Péninsule*, n°20, pp. 3-98.

BIZOT, François, 1998*a*, « Bouddhisme, Asie du Sud-Est », *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, J. Servier (éd.), Paris : PUF, pp. 221-231.

BIZOT, François, 1998*b*, « Postface », *Le bouddhisme au village*, G. Condominas, Cahiers de France, Vientiane, pp. 21-24.

BIZOT, François et LAGIRARDE, François, 1996, *La pureté par les mots*, Bangkok : Ecole Française d'Extrême-Orient, 275 p.

BIZOT, François, 1993, *Le bouddhisme des Thaïs*, Bangkok : Ecole Française d'Extrême-Orient, éd. des Cahiers de France, 114 p.

BLOCH, Marc, [1941] 1964, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris : Armand Colin, Cahiers des Annales n°3, 110 p.

BLOCH, Marc, [1931] 1961, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, Paris : Armand Colin, Tome 1, 261 p.

BONNAFOUX, Jean-Pierre, 1987, « La Corse, les Corses, l'Etat », *Peuples méditerranéens*, numéro spécial « Corse. L'île paradoxe », n°38-39, pp. 253-268.

BOUCHERY, Pascal, 1988, « Les systèmes politiques naga », *Journal Asiatique*, n° 3-4, tome CCLXXVI, pp. 285-333.

BOUCHERY, Pascal, 1995, *Les Hani: Introduction d'une population tibéto-birmane du Yunnan en relation avec la Chine*, thèse de 3eme cycle, Paris, Université Paris-X Nanterre, Département d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, 3 tomes, 718 p.

BOUCHERY, Pascal, 1996, « La relation société-nature chez les Hani de Chine », *Diogène*, n°174, pp. 85-99.

BOUCHERY, Pascal, 1997, « Un modèle de société égalitaire : les Hani de Chine », *Péninsule*, 35 (2), pp. 71-94.

BOUJU, Jacky, 1995, « Fondation et territorialité. Instauration et contrôle rituel des

frontières (Dogon Karambé, Mali) », in *La construction religieuse du territoire*, Vincent, Dory et Verdier (éd.), Paris : L'Harmattan, pp. 352-365.

BOUN SOUK, Thao, 1966, « Notre calendrier », inédit, recueil d'article publiés dans *Lao-Presse*, de mars à avril 1966, 29 p.

Bounthavy SISOUPHANTHONG, & TAILLARD, Christian, 2000, *Atlas of Laos, The Spatial Structures of Economic and Social Development of the Lao People's Democratic Republic*, Chiang Mai : Silkworm Books, 160 p.

BOUTÉ, Vanina, 1998, *Identités en formation dans un village de l'Altiplano bolivien,* mémoire de Maîtrise en ethnologie, Université Paris-X, Nanterre, 146 p.

BOUTÉ, Vanina, 1999, *Conflits et traditions dans l'Altiplano bolivien*, mémoire de DEA, Université Paris-X, Nanterre, 36 p.

BOUTÉ, Vanina, 2001, *Socio-Economic Survey on the Subject of some Socio-Economic Data and a Picking up of Images of the Project Activities by the Actors of Development*, document inédit, Phongsaly, Lao PDR-European Co-operation, 98 p.

BOUTÉ, Vanina, 2004, « La tradition disputée : enjeux identitaires dans une communauté des Andes boliviennes », *Journal de la Société des Américanistes*, 89 (2), pp. 125-148.

BOUTÉ, Vanina, 2005, *De la fin de l'essartage aux cultures de marché : le devenir de la zone phounoy. Province de Phongsaly, Lao P.D.R.,* document inédit, UQAM/CNRS, 121 p.

BOUTIN, Antoine, 1937, « Monographie de la province des Houa-Phan », *Bulletin des Amis du Laos*, n°1, pp. 69-119.

BOUTIN, Antoine, 1938, « Croyances et superstitions chez les Thays Rouges », *Bulletin des Amis du Laos*, vol.II, n°2, pp. 65-79.

BRAC DE LA PERRIERE, Bénédicte, 2001, « Malemort et "bonne mort" en Birmanie (Myanmar) », *De la malemort en quelques pays d'Asie*, B. Baptandier (éd.), Paris : Khartala, pp. 235-258.

BRAC DE LA PERRIERE, Bénédicte, 2000, « Chamanisme et bouddhismes en Asie », *La politique des Esprits*, Nanterre : Société d'ethnologie, pp. 17-24.

BRAC DE LA PERRIERE, Bénédicte, 1996, « Les *naq* Birmans entre autochtonie et souveraineté », *Diogène*, n°174, pp. 40-52.

BRADLEY, David, 1977*, Phunoi or Côông, Paper in South-East Asian Linguistics*, Canberra : Canberra, Pacific Linguistics, n°5, pp. 67-98.

BRADLEY, David, 1978, « Identity, dialect and soun change in mBisu and ʔugong », *Working Papers in Linguistics*, 4, University of Melbourne, pp. 37-46.

BRADLEY, David, 1983, « Identity : The persistence of Minority Groups », *Highlanders of Thailand,* J. McKinnon et Wanat Bhruksasri (éd.), Singapore : Oxford University Press, pp. 46-55.

CHAMBERLAIN, James et al., 1995, *Indigenous Peoples Profile. Lao People's Democratic Republic*, document pour la Banque Mondiale, non publié, Vientiane, Parties 1 et 2, 84 p. + fiches.

CHARPENTIER, Sophie & CLEMENT, Pierre, 1978, Elements comparatifs sur les habitations des ethnies de langue thaï, Paris : CERA-Cédrasémi, 259 p.

CHAVANNES, Edouard, 1910, *Le T'ai Chan. Essai de monographie d'un culte chinois*, Paris : Ernest Leroux, 591 p.

CHAZEE, Laurent, 1990, *La province de Phongsaly. Monographie provinciale et étude de villages*, Vientiane : PNUD.

CHAZEE, Laurent, 1995, *Atlas des ethnies et des sous-ethnies du Laos*, Bangkok : compte d'auteur, 220 p.

CHAZEE, Laurent, 1998, *Evolution des systèmes de production ruraux en République Démocratique populaire du Laos. 1975-1995*, Paris : L'Harmattan, coll. « Recherches Asiatiques », 429 p.

CHEYROU-LAGREZE, Henri, 1921, *Esquisses laotiennes*, Rochefort : imprimerie Norbertine, 84 p.

CLIFFORD, James, 1988, *The Predicament of Culture: twentieth-century ethnography, literature and art*, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 381 p.

COEDES, Georges, [1949] 1964, *Les Etats hindouisés de l'Indochine et d'Indonésie*, Paris : Ed. De Boccard, 494 p.

COHEN, Paul T., 1999, « Lue ethnicity in National Context: a Comparative Study of Tai Lue Communities in Thailand and Laos », *Journal of the Siam Society*, vol. 86, Parts 1& 2, pp. 49-61.

CONDOMINAS, Georges, 1960, « The Mnong Gar of Central Vietnam », *Social Structure in Southeast Asia*, G.P. Murdock (éd.), Chicago, pp. 15-23.

CONDOMINAS, Georges, 1975, « *Phiban* Cults in Rural Laos », *Change and Persistence in Thai Society*, W. Skinner & T. Kirsch (éd.), Ithaca and London : Cornell University Press, pp. 252-273.

CONDOMINAS, Georges, 1980 *a*, « Notes sur l'histoire Lawa », *L'espace social. A propos de l'Asie du Sud Est*, Paris : Flammarion, pp. 240-258.

CONDOMINAS, Georges, 1980 *b*, « Essai sur l'évolution des systèmes politiques thaïs », *L'espace social. A propos de l'Asie du Sud Est*, Paris : Flammarion, pp. 259-316.

CONDOMINAS, Georges, 1980 *c*, « Introduction », *L'espace social. A propos de l'Asie du Sud Est*, Paris : Flammarion, pp. 11-94.

CONDOMINAS, Georges, 1980 *d*, « L'exemple Mnong Gar », *L'espace social. A propos de l'Asie du Sud Est*, Paris : Flammarion, pp. 411-430.

CONDOMINAS, Georges, 1983, « Aspects écologiques d'un espace social restreint en Asie du Sud-Est. Les Mnong Gar et leur environnement », *Etudes Rurales*, n° 89-90-91, pp. 11-76.

CONDOMINAS, Georges, [1968] 1998, *Le bouddhisme au village*, Vientiane : Editions des Cahiers de France, 230 p. [« Notes sur le bouddhisme populaire en milieu rural lao », *Archives de Sociologie des Religions*, n°25, pp. 81-110, n°26, pp. 111-150].

COPET-ROUGIER, Elizabeth, 2002, « Clan », *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*,

Bonte P., Izard M. (éd.), Paris : Presses Universitaires de France, pp. 152-153.

DAVID-LENTHALL, Mariette, 1956, « Histoire de Nân Manora (conte phu-noi) », *France-Asie*, n°116, pp. 568-571.

DEUVE, Jean, 1984, *Le royaume du Laos 1949-1965 (Histoire évènementielle de l'indépendance à la guerre américaine)*, Paris : Ecole Française d'Extrême Orient, 387 p.

DEUVE, Jean, 1992, *Le Laos 1945-1949. Contribution à l'étude du mouvement Lao-Issala*, Montpellier : Université Paul-Valery, 385 p.

DEYDIER, Henri, 1954, *Lokapala*, Paris : Plon, 223 p.

DONOHUE, John J., 1984, « Ideology and Economy in Upland Southeast Asia : A Reappraisal of *Political Systems of Highland Burma* », *Ethnos*, vol. 49, n°1-2, pp. 62-79.

DORE, Amphay, 1973, « Notes sur les rites à l'autel de Lak man », ASEMI, *Chamanisme et possession en Asie du Sud-Est*, vol. 4, n°1, pp. 111-132.

DORE, Amphay, 1981, « La chemise divinatoire Kassak », *Péninsule*, 2, pp. 185-243.

DORE, Amphay, 1987, *Aux sources de la civilisation lao. Contribution ethno-historique à la connaissance de la culture louang-prabanaise*, Doctorat d'Etat es-Lettres et Sciences humaines, 984 p.

DORE, Amphay, 1998, « L'esclavage au Laos (XIII-XX siècles) », *Formes extrêmes de dépendance. Contributions à l'étude de l'esclavage en Asie du Sud-Est*, G. Condominas (éd.), Paris : EHESS, pp. 483-498.

DOZE, Martial, 1955, « Romancero Kha », *Tropiques*, n°379, pp. 33-40.

DU, Shanshan, 1996, « Cosmic and Social Exchanges : Blessing among the Lahu of Southwest China and the Feast of Merit Complex in Highland Southeast Asia », *Merit and Blessing in Mainland Southeast Asia in Comparative Perspective*, C. A. Kammerer and N. Tannenbaun (éd.) New Haven : Yale University, Southeast Asia Studies, pp. 52-78.

DUANGHOM, Srinuan, 1976, *An Mpi Dictionay*, Bangkok : Woranoot Pantupong.

DUCOURTIEUX, Olivier, LAFFORT, Jean-Richard, SACKLOKHAM Silinthone, 2004, « La réforme foncière au Laos : une politique hasardeuse pour les paysans », *Tiers-Monde*, t. XLV, n°177, pp. 207-229.

DUCOURTIEUX, Olivier, 2004*, Les mouvements de population dans le district de Phongsaly*, Document de Travail pour le Projet de Développement du District de Phongsaly, inédit, 15 p.

DUCOURTIEUX Olivier, 2005, « Is the Diversity of Shifting Cultivation Held in High Enough Esteem? », *Moussons*, à paraître.

DURRENBERGER, Paul E., 1989, *Lisu Religion*, DeKalb : Northern Illinois University, Center for Southeast Asian Studies, Monograph Series on Southeast Asia, n°13, 44 p.

DUSSAULT, Ct., 1924, *Les populations du Tonkin occidental et du Haut-Laos*, Hanoï : Cahiers de la Société de Géographie de Hanoï, 47 p.

EVANS, Grant 1998, *The politics of ritual and remembrance, Laos since 1975*, Chiang Mai : Silkworm Books, 216 p.

EVANS, Grant, 2000, « Tai-Ization: Ethnic Change in Northern Indo-China », *Civility and Savagery*, A. Turton (éd.), Richmond : Curzon Press, pp. 263-289.

EVANS, Grant, 2003, « Le Laos et les Hmong », *Lettre de l'AFRASE*, n°60, pp. 5-6.

EVANS, Grant, HUTTON Christopher, KUAH Khun Eng, (éd.), 2000, *Where China meets Southeast Asia. Social and Cultural Change in the Border Region*, Bangkok: White Lotus, 346 p.

EVRARD, Olivier, 1998*a*, *Etude socio-économique du district de Phongsaly*, Projet de Développement du District de Phongsaly, non publié, 35 p.

EVRARD, Olivier, 1998*b*, « L'intégration politique et culturelle des ethnies minoritaires au nord-Laos : l'exemple des Phou Noï », *Péninsule* 37, pp. 23-42.

EVRARD, Olivier, 2001, *Emergence de la question foncière et relations interethniques au Nord Laos*, Thèse de 3eme cycle, Paris, Université Paris I Sorbonne, U.F.R. Sciences Sociales, 471 p.

FERLUS, Michel, 1971, *Notes ethnographiques sur les Phou Noï*, document inédit, 11 p.

FERLUS, Michel, 1975, « Le Phou Noy: Phonologie et morphologie », *ASEMI*, VI, 1, pp. 115-129.

FERLUS, Michel, 1977*a*, « Une histoire Phou Noy : la guerre des Ho et des Phou Noy », *Littérature Orale, Asie*, 1. SELAF, M. Coyaud (éd.), Paris, pp. 32-35.

FERLUS, Michel, 1977*b*, « Les pronoms personnels en Phou Noy », *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, t.LXXII, pp. 305-311.

FERLUS, Michel, 1980, « Le verbe en Phounoy », *Cahiers de Linguistique d'Asie Orientale*, n°8, pp. 113-133.

FINOT, Louis, 1917, « Recherches sur la littérature laotienne », *BEFEO*, t. XVII, n°5, pp. 1-221.

FRIEDMAN, Jonathan, 1975, « Dynamiques et transformations du système tribal. L'exemple des Katchin, *L'Homme*, janv-mars, XV(I), pp. 63-98.

FOREST, Alain, 1992, *Le culte des génies protecteurs au Cambodge*, Paris : L'Harmattan, 254 p.

FORMOSO, Bernard, 1992, « Le bun pha We:t des Lao du nord-est de la Thaïlande », *BEFEO*, 79/2, pp. 233-259.

FORMOSO, Bernard, 2000, « Le bouddhisme en trompe-l'oeil des Lahu Shi du Yunnan », *Journal Asiatique*, 288.1, pp. 205-238.

FORMOSO, Bernard, 2001, « Corps étrangers. Tourisme et prostitution en Thaïlande », *Anthropologie et Sociétés*, numéro spécial « Tourisme et sociétés locales en Asie Orientale », vol. 25, n°2, pp. 55-70.

FOROPON J., 1927, « La province des Hua-Phan (Laos) », *Extrême-Asie*, n° 14, pp. 93-106.

FOX, Robin, (1967), 1975, *Anthropologie de la parenté. Une analyse de la consanguinité et de l'alliance*, Paris : Gallimard, 268 p.

GABORIEAU, Marc, 1982, « Les fêtes, le temps et l'espace : structure du calendrier hindou dans sa version indo-népalaise », *L'Homme*, XXII (3), pp. 11-29.

GAGNEUX, Pierre-Marie, 1973, *Elements d'astronomie et d'astrologie laotienne*, EPHE, thèse de 3ème cycle.

GAY, Bernard, 1989, « La frontière vietnamo-lao de 1893 à nos jours », *Les Frontières du Vietnam*, P.-B. Lafont (dir.), Paris, L'Harmattan, pp. 204-232.

GAY, Bernard, 1991, « Le culte des Devata Luang: Pu Nyoeu et Nya Nyoeu, grands génies tutélaires de Luang Prabang », *Cultes Populaires et Sociétés Asiatiques*, A. Forest, Y. Ishizawa, L. Vandermeersch (éd.)., Paris : l'Harmattan, pp. 157-168.

GAY, Bernard, 1995, « Notes sur le Laos sous le protectorat français (de 1883 à 1940) », *Notes sur la culture et la religion en péninsule indochinoise*, Nguyên Thê Anh et Alain Forest (éd.), Paris : L'Harmattan, pp. 227-241.

GELLNER, David N., 1990, « Introduction: What is the Anthropology of Buddhism about? », *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 21/2, pp. 95-112.

GOODMAN, Jim, 1997, *The Akha: guardians of the forest*, Bangkok : Amarin Public Company, 262 p.

GOODY, Jack, 1990, « Marc Bloch and Social Anthropology », *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée des sciences sociales*, P. Atsma et A. Burguière (éd.), Paris : EHESS, pp. 317-322.

GOSSELIN, ct., 1900, *Le Laos et le Protectorat Français*, Paris : Perrin et Cie, 344 p.

GOUDINEAU, Yves, 1997*a*, « Des survivants aux survivances. Quelle ethnographie en zone démilitarisée? », *Anthropologues en dangers*, Agier M. (éd.), Paris : Jean-Michel Place, pp. 51-62.

GOUDINEAU, Yves, (éd.), 1997*b*, *Resettlement and Social Characteristics of New Villages in the Lao PDR*, Vientiane : PNUD/UNESCO, vol. 1, 186 p.; vol. 2. 210 p.

GOUDINEAU, Yves, 2000, « Ethnicité et déterritorialisation dans la péninsule indochinoise : considérations à partir du Laos », *Autrepart, «* Logiques identitaires, logiques territoriales *»*, n°14, pp. 17-31.

GOUDINEAU, Yves, 2001, « Le médium de Champassak », *Aséanie*, n°8, pp. 133-163.

GOUDINEAU, Yves (éd.), 2003, *Laos and Ethnic Minority Cultures: Promoting Heritage*, Paris: UNESCO, 311 p.

GOUDINEAU, Yves et VIENNE, Bernard, 2001, « L'Etat et les minorités ethniques. La place des "populations montagnardes" (chao khao) dans l'espace national », *Thaïlande Contemporaine*, Stéphane Dovert (éd.), Paris : L'Harmattan-IRASEC, coll. Monographies nationales, pp. 143-174.

GRANET, Marcel, 1988 (1929), *La civilisation chinoise*, Paris : Albin Michel, 503 p.

GROS, Stephane, 1997, « Centralisation et integration du sytème égalitaire Drung sous l'influence des pouvoirs voisins », *Péninsule*, 35 (2), pp. 95-116.

GUILLEMET, E. et O'KELLY, K., 1916-1917, « En colonne dans le Haut-Laos », *Revue Indochinoise*, 1916 : 9/10 (pp. 169-228), 11-12 (329-405); 1917 : 1/2 (9-86), 3/4 (187-276).

GUNN, Geoffrey C, 1982, « Theravadins and Commissars: the State and National Identity in Laos », *Contemporary Laos*, Stuart-Fox M. (éd.), Londres : University of Queensland

Press, pp. 76-100.

HALPERN, Joel M., 1964*a*, *Economy and Society of Laos*: a brief survey, Yale : Yale University Press, Southeast Asia Studies, Monographs series 5, 180 p.

HALPERN, Joel M., 1964*b*, *Government, Politics and Social Structure in Laos. A Study of Tradition and Innovation*, Yale : Southeast Asia Studies, Monography serie 4, 184 p.

HAMAYON, Roberte, 1987, « Tracteur et hypoténuse. Quelques tours de la pensée symbolique dans les sociétés mongoles », *De la voûte céleste au terroir, du jardin au foyer*, *mosaïque sociographique : textes offerts à Lucien Bernot*, B. Koechlin, F. Sigaut, J. M.C. Thomas (éds.), Paris : EHESS, pp. 689-696.

HARVARD-DUCLOS, Bernard, 1959, *Etude socio-économique de la province de Phongsaly*, document inédit, 19 p.

HASEGAWA, Kiyoshi, 1999, « Buddhism and Spirit Cults amont the Tai Lüü in Yunnan », *Tai Culture*, vol. IV, n°1, pp. 32- 52.

Houmphanh RATTANAVONG, 1997, *On the Way to the Lolopho Land*, Vientiane, Ministry of Information adn Culture, Institute for Cultural Research, 69 p.

HUBERT, Annie, 1985, *L'alimentation dans un village Yao de Thaïlande du nord : « de l'au-delà au cuisiné »*, Paris : CNRS, 321 p.

HUTCHINSON E. W., 1935, « The Lawa in Northern Siam », *Journal of the Siam Society*, n° 27, part II, pp. 153-182.

IZIKOWITZ, Karl G., [1951] 2001, *Lamet Hill Peasants in French Indochina*, Bangkok : White Lotus, 375 p. [1ère édition : Göteborg: Ethnografic Museum, 375 p.].

IZIKOWITZ, Karl G., 1962, « Notes about the Taï », Museum of Far Eastern Antiquities, bull. n°34, Stockholm, pp. 73-91.

IZIKOWITZ, Karl G., 1969, « Neighbourgs in Laos », *Ethnic groups and boundaries*, F. Barth (éd.), Oslo : Universitetsforlaget, pp. 135-149.

JOUANNEAU, Roselyne et LAFFORT, Jean-Richard, 1994, *Analyse-diagnostic des systèmes agraires dans la province de Phongsaly*, Vientiane : Comité de Coopération avec le Laos, 180 p. + annexes.

JOLIVET, Marie-José, REY-HULMAN, Diana, SCHLEMMER, Bernard, 1989, « Avant-propos », *Questions d'identités comparées*, Equipe « Identités et Développement », Tours : ORSTOM, pp. 5-9.

JOLIVET Marie-José, 1989, « La Démarche comparative dans l'approche des processus identitaires caribéens. Contraintes et exigences d'un projet scientifique », *Questions d'identités comparées*, Equipe « Identités et Développement », Tours : ORSTOM, pp. 11-30.

KAMMERER, Cornelia Ann, 1986, *Gateway to the Akha wold: Kinship, ritual, and community among highlanders of Thailand*, Ph.D. diss., University of Chicago.

KAMMERER, Cornelia Ann, 1996, « Begging for Blessing among Akha Highlanders of Northern Thailand », *Merit and Blessing in Mainland Southeast Asia in Comparative Perspective*, C. A. Kammerer and N. Tannenbaun (éd.), New Haven : Yale University, Southeast Asia Studies, pp. 79-97.

KAMMERER, Cornelia Ann, 2003*a*, « Spirit Cults among Akha Highlanders of Northern Thailand », *Founders' Cults in Southeast Asia : Ancestors, Polity and Identity*, C. A. Kammerer and N. Tannenbaun (éd.), New Haven : Yale University, Southeast Asia Studies, pp. 40-68.

KAMMERER, Cornelia Ann, 2003*b*, « "Thigh-eating Chiefs" in a Egalitarian Society : The Case of Akha Highlanders of Northern Thailand », *Founders' Cults in Southeast Asia : Ancestors, Polity and Identity*, C. A. Kammerer and N. Tannenbaun (éd.), New Haven : Yale University, Southeast Asia Studies, pp. 69-86.

KEYES, Charles, 1971, « Buddhism and National Integration in Thailand », *Journal of Asian Studies*, vol. 30, n°3, pp. 551-567.

KIRSCH, Thomas A., 1973, *Feasting and Social oscillation. A Working Paper on Religion and Society in Upland Southeast Asia*, Ithaca, New York : Cornell University, Department of Asian Studies, Southeast Asia Program, Data Paper n°92, 49 p.

KIRSCH, Thomas A., 1977, « Complexity in the Thai Religious System : An Interpretation », *Journal of Asian Studies*, vol. XXXVI, n° 2, pp. 241-266.

KONINCK (de), Rodolphe, 2005, *l'Asie du Sud-Est*, Paris : A. Colin, 362 p.

KRAUSKOPFF, Gisèle, 1996, « Chefs, dieux du sol et cadastrage foncier au Népal », *Etudes rurales*, n° 143-144, pp. 95-115.

KUNSTADTER, Peter, 1974, « Usage et tenure des terres chez les Lua' (Thailande) », *Etudes rurales*, n°53-54-55-56, janv.-déc., pp. 449-466.

KUNSTADTER, Peter, 1978, « Subsistence Agricultural Economies of Lua' and Karen Hill Farmers, Mae Sariang District, Northwestern Thailand », *Farmers in the Forest. Economic Development and Marginal Agriculture in Northern Thailand*, Kunstadter P., Chapman E.C., Sabhasri S. (éd.) Honolulu : The University Press of Hawaii, pp. 74-133.

LACROZE, Luc, 1994, *Monographie de deux provinces septentrionales du Laos, Phong Saly et Houa Khong*, Les cahiers de Peninsule, n°1, 133 p.

LAFONT, Pierre-Bernard & BITARD Pierre, 1957, « Ordination de deux dignitaires bouddhiques Tay Lu », *Bulletin de la société des études indochinoises*, Tome XXXII, n°3, pp. 199-223.

LAFONT, Pierre-Bernard, 1968, « Les génies dans la péninsule indochinoise », *Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises*, t. XLIV, n°3 et 4, pp. 3-27.

LAFONT, Pierre-Bernard, 1987, « Le bouddhisme au Laos », *Présence du Bouddhisme*, R. de Berval (éd.), Paris : Gallimard, pp. 515-533.

LAFONT, Pierre-Bernard, 1990, « Transformations politiques et évolution du bouddhisme au Laos depuis 1960 », *Bouddhismes et sociétés asiatiques. Clergés, sociétés et pouvoirs*, A. Forest, E. Kato, L. Vandermeersch (éd.), Paris : l'Harmattan, coll. Recherches Asiatiques, pp. 155-162.

LAFONT, Pierre-Bernard, 1991, « Religion et pouvoir dans les principautés tay du Nord Indochine », *Cultes Populaires et Sociétés Asiatiques. Appareils cultuels et appareils de pouvoir,* A. Forest, Y. Ishizawa, L. Vandermeersch (éd.), Paris : L'Harmattan, coll. Recherches Asiatiques, pp. 147-155.

LAFFORT, Jean-Richard, 1997, « L'agriculture montagnarde phunoï du nord du Laos :

vers la fin de l'autosubsistance », *Agriculture et Développement*, n°16, pp. 3-16.

LEACH, Edmund R., 1968, *Critiques de l'anthropologie*, Paris : PUF, 238 p.

LEACH, Edmund R., [1954] 1972, *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Paris : Maspero, 399 p. [*Political Systems of Highland Burma : a Study of Kachin Social Structure*, London : Bell & sons, 324 p.]

LEBAR, F. & SUDDARD A., 1960, *Laos ; its people, its society, its culture*, New Haven : Hraf Press, 294 p.

LEBAR, F., HICKEY, G., MUSGRAVE, J., 1964, *Ethnic groups in Mainland Southeast Asia*, New Haven : Human Relations Area Files Press, 288 p.

LE BOULANGER, Paul, 1931, *Histoire du Laos Francais*, Paris : Plon, 381 p.

LE BOULANGER, Paul, 1948 (4ème édition), *Histoire du Laos Francais*, Paris : Plon, 381 p.

LECOMTE-TILOUINE, Marie, 1993, « About Bhume, a Misundestanding in the Himalayas », *Nepal, Past and Present*, G. Toffin (éd.), New Delhi : Sterling Publishers, pp. 127-133.

LECOMTE-TILOUINE, Marie, 1996, « Le culte de la déesse-terre chez les Magar du Népal », *Diogène*, n°174, pp. 24-39.

LEFEVRE-PONTALIS, Pierre, 1892, « Notes sur quelques populations du nord de l'Indochine », *Journal Asiatique*, 8e série, n°19, pp. 237-269.

LEFEVRE-PONTALIS, Pierre, 1898, *Voyages dans le Haut-Laos et sur les frontières de la Chine et de Birmanie*, (Mission Pavie - Géographie et voyages - tome V), Paris : Ernest Leroux, 326 p.

LE GOFF, Jacques, 1983, « Préface », *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, M. Bloch, Paris : Gallimard.

LEHMAN, F. K., 1967, « Ethnic Categories in Burma and the Theory of Social Systems », *Southeast Asian Tribes, Minorities and Nations*, P. Kunsdadter (éd.), Princeton New Yersey : Princeton University Press, vol. 1, pp. 93-124.

LEIRIS, Michel, 1995 (1934), « L'Afrique fantôme », in *Miroir de l'Afrique*, Paris : Gallimard, coll. Quarto, 1476 p.

LEMOINE, Jacques, 1997*a*, « Panorama des auteurs français sur les Taï du Viet-Nam occidental et leurs prolongements au Laos », *Péninsule* 34 (1), pp. 39-80.

LEMOINE, Jacques, 1997 *b*, "Introduction aux systèmes politiques des marches du monde chinois", *Péninsule*, 35 (2), pp. 3-22.

LEMOINE, Jacques, 1997 *c*, "Féodalité Taï chez les Lü des SipSong Panna et les Taï blancs, noirs, rouges du nord-ouest du Viêt-Nam", *Péninsule*, 35 (2), pp. 171-217.

LEMOINE, Jacques, 1972, *Un village Hmong vert du Haut Laos*, Paris : CNRS, 208 p.

LI Yongsui, 2002, *A study of Sangkong*, Beijing : Central Nationalities University Press, 403 p.

LORRILLARD, Michel, 1992, *Les chroniques royales du Laos. Introduction à l'histoire des*

royaumes de Vientiane et de Louang Prabang entre 1694 et 1885, mémoire de DEA, Paris, EPHE, 116 p.

LUANGVANNA, Phiolavanh, 2001, « Some Remarks on the *Som Maa* Ritual », *Tai Culture*, vol. VI, n°1&2, pp. 305-309.

LUCE, E.P., 1974, *Le droit administratif laotien*, Vientiane : Lao offset Printing, 330 p.

McCOY, A. W., 1970, « French Colonialism in Laos, 1893-1945 », *War and Revolution*, Adams N.S. & McCoy A.W. (éd.), New York, Evanston and London : Harper Colophon Books, pp. 67-99.

McKINNON, John, BHRUKSASRI Wanat, (éd.), 1983, *Highlanders of Thailand*, Singapore: Oxford University Press, 358 p.

McKINNON, John, VIENNE, Bernard, (éd.), 1989, *Hill Tribes Today*, Bangkok: White Lotus-ORSTOM, 507 p.

MALPUECH, U., 1925, *Le Laos touristique*, Hanoi : Imprimerie d'Extrême-Orient, 289 p.

MASSEIN, Pierre, 2000, « Le bouddhisme theravada », *Encyclopédie des religions*, F. Lenoir et Y. Tardan-Masquelier (éd.), Leck : Bayard, t.1, pp. 1027-1036.

MATRAS-GUIN, Jacqueline, TAILLARD, Christian, 1992, « La dialectique des relations espace-société », *Habitations et habitat d'Asie du Sud-Est continentale*, Matras-Guin J. et Taillard C. (éd.), Paris : L'Harmattan, pp. 7-15.

MATISOFF, James, 1972, *The Loloish Tonal Split Revisted*, Center for South and Southeast Asia Studies, Research Monograph n°7, University of Berkeley, 88 p.

MATISOFF, James A., 1983, « Linguistic Diversity and Language Contact », *Highlanders of Thailand,* J. McKinnon et Wanat Bhruksasri (éd.), Singapore : Oxford University Press, pp. 56-86.

MERIDAT, L., 1943, « La nouvelle année laotienne », *Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises*, t. XVIII, n°1 et 2, pp. 107-117.

MICHAUD, Jean, (éd.), 2000, *Turbulent Times and Enduring Peoples. Mountain Minorities in South-East Asian Massif*, Richmond: Curzon Press, 255 p.

MOGENET, Luc, 1972, « Notes sur la conception de l'espace à Luang Prabang », *Bulletin des Amis du Royaume Lao*, n° 7-8, pp. 166-189.

MOIZO, Bernard, 1996, « Le dieu de la terre et de l'eau et le messanisme en milieu pwo karen (Thaïlande) », *Etudes rurales*, n° 143-144, pp. 67-80.

MORDANT, Ct., 1934, « Monographie du Ve territoire militaire (Phongsaly) », *Extrême Asie*, n°82, pp. 545-552 ; 83, pp. 589-596 ; 84, pp. 637-641 ; 86, pp. 629-636 ; 87, pp. 782-790 ; 89, pp. 873-878 ; 92, pp. 1036-1040.

MURRA, John, REVEL, Jacques, WACHTEL, Nathan (éd.), 1978, *Annales de l'E.S.C.*, numéro spécial « Anthropologie historique des sociétés andines », Paris : Armand Colin, n°5-6, 1244 p.

MURDOCK, George Peter, 1960, « Cognatic Forms of Social Organization », *Social Structure in Southeast Asia*, G.P. Murdock (éd.), Chicago, pp. 1-14.

MUS, Paul, 1933, « Cultes indiens et indigènes au Champa », *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient,* XXXIII (1), pp. 367-410.

MUS, Paul, 1977, *L'angle de l'Asie*, Paris : Hermann, 269 p.

MUS, Paul, 1978 (1935), *Barabudur : esquisse d'une histoire du Bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*, New York : Arno Press, 802 p.

NASH M. & al., 1966, *Anthropological Studies in Theravada Buddhism*, Yale University : Southeast Asia Studies, Cultural Report Series n°13, 234 p.

NEIS, Paul, 1885, « Voyage dans le Haut Laos », *Le tour du monde*, Paris : Hachette, pp. 1-80.

NGINN, P. S., 1967, *Les fêtes profanes et religieuses au Laos*, Vientiane : Editions du Comité Littéraire, 61 p.

NIMMANHAEMINDA, Kraisi, 1965, « Put vegetables into baskets, and people into towns », *Ethnographic notes on Northern Thailand*, L. M. Hanks, J. R. Hanks, L. Sharp (éd.) Ithaca, New York : Cornell University Southeast Asia Program, n°58, pp. 6-9.

NIMMANHAEMINDA, Kraisi, 1967, « The Lawa Guardians Spirits of Chiangmai », *Journal of the Siam Society*, 55 (2), pp. 185-202.

NISHIDA, T., 1966*a*, « A Preliminary Study on the Bisu Language », *Tonan Ajia Kenkyu*, IV, n°1, pp. 65-87.

NISHIDA, T., 1966*b*, « A Comparative Study of the Bisu, Akha and Burmese Languages », *Tonan Ajia Kenkyu*, IV, n°3, pp. 42-68.

NUGENT, David, 1982, « Closed systems and contradictions : The Kachin in and out of History », *Man*, vol. 17, n°3, pp. 508-527.

PAPET, Jean-François, 1997, « La notion de mü:ang chez les Thaï et les Lao », *Péninsule*, 35 (2), pp. 219-222.

PAVIE, Auguste, 1898, *Mission Pavie en Indochine, "Etudes diverses. II Recherches sur l'histoire du Cambodge, du Laos et du Siam*, Paris : Ernest Leroux, 142 p.

PELTIER, Anatole, 1995, *Nang Phom hom. « La femme aux cheveux parfumés »*, Chiang Mai : Ming Muang Nawarat, 373 p.

PERSON, Kirk, 2000, *Sentence final particles in Bisu narrative.* Ph.D. thesis. University of Texas at Arlington. xxvii, 326 p.

PHANVILAY, Khamla, ONEVATTANA, Noukone, CHANTASIRI, Soutsada, 2003, *RRA Report on the Profile of Nam Ou Watershed, Phongsaly Province*, Poverty Reduction & Environmental Management in Remote Greater Mekong Subregion Watersheds Project (Phase I), document non publié, 29 p.

PHETSARATH, Prince, 1956, « Le calendrier lao », *France-Asie*, n° 118-119, pp. 787-814.

PHINITH, Saveng, 1987, *Contribution à l'histoire du royaume de Luang Prabang*, Paris : Ecole Française d'Extrême Orient, 477 p.

PHINITH, Saveng, 1989, « La frontière entre le Laos et le Viêtnam (des origines à l'instauration du protectorat français) vue à travers les manuscrits lao », *Les Frontières du*

Vietnam, P.-D. Lafont (éd.), Paris : L'Harmattan, pp. 194-203.

PHINITH, S., SOUK-ALOUN P., THONGCHANH, V., 1998, *Histoire du Pays Lao,* Paris : L'Harmattan, 280 p.

PHOLSENA, Vatthana, 2001, *Minorities and the Construction of a Nation in Post-Socialist Laos*, thèse de PhD, University of Hull, 254 p.

PHOLSENA, Vatthana & BANOMYONG Ruth, 2004, *Le Laos au XXIe siècle. Les défis de l'intégration régionale*, Bangkok : IRASEC, 237 p.

POTTIER, Richard, 1972, « Introduction à l'étude des pratiques thérapeutiques lao », *ASEMI*, vol. III, n°2, pp. 173-193.

POTTIER, Richard, 1984, « Mythes, rituels et religions des peuples thais », *Péninsule*, n°8-9, pp. 73-112.

POTTIER, Richard, 1994, *Anthropologie du mythe,* Paris : Kimé, 238 p.

POUILLON, Jean, 1972, « Postface. Leach, Lévi-Strauss et les Kachin », *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, E. Leach, pp. 361-378.

POUILLON, Jean, 1993, « Appartenance et identité », *Le Cru et le Su*, Paris : Seuil, pp. 112-122 .

POUTIGNAT, Philippe et STREIFF-FENART, Jocelyne, 1995, *Théories de l'ethnicité*, suivi de *Les groupes ethniques et leurs frontières*, de Frederik Barth, Paris : PUF, 270 p.

RENARD, Ronald D., 1996, « Blessing and Northern Thai Historiography », *Merit and Blessing in Mainland Southeast Asia in Comparative Perspective*, C. A. Kammerer and N. Tannenbaun (éd.), New Haven : Yale University, Southeast Asia Studies, pp. 159-180.

RENARD, Ronald D., 2000, « The Differential Integration of Hill People into the Thai State », *Civility and Savagery*, A. Turton (éd.), Richmond : Curzon Press, pp. 63-83.

REYNOLDS, Frank, 1978, « The Holy Emerald Jewel : Some aspects of Buddhist Symbolism and Political Legitimation in Thailand and Laos », *Religion and Legitimation of Power in Burma, Thailand and Laos*, Bardwell L. Smith (éd.), Chambersburg : Anima books, pp. 175-193.

RISPAUD, Jean, 1954, « Sur une tribu des confins sino-laotiens. Les Thaï Lü », *France-Asie*, n° 97, pp. 744-753.

ROBINNE, François, 2000, *Fils et maîtres du Lac. Relations interethniques dans l'Etat Shan de Birmanie*, Paris : CNRS, 364 p.

ROGGEMAN, Julien, 1995, *Province de Phongsaly. Projet de développement rural.Volet infrastructures routières et hydrauliques*, Vientiane : Comité de Coopération pour le Laos, 29 p.

ROSALDO, Renato, 1980, *Ilongo Headhunting (1883-1974). A Study in Society and History*, Stanford: Stanford University Press, 313 p.

ROUX, Henri, 1924, « Deux Tribus de la région de Phongsaly. A-Khas ou Khas Kôs », *BEFEO*, tome XXIV, 1924, pp. 373-437.

ROUX, Henri, 1951, « Les "Bouddhas morts" du Laos », *France-Asie*, n°63, pp. 194-198.

ROUX, Henri et TRAN Van Chu, [1924] 1954, « Les Phou-Noï », *France-Asie*, n° 92-93, tome X, 9eme année, janv-fév 1954, pp. 235-295 [« Deux tribus de la région de Phongsali », BEFEO, tome XXIV, pp. 445-500].

OLIVIER de SARDAN, Jean-Pierre, 1998, *Anthropologie et Développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris : APAD-Karthala, 221 p.

SCHLEMMER, Bernard, (éd.), 1996, *L'enfant exploité : oppression, mise au travail, prolétarisation*, Paris : Karthala-ORSTOM, 522 p.

SCHLEMMER, Grégoire, 1999, *Utilisation des produits de chasse et de cueillette dans le district de Viengthong*, IRD-Faculté d'Agriculture et des Forêts, Université Nationale du Laos, Vientiane, Rapport non publié, 66 p.

SCHLEMMER, Grégoire, 2001, *Integrated Biodiversity Conservation and Community Development in Nam Et - Phou Loei NBCAs, Lao PDR*, Vientiane : IUCN.

SCOTT, James & HARDIMAN J.C., 1900, *The Upper Burma Gazetteer and the Shan States*, Part I, vol I, Rangoon, Superintendent of Government Printing and Stationery.

SHAFER, Robert, 1966; *Introduction to Sino-Tibetan*, Wiesbaden : Otto Harassowitz, 525 p.

SHINTANI, Tadahiko, RYUICHI Kosaka, TAKASHI, Kato, 2001, *Linguistic survey of Phongxaly, Lao PDR*, Tokyo: Institute for the Study of Languages and Culture of Asia and Africa, 234 p.

SIMANA, Suksavang & PREISING Elisabeth, 1997, *Kmhmu' livelihood. Farming the forest*, Vientiane : Institut de Recherche sur la Culture, 195 p.

SMUCKARN, Snit & BREAZEALE, Kennon, 1988, *A Culture in Search of Survival: the Phuan of Thailand and Laos*, New Haven, Yale University Southeast Asia Studies, 184 p.

SPANGEMACHER, Anne, 1997, Les systèmes politiques des Plang dans le contexte de la société féodale Taï aux SipSong Panna (Chine du Sud-Ouest), *Péninsule*, 35 (2), pp. 117-130.

SPANGEMACHER, Anne, 1999, *Les anciens maîtres du Bulangshan, Etude des rapports entre doctrine bouddhique, rituels et pouvoir chez les Plang des Sipsong Panna, (R.P. de Chine),* Thèse de 3ème cycle, Nanterre, Université Paris X, Département d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, 387 p.

STATE PLANNING COMMITTEE NATIONAL STATISTICAL CENTRE, 1997*, Results from the Population Census 1995*, Vientiane, 94 p.

STATE PLANNING COMMITTEE NATIONAL STATISTICAL CENTRE, 1999*, The Households of Lao PDR ; Social and economic indicators. Lao Expenditure and Consumption Surveys 1997/98*, Vientiane, 65 p.

STUART-FOX, Martin & BUCKNELL Rob, 1982, « Politicization of the Buddhist Sangha in Laos », *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 13, n°1.

STUART-FOX, Martin, 1986, *Laos : Politics, Economics and Society*, Londres : Frances Pinter, 220 p.

STUART-FOX, Martin, 1996, *Buddhist Kingdom, Marxist State. The Making of Modern Laos*, Bangkok : White Lotus, 395 p.

STUART-FOX, Martin, 1997, *A History of Laos*, Cambridge : Cambridge University Press, 253 p.

STUART-FOX, Martin, 1998, *The Lao Kingdom of Lan Xang: Rise and Decline*, Bangkok : White Lotus, 234 p.

TAILLARD, Christian, 1974, « Essai sur la bipolarisation autour du vat et de l'école de village lao dans la plaine de Vientiane. Le bouddhisme populaire confronté au développement économique », *ASEMI*, 5 (3), pp. 91-108.

TAILLARD, Christian, 1989, *Le Laos, statégie d'un Etat-tampon*, Montpellier : GIP Reclus, 200 p.

TAMBIAH, S.J., 1970, *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*, Cambridge : Cambridge University Press, 388 p.

TAMBIAH, S.J., 1976, *World Conqueror and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge : Cambridge University Press, 557 p.

TAN, Leshan, 1990, « From Opposition to Syncretism : A Preliminary Analysis of Tai Lue Religion », *Proceedings of the 4th International Conference on Thai Studies*, Kunming : Institute of Southeast Asian Studies, 11-13 May 1990, vol. 1, pp. 301-312.

TANABE, Shigeharu, 1984, « Ideological Discourse Concerning spirits : the Taï Lü guardian cults in Yunnan », *National Museum of Ethnology*, Osaka, Japan. Paper presented at the International Conference on Thai Studies, Bangkok, pp. 1-35.

TANABE, Shigeharu, 2000, « Autochtony and the Inthakhin Cult of Chiang Mai », *Civility and Savagery*, A. Turton (éd.), Richmond : Curzon Press, pp. 294-318.

TANNENBAUM, Nicola, 1989, « Power and its Shan Transformations », *Ritual, Power and Economy. Upland-Lowlands Contrasts in Mainland Southeast Asia*, S. Russel (éd.), Northern Illinois University : Center for Southeast Asian Studies, Occasional Paper n°14, pp. 67-87.

TAPP, Nicholas, 2000, « Ritual Relations and Identity: Hmong and others », *Civility and Savagery*, A. Turton (éd.), Richmond : Curzon Press, pp. 84-103.

TAYLOR, Anne-Christine, 1988, « Les modèles d'intelligibilité de l'histoire », *Les idées de l'anthropologie*, P. Descola (éd.), Paris : Armand Colin, 207 pp. 151-192.

THIERRY, Solange, 1981, « Génies du sol. En Asie du Sud-Est (Birmanie, Thaïlande, Laos, Cambodge) », *Dictionnaire des mythologies et des religions, des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Y. Bonnefoy (éd.), Paris : Flammarion, pp. 444-450.

TOFFIN, Gérard, 1987, « Dieux du sol et démons dans les religions himalayennes », *Etudes Rurales*, n°107-108, pp. 85-106.

TOFFIN, Gérard, 1990, « Ancêtres claniques et esprits féminins dans l'himalaya népalais », *Revue de l'Histoire des Religions*, CCVII-2, pp. 159-188.

TOOKER, Deborah, 1988, *Inside and Outside : Schématic Replication at the Levels of Village ; Household and Person among the Akha of Northern Thailand*, Harvard University, Thesis unpublished, 373 p.

TRANKELL, Ing-Britt, 1999, « Royal Relics. Ritual and Social Memory in Louang Prabang », *Laos, Culture and Society*, G. Evans (éd.), Bangkok : Silkworm Books, pp. 191-213.

TURTON, Andrew, 1972, « Matrilineal Descent Groups and Spirit Cults of the Thai-Yuan in Northern Thailand », *Journal of the Siam Society*, vol. 60, part. 2, pp. 217-256.

TURTON, Andrew, 1998, « Thai institutions of slavery », *Formes extrêmes de dépendance. Contributions à l'étude de l'esclavage en Asie du Sud-Est*, G. Condominas (éd.), Paris : EHESS, pp. 409-457.

TURTON, Andrew, 2000, « Part V. Introduction », *Civility and Savagery*, A. Turton (éd.), Richmond : Curzon Press, pp. 291-293.

URRY, John, 2000, *Sociology beyond societies: mobilities for the twenty first century*, London, New York: Routledge, 255 p.

VARGYAS, Gabor, 2000, *A la recherche des Brou perdus, population montagnarde du Centre Indochinois*, Paris : Association Péninsule, Cahiers de Péninsule n°5, 297 p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1993, « Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage », *Mémoires de la tradition*, Nanterre : Société d'ethnologie, pp. 365-425.

VO Thu tinh, 1971, « Etude historique du Laos », *Bulletin des Amis du Royaume Lao*, n°4-5, pp. 123-131.

VUONG Hoang Tuyen, 1973, « De quelques groupes ethniques arrachés de justesse à l'extinction aux confins de la zone Nord-Ouest », *Etudes Vietnamiennes*, n°36, Données Ethnographiques II, pp. 149-162.

WACHTEL, Nathan, 1992, « Note sur le problème des identités collectives dans les Andes méridionales », *L'Homme*, n°122-124, pp. 39-52.

WACHTEL, Nathan, 1990, *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XX-XVe siècle. Essai d'histoire régressive*, Paris : Gallimard, 689 p.

WALKER, Anthony R., 1975, « The Lahu of the Yunnan-Indochina Borderlands: an Introduction », *Folk*, n°17-17, pp. 329-344.

WALKER, Anthony R., 1992, « Transformations of Buddhism in the Religious Ideas and Practices of a non-Buddhist Hill people: the Lahu Nyi of the Northern Thai Uplands », *The Highland Heritage: Collected Essays on Upland North Thailand*, A. R. Walker (éd.), Singapore : Suvannabhumi Books, pp. 383-409.

WALL, Barbara, 1975, *Les Nya Hön, Etude ethnographique d'une population du Plateau des Bolovens (Sud-Laos),* Vientiane : Vithagna, 228 p.

WEKKIN, Gary D., « The Rewards of Revolution: Pathet Lao Policy Towards the Hill Tribes since 1975 », *Contemporary Laos*, Stuart-Fox M. (éd.), Londres : University of Queensland Press, pp. 181-198.

WINICHAKUL, Thongchai, 1994, *Siam Mapped. A History of the Geo-Body of a Nation*, Honolulu : University of Hawai'i Press, 228 p.

WRIGHT, Michael, 1992, « The Buddha Under Naga. Animism, Hinduism and Buddhism in Siamese Religion - A Senseless Pastiche or a Living Organism ? », *Journal of the Siam Society*, vol. 80 Part. 2, pp. 89-93.

WRIGHT, Pamela Sue, 2003, « Singsali (Phunoi) Speech Varieties of Phongsali Province », *Language and Life Journal*, n°1, pp. 62-73.

WYATT, David K., 1984, *Thailand: A Short History*, London-Bangkok : Yale University Press & Thai Watana Panish, 351 p.

XU Shixuan, 1999, « Aspect and tense in the Bisu language ». *Linguistics of the Tibeto-Burman Area* 22.2, pp. 183-197.

YAMAMOTO, Kumiko, 1991, « Religion and Religious Change in Hill Karen Community of Northwestern Chiang Mai Province », *Journal of the Siam Society*, vol. 79, Part 2, pp. 124-137.

ZAGO, Marcel, 1972, *Rites et cérémonies en milieu bouddhiste lao*, Rome : Universita Gregoriana, 408 p.

Articles de presse :

Legal A. & Saymongkone P., 2003, « Les petites mains du développement », *Le Rénovateur*, n°240, jeudi 10 juillet 2003, p. 6 ; n°241, jeudi 17 juillet 2003, p. 6 ; n°243, vendredi 31 juillet 2003, p. 6.

Palamy Saymongkhoune, 2002, « Voyage au nord du Laos », *Le Rénovateur*, n°212, jeudi 19 décembre 2002.

Manila Vanthanouvong, 2002, « La danse des jarres des Phou noy », *Le Rénovateur*, n°178, 25 avril 2002, p. 11.

TABLE DES CARTES, TABLEAUX, SCHEMAS ET PHOTOGRAPHIES

Table des tableaux

Tableau 1.1.	Calendrier des travaux d'essartage	p. 54
Tableau 1.	Les caractéristiques différenciant les villages de la rive droite de ceux de la rive gauche aujourd'hui	p. 70
Tableau 2.	Différents niveaux de segmentation de la société phounoy	p. 140
Tableau 3.	Correspondance entre principes de légitimation de l'autorité et les différents espaces du Müang Phounoy	p. 175
Tableau 4.	Répartition des fonctions rituelles entre les clans rive droite et rive gauche	p. 248
Tableau 5.	Les officiants, les rites et les esprits des cultes collectifs	p. 249
Tableau 6.	L'intégration dans des domaines supra-villageois et la déliquescence du lien aux ancêtres	p. 257
Tableau 7.	Officiants et traitements de l'infortune	p. 292
Tableau 8.	Les différentes activités agricoles d'un village phounoy	p. 427

Table des schémas

Schéma 1.	Les Phounoy à l'intérieur de la famille linguistique tibéto-birmane	p. 27
Schéma 2.	Organisation foncière des villages phounoy de la rive droite	p. 54
Schéma 3.	Les unités de parenté au sein d'un village phounoy	p. 127
Schéma 4.	Les autels des esprits mâle et femelle	p. 238
Schéma 5.	Le village phounoy et son orientation	p. 333
Schéma 6.	L'espace de la maison	p. 342

Table des cartes

Carte 1.	Le Laos et la province de Phongsaly dans la péninsule indochinoise	p. 31
Carte 2.	La province de Phongsaly dans son ensemble régional	p. 32
Carte 3.	Le district de Phongsaly	p. 33
Carte 4.	Localisation des groupes de langue phounoy dans la province de Phongsaly au début du 20ème siècle	p. 103
Carte 5.	Les principautés taï de la péninsule indochinoise entre la 2e moitié du 16e et le début du 19e siècle	p. 83
Carte 6	Le Müang Phounoy et les tasseng administrés par les Panya	p. 117
Carte 7.	Population des villages phounoy du sud-ouest du district de Phongsaly en 1995	p. 441
Carte 8.	Population des villages phounoy du sud-ouest du district de Phongsaly en 2005	p. 442
Carte 9.	Les flux migratoires au Laos : solde des flux intraprovinciaux hors Vientiane	p. 485
Carte 10.	Les flux migratoires : solde des flux interprovinciaux hors Vientiane	p. 485

Table des photographies

Photo 1. Ancien professeur de français, Si a continué à instruire des générations d'enfants du village de Thongpi.

Photo 2. Les ruines du poste militaire français de Boun Taï (district de Boun Taï, province de Phongsaly).

Photo 3. Femme en costume phounoy. Seules les plus vieilles femmes portent encore ces vêtements.

Photo 4. Le village de Thongpi, aux pieds du Mont Pao (1515 m.).

Photo 5. Les essarts de riz.

Photo 6. Travaux d'entraide lors du sarclage du riz.

Photo 7. Le *kee kro* à neuf cases, plateau d'explusion des infortunes.

Photo 8. Rite d'expulsion de l'infortune fait par le moine pour le départ de Khamao et sa femme.

Photo 9. « Réunir les âges » d'Ounseng ; le rite est fait dans le temple par l'*atja:n vat*.

Photo 10. Les célébrations du nouvel an. L'arrosage du naga qui surplombe les statues du Bouddha.

Photo 11. Les célébrations du nouvel an. Une *phasa:t* en l'honneur d'un défunt.

Photo 12. Les célébrations du nouvel an. L'aspersion des statues du Bouddha par les moines et les novices.

Photo 13. Les célébrations du nouvel an. La confection, devant la pagode, d'une *phasa :t* pour un mort de mauvaise mort.

Photo 14. Les célébrations du nouvel an. Mayseng danse en tapant vigoureusement le tambour afin d'éloigner les esprits malfaisants.

Photo 15. Les célébrations du nouvel an. Femmes et enfants assistent au lancement des fusées.

Photo 16. Les célébrations du nouvel an. Le dépôt des bâtons de bois près du banian.

Photo 17. Les célébrations du nouvel an. Rive gauche : la confection de l'autel aux esprits tutélaires du village.

Photo 18. Le "nouveau" *maphê* devant les autels des esprits du Ciel et de la Terre.

Photo 19. Le grand devin et le traitement pour expulser l'infortune de la maison.

Photo 20. Boun Khao Salak : la lecture des textes par les novices et l'*atja:n vat*.

Photo 21. Boun Khao Salak : l'offrande des buffles.

Photo 22. Les troncs piqués d'offrandes donnés aux moines après chaque prière.

Photo 23 Le village de Xay, déplacé près du nouveau pont, qui ne dessert maintenant plus aucun village.

Photo 24 Les nouvelles plantations de thé remplacent les essarts de riz.

Photo 25 La ville de Phongsaly.

TABLE DES MATIERES

Sommaire p. 3
Préambule p. 4

INTRODUCTION p. 8
L'ethnologue face aux sociétés du changement p. 10
Une thèse en trois pans p. 14
Le terrain : la méfiance face au chercher p. 17
Les (rares) sources bibliographiques p. 23

Annexe 1. Le phounoy et les langues bisoïdes p. 27

Note sur la transcription p. 29

PREMIERE PARTIE. LA FORMATION DU GROUPE PHOUNOY DANS SA RELATION A L'ETAT — OU L'ANCRAGE DANS LE TERRITOIRE p. 33

CHAPITRE 1. LES GROUPES DE LANGUE PHOUNOY AUJOURD'HUI : UN ENSEMBLE FRAGMENTE p. 39

I. L'HETEROGENEITE DES GROUPES DE LANGUE PHOUNOY p. 39
1. La diversité des classifications ethnolinguistiques p. 42
Les classifications nationales et provinciales p. 42
Les recherches occidentales : la profusion des noms et la variabilité des critères p. 44
2. L'origine taï des ethnonymes p. 46

II. ORGANISATION SOCIALE ET ECONOMIQUE ET DIFFERENCIATION RIVE DROITE/RIVE GAUCHE p. 48
1. Le territoire phounoy : une organisation villageoise en essartage p. 49
Principales caractéristiques des systèmes de parenté des villageois de la rive droite p. 50
Principales caractéristiques des systèmes de parenté de la rive gauche p. 52
Mode d'attribution de la terre et différenciation villageoise, rive droite p. 55
Mode d'attribution des terres et organisation villageoise, rive gauche p. 57
2. L'exercice de l'autorité au sein du village p. 58
L'entraide villageoise p. 59
La réalité du pouvoir rive droite : l'importance de la filiation et les conflits p. 63
Le cas des villages rive gauche p. 67

CHAPITRE 2. L'EMERGENCE D'UN ENSEMBLE PHOUNOY p. 71

I. LES RECITS MIGRATOIRES : L'ABSENCE DU NOM p. 72
1. Origine de l'installation : plusieurs courants migratoires p. 73
2. Les récits d'installation sur le territoire et la relation aux Taï p. 76
3. Les Phounoy, des premiers occupants ? p. 77
4. La répartition des groupes dans la région de Phongsaly p. 79

II. LES "KHA PHAY", AU CŒUR D'UNE ZONE-TAMPON ADMINISTREE PAR LES TAÏ LÜ ET LES LAO p. 82
1. Une brève présentation des systèmes politiques taï p. 84
Un système à emboîtements p. 84
La délégation du pouvoir p. 85
2. Ce qu'il en est de la zone comprise entre la Chine, les Sipsong Panna, les Sipsong Chau Taï et le royaume de Luang Prabang p. 88
3. L'intégration de populations des marges p. 91
La nomination de garde-frontières p. 93

Don des "livres" et territorialisation des clans p. 95
4. Organisation des sociétés taï locales et la place des Kha Phay p. 98
Rapports entre populations taï et non-taï p. 99
La différence entre la rive droite et la rive gauche dans la relation aux populations taï p. 101
L'apparition d'un Müang Phounoy p. 105

III. LA REORGANISATION DU TERRITOIRE PAR LES FRANÇAIS p. 107
1. Une nouvelle organisation politique *via* la nomination de chefs intermédiaires p. 108
2. L'anoblissement des cinq dignitaires du Müang Phounoy p. 109

Annexe 2.1. Les Plang et les Poumon p. 118
Annexe 2.2. L'histoire de la fille aux cheveux parfumés p. 120

CHAPITRE 3. L'ORGANISATION DE LA SOCIETE PHOUNOY SUR LE MODELE DU *MÜANG* TAÏ : LE TEMPS DES PANYA p. 121

Note préliminaire ; village, domaine, Müang Phounoy : l'importance du clan p. 122

I. LES VILLAGES, DES UNITES HIERARCHISEES p. 123
1. Les lignages : l'autel aux ancêtres et le règlement des conflits p. 124
2. Les clans : terres, terrains communs et rituels p. 125
Le chef de village : descendant de l'ancêtre fondateur p. 128
L'assemblée des anciens p. 130

II. LES TERRITOIRES DE CLANS ET LES MAITRES DE LA TERRE p. 132

III. LES TASSENG ET LES PANYA p. 137

Annexe 3.1. Animaux sacrifiés et clans p. 142

CHAPITRE 4. RIVE GAUCHE, RIVE DROITE : SYSTEMES POLITIQUES, CLANIQUES ET TENURE FONCIERE p. 143

I. LES PROCESSUS DE HIERARCHISATION p. 144
1. Les données économiques p. 145
2. Les récits de fondation : l'absence ou la récurrence des phénomènes de scission de villages p. 149
Les récits de fondation rive gauche : la prééminence du chef et l'égalité des clans p. 152
3. Essaimage, hiérarchisation des clans et pression foncière p. 155
La fixation sur un territoire délimité par des "livres" p. 158
L'impact du pouvoir colonial p. 161

II. LES MODALITES DE LA DIFFERENCIATION RIVE DROITE : D'UNE HIERARCHIE DES CLANS A UNE HIERARCHIE DES LIGNAGES p. 163
1. Une société villageoise potentiellement hiérarchisable p. 163
L'importance de la distinction hiérarchique entre aîné et cadet p. 165
L'émergence de nouvelles sources de prestige p. 166
2. La production d'élites locales et la hiérarchie des statuts p. 169

III. TRANSFORMATION DE LA TENURE FONCIERE ET ATOMISATION DES UNITES CLANIQUES RIVE DROITE p. 176
1. La contestation de l'autorité du chef p. 176
2. Pression foncière, remise en cause du pouvoir et division des terres p. 178
Le partage des terres et la segmentation des clans p. 180

Conclusion - La fin d'une histoire : retour sur Ounkham p. 185

DEUXIEME PARTIE. LES TRANSFORMATIONS RELIGIEUSES FACE AUX RECONFIGURATIONS POLITIQUES ET TERRITORIALES p. 190

CHAPITRE 5. LA RUPTURE DES ANNEES 1960 : L'INCOMPATIBILITE DES CULTES AUX ESPRITS ET DU BOUDDHISME p. 195

I. LES PURGES RELIGIEUSES DES ANNEES 1960 ET LA DICHOTOMIE BOUDDHISME/CULTES AUX ESPRITS p. 195
1. Les Phounoy : anciens bouddhistes ou nouveaux convertis ? p. 197
2. Histoire de la répression religieuse des années 1960 et de sa réception par les Phounoy p. 199
La conduite de purges religieuses p. 200
La réinvention du passé : posséder les outils du pouvoir p. 202
Des pratiques différenciées entre citadins et villageois p. 204
3. Le consentement Phounoy à ces "réformes" – élements d'explication p. 206
L'attitude des Khmou' et des Lü : contourner ou braver les interdits p. 206
La position des Phounoy : obéir au pouvoir et accéder à la modernité p. 207

II. DU BOUDDHISME, DES ESPRITS ET DE LEURS RELATIONS p. 209
1. Les groupes minoritaires non-taï : de rares cas de conversion p. 210
2. Bouddhisme et cultes aux esprits : une relation ambiguë p. 212
3. Epurer le bouddhisme des « cultes aux esprits » p. 215
La période révolutionnaire : la promotion du bouddhisme comme religion d'Etat p. 216
Les représentations de la population majoritaire relatives aux pratiques religieuses p. 219

Annexe 5.1. Senpongsimun p. 224

CHAPITRE 6. L'EVOLUTION DES CULTES AVANT LES ANNEES 1960 : DES ANCETRES AUX ESPRITS DU TERRITOIRE p. 228

I. RIVE DROITE : LES RITES COLLECTIFS AU NIVEAU DU VILLAGE ET DU DOMAINE p. 229
1. Les officiants villageois : une nécessaire complémentarité p. 231
Le maphê *: négocier avec les esprits pour obtenir la fertilité des champs* p. 232
Le tjaotjam *: le protecteur du village* p. 234
La complémentarité des officiants villageois p. 236
2. Les maîtres de la terre et la prospérité du domaine p. 239
Ressemblances avec le phi müang *des Taï* p. 243
3. Absence ou disparition des figures ancestrales ? Comparaison avec les villages de la rive gauche p. 246

II. L'EVOLUTION DES LEGITIMITES RITUELLES : DE LA FILIATION A LA TERRITORIALITE p. 250
1. De l'officiant villageois aux délégués du roi p. 251
2. L'intégration des villages au domaine et la hiérarchisation des fonctions rituelles p. 254
3. Les cultes territoriaux aujourd'hui : des ancêtres aux mauvais morts p. 257

Annexe 6.1. Les rites faits par les Panya p. 263

CHAPITRE 7. LES RECONFIGURATIONS RELIGIEUSES 1. BOUDDHISATION DES OFFICIANTS, NOUVELLE IMPORTANCE DES CULTES D'INFORTUNE p. 264

I. LA COMMUNAUTE MONASTIQUE ET LE TRAITEMENT DE L'INFORTUNE p. 268
1. Le bouddhisme phounoy et ses particularités p. 268
La pagode, corollaire du village p. 271

Des moines peu nombreux p. 273
Qui devient novice ou moine ? p. 275
2. Les rites contre l'infortune conduits par les moines p. 276
Le traitement de l'infortune dans le village p. 278
Le traitement des infortunes individuelles p. 280
"Réunir les âges" p. 281
Le traitement de l'infortune à l'échelle de la maisonnée p. 285
Le rappel des âmes p. 288
Degrés dans la malchance, force de frappe des esprits et perfectionnement des pièges p. 292

II. LES OFFICIANTS : UNE APPARENTE REPARTITION DES TACHES p. 295
1. Les officiants bouddhiques p. 296
Etre moine autrefois : l'apanage des lignages fondateurs et des hommes ambitieux p. 296
*Les moines, l'*a:tja:n *et les anciens* p. 298
2. Les officiants non bouddhiques et le traitement de l'infortune p. 300
Le "nouveau" maphê p. 300
Les deux formes de devins p. 302
Les Maîtres de la Terre : souverains d'un territoire disparu p. 303
Le protecteur du village, le tjaotjam p. 307

Annexe 7.1. Le *Phi pop* p. 312
Annexe 7.2. Les ophidiens et le village p. 316
Annexe 7.3. Les poissons, les oiseaux et le rite effectué pour "réunir les âges" p. 318
Annexe 7.4. Comment se racheter une conduite ? Histoire du maphê, du "père de Thitpan" et de Thitpan p. 319

CHAPITRE 8. LES RECONFIGURATIONS RELIGIEUSES 2. LE CYCLE DES CEREMONIES BOUDDHIQUES ET L'OMNIPRESENCE DES ANCETRES p. 324

I. LE DEDANS ET LE DEHORS, LE BOUDDHISME ET LES ESPRITS p. 325
1. Le village : un espace purifié de tout esprit p. 327
La fondation de village et l'expulsion des esprits à sa périphérie p. 327
2. La bouddhisation des esprits pacifiés et l'expansion du terme *thevada* p. 330

II. LES ANCETRES ET LES CULTES DOMESTIQUES : SITUATION PRESENTE ET PASSEE p. 334
1. L'espace de la maison, résidence des ancêtres p. 335
2. Le processus d'ancestralisation p. 338
3. Les esprits dans la maison p. 343
4. L'évolution des cultes domestiques adressés aux ancêtres p. 345

III. CALENDRIER ET CEREMONIES BOUDDHIQUES p. 350
1. Les célébrations bouddhiques avant les années 1960 p. 350
2. Les célébrations du nouvel an : renouveler un pacte pour l'obtention de la prospérité p. 352
La cérémonie bouddhique : honorer le Bouddha et les ancêtres p. 355
3. Des destinataires multiples p. 363
Demandes de protection et demandes de fertilité p. 364
Une fête du renouveau : l'apport des forces extérieures p. 366

IV. RIZ, ANCETRES, BOUDDHISME ET FORCES EXTERIEURES : LA PROLONGATION DU NOUVEL AN ? p. 374
1. Les semailles, Apitchaba et les ancêtres : l'ouverture du cycle agricole p. 375
Apitchaba, mère du riz et mère de l'eau p. 377
2. Boun Khao Salak : ancêtres et esprit du riz, récoltes et clôture du cycle agricole p. 382
Boun Khao Salak en milieu bouddhique lao p. 384
Boun Khao Salak chez les Phounoy p. 385
Une fête pour les ancêtres, une fête pour Apitchaba p. 388

Annexe 8.1. Calendriers et jours interdits p. 393
Annexe 8. 2. Les célébrations du nouvel an faites par un jeune homme pauvre p. 397

Conclusion – Etre bouddhiste p. 398

TROISIEME PARTIE. DES GARDIENS DES CONFINS AUX BATISSEURS DES PLAINES : LE TEMPS DE LA DETERRITORIALISATION p. 405

CHAPITRE 9. DE LA MIGRATION GRATIFIANTE À LA MIGRATION STIGMATISANTE p. 410

I. COMMENT LES GRANDS VILLAGES D'AUTREFOIS SONT DEVENUS DE PETITS HAMEAUX p. 410
1. De la montagne à la plaine : au nom de la reconstruction nationale p. 411
2. Contrôler les montagnards p. 414
Les déplacements en bords de route p. 415
L'allocation des terres p. 417
Les productions commerciales p. 418

II. SANS FORET, SANS FEMMES, SANS FAMILLES: LES RAISONS DU DEPART p. 421
1. Isolement des villages et conditions agricoles difficiles p. 422
Dépeuplement des zones reculées, le surpeuplement des bords de route p. 423
Les pratiques agricoles : des conditions de plus en plus difficiles p. 425
2. La transformation du mode de vie des paysans p. 429
Le vieillissement de la population et la difficulté de cultiver les essarts p. 430
La difficulté de trouver un conjoint p. 433
L'éclatement de la famille élargie et la désagrégation des réseaux locaux p. 434
Le cas des villages situés sur la rive gauche de la rivière Ou : une pression démographique importante p. 438

CHAPITRE 10. DERNIERE CLEF DE L'INTEGRATION : LA MIGRATION p. 443

I. LES VOIES DU DEPART : SCOLARISATION, SERVICES, ET FONCTIONNARIAT p. 443
1. Partir pour apprendre et apprendre pour partir p. 444
2. Servir l'État – et se servir de son statut de serviteur de l'État p. 447
3. Les débouchés des filles : confection et prostitution p. 450

II. L'ELARGISSEMENT DE L'ESPACE SOCIAL PHOUNOY : UNE STRATEGIE RETICULAIRE p. 454
1. La ville de Phongsaly : entre parents p. 455
L'insertion en ville : migrants de montagne et migrants des plaines, fonctionnariat et petit commerce p. 456
Le rapport aux villages d'origine p. 458
Anciens et nouveaux tenants du pouvoir en milieu urbain p. 460
2. Les districts des plaines p. 464
L'économie des nouveaux villages phounoy des plaines p. 465
Les relations ténues avec les Phounoy de montagne ; entre soi dans les plaines. p. 466
Interactions entre les villageois phounoy des plaines et les autres groupes ethniques p. 468
L'expansion du groupe Phounoy en plaine p. 471
1. Les Phounoy installés dans les centres urbains : la perte de l'ethnicité comme référent identitaire p. 473
Le rapport à la langue p. 473
En ville : la vision des Lao p. 475
Vers l'émergence d'une ethnicité revendiquée ? p. 478

Conclusion - Vers un retour à un lien privilégié avec le pouvoir p. 482

CONCLUSION p. 487

Glossaire des principaux termes lao et phounoy employés p. 496

Bibliographie p. 505

Table des tableaux, schémas, cartes et photographies p. 522

Table des matières p. 524

MIRRORING THE POWER

The Phounoy of Northern Laos, ethnogenesis and dynamics of intégration

Summary

Integration of « ethnic minorities » living in the mountainous fringe of the country is a priority of the Lao Popular Democratic Republic's government. Usually occidentals perceve governmental actions as changing and denaturating societies.

This thesis is about one of these societies which suffered new regime implementation full-force, and which, therefore, would be now described as "laocized". Seeking roots and trying to discover mechanisms being at work in the process of social changes among Phounoy lead us to a synchronic and diachronic approach, done through three topics: socio-political organization, religious structures and relation to the territory.

The study shows that, beyond different changes affecting Phounoy society, this society is driven by a constant: it perpetuates itself in its relation to dominant powers. Also we show how a society can perpetuate itself in "inconstancy". Phounoy adoption of norms and values of Lü, then of Lao people in a second time is the condition of a continuous ethnogenesis. Phounoy were and still are a society of change that has to be approached differently than the ways South-East Asian mountaineers are usually perceived; meaning not as prisoners of an atemporal tradition. Finally, the aim of this study is to take a fresh look at the mountainous minorities of South-East Asia, by taking into account the historical and socio-political context of these populations.

***

Key words : Phounoy, Tibeto-burmese, Laos, Southeast Asia, social change, ethnohistory, migration, territory, bouddhisme.