2015
XLVI[e] année

71
Nouvelle série

LA DOUBLE LÉGITIMATION DES POUVOIRS EN ASIE DU SUD-EST



Haut et milieu : kongdin (charte royale) sur feuilles de latanier (Nord-Laos) du 12 janvier 1750 ; bas : ordonnance royale trop détériorée pour être datable

PENINSULE

Etudes interdisciplinaires sur l'Asie du Sud-Est Péninsulaire

LA DOUBLE LÉGITIMATION DES POUVOIRS EN ASIE DU SUD-EST

SOMMAIRE

Présentation du numéro 3

APPROCHES PÉNINSULAIRES

Michel LORRILLARD, *Sceaux et autres symboles de l'autorité dans l'espace lao ancien* 7

Grégory MIKAELIAN, *Le roi khmer, ses neveux jöraï, ses dépendants kuoy et pear. Un aperçu de la double légitimation du pouvoir dans le Cambodge du XVII^e siècle* 35

Vanina BOUTÉ, *Une double légitimation des pouvoirs aux marches du royaume de Luang Prabang* 77

NGUYEN Thi Hai, *Haute région de la rivière Gâm : un siècle d'intégration d'une marche frontière au Vietnam (1820-1925)* 101

Sylvain VOGEL, *« Les maisons de pierre du village de Chiang ». Un point de vue bunong sur les temples d'Angkor et la distinction entre peuples des collines et de la plaine* 149

CONTREPOINTS INSULAIRES

Marie Sybille de VIENNE, *Rites de couronnement et mythe de fondation au Brunei,* Sakai, sjair & silsilah 197

Elsa CLAVÉ, *Lignées et légitimité politique dans le sultanat de Magindanao (XVI^e-XVIII^e siècles)* 235

James J. FOX, *Internal social Differenciation in three Polities of Eastern Indonesia* 257

Comptes rendus 281

1. *L'anthropologue et son objet*

Andrew HARDY, *The barefoot anthropologist. The Highlands of Champa and Vietnam in the words of Jacques Dournes*, Chiang Mai, Silkworm & EFEO, 2015 (M. GUÉRIN) ; B. DUPAIGNE, *Les Chams hindouistes du Vietnam, tissages rituels d'un royaume disparu*, Paris, Sépia, 2015 (M.-S. de VIENNE)

2. *Histoire contemporaine : Cambodge et Viêt-Nam, colonisation et formation de l'État*

Gregor MÜLLER, *Le Cambodge colonial et ses « mauvais français », les débuts du Protectorat français et la vie de Frédéric Thomas Caraman, 1840-1887*, Paris, L'Harmattan, 2015 (M. ABERDAM) ; Christopher GOSCHA, *Vietnam : Un État né de la guerre (1945-1954),* Paris, Armand Colin, 2011, 464 p. (J. ALBERT)

Résumés 297

Abstracts 301

CNL Centre national du livre

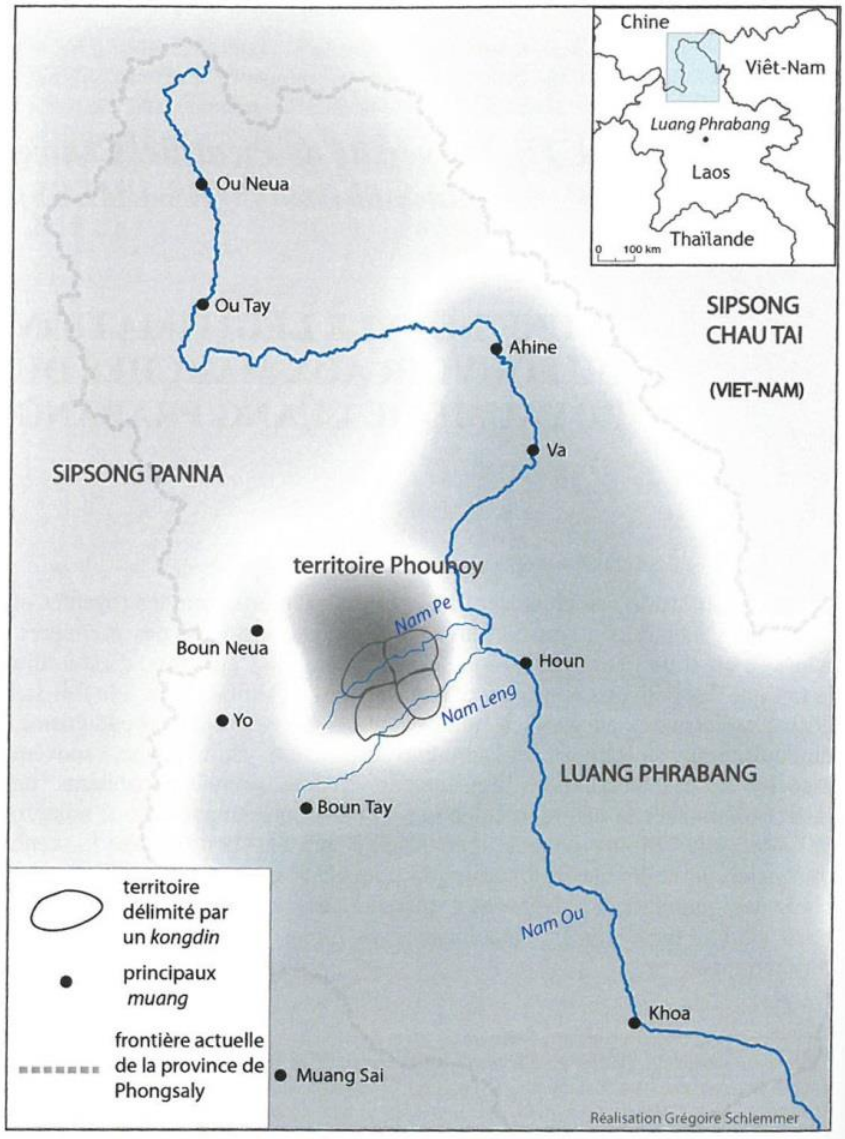
Péninsule n° 71 – 2015 (2)

Vanina BOUTÉ, Université de Picardie/ Centre Asie du Sud-Est (CNRS-EHESS)

UNE DOUBLE LÉGITIMATION DU POUVOIR AUX MARCHES DU ROYAUME DE LUANG PRABANG

Dans la péninsule indochinoise, l'histoire des relations entre les royautés et les peuples alentours a souvent été faite à travers le prisme des premières. Ainsi en est-il de l'étude de la double légitimation des pouvoirs, c'est-à-dire le fait que des pouvoirs construisent leur appareil de légitimation, à la fois sur des classicismes adossés à des cultures d'emprunts (bouddhisme, hindouisation, sinisation), et sur une dimension chthonienne, souvent associée à des populations considérées comme premiers habitants ou intercesseurs avec la nature, comme le rappelle la présentation de ce numéro de *Péninsule*. Moins connue, car jusqu'à présent peu étudiée [1], cette dimension de la double légitimation du pouvoir n'en est pas moins présente chez des populations vivant aux marches de ces royaumes, même si l'articulation entre forces chthoniennes et forces extérieures s'y décline différemment.

[1] Elle a été davantage étudiée en Himalaya par exemple. Voir SAGANT Philippe, « Dasai et le double pouvoir chez les Yakthumba (Népal) », [*in*] Gisèle KRAUSKOPFF & Marie LECOMTE-TILOUINE (éds.), *Célébrer le pouvoir, Dasai une fête royale au Népal*, Paris, CNRS, Collection Chemins de l'ethnologie, 1996, pp. 283-311 ; et SCHLEMMER, Grégoire « Rituels, territoires et pouvoirs dans les marges sino-indiennes », *Moussons*, n° 19, 2012, pp. 5-18, qui propose de penser ensemble les zones de marges de l'Himalaya et de l'Asie du Sud-Est (entre autres) autour de problématiques proches de celle développée dans ce numéro de *Péninsule*.



Carte du territoire phounoy,
de ses müang *et de ses domaines institués par les* kongdin

Mon propos ici sera de retracer le processus d'émergence d'une double légitimation dans les cultes territoriaux pratiqués par une population située aux marches du royaume de Luang Prabang : les Phounoy, une population de langue tibéto-birmane du Nord Laos d'environ 40 000 personnes, vivant traditionnellement d'essartage de montagne dans l'actuelle province septentrionale de Phongsaly.

Je qualifie ici de cultes ou rites territoriaux les rites effectués afin d'assurer la prospérité d'un groupe sur le territoire qu'il occupe. Lors de ces rites, on demande à des esprits d'assurer le bien-être des récoltes, des naissances, de la fécondité des femmes, etc. Un des effets concrets de ce type de rituel est de légitimer l'occupation d'un groupe et d'un pouvoir sur un territoire : les esprits qui contrôlent ce territoire accordent leur protection au groupe, via les officiants et/ou les chefs qui deviennent ainsi les garants de la prospérité du territoire qu'ils contrôlent. Ces rituels au territoire sont donc

> le lieu de cristallisation de nombreux enjeux imbriqués qui impliquent tout à la fois les rapports au territoire, les sources de la subsistance, mais aussi les formes d'appartenance et l'exercice du pouvoir

résumait G. Schlemmer en introduction à un travail collectif dans lequel j'ai déjà présenté une première lecture politique et diachronique de ces rites territoriaux chez les Phounoy[2]. Dans ce même numéro, G. Krauskopff concluait que, dans le contexte de centralisation politique rencontrée sur les marges des états asiatiques, ces cultes permettent plus précisément de donner corps aux modalités de délégation du pouvoir royal – délégation, légitimation et incorporation opérant de pair. Ils permettent d'observer une dynamique de transformations des figures de l'autorité : les jeux du « double pouvoir »[3].

Dès 1933, Paul Mus avait essayé de poser une sorte de schéma d'évolution de ces cultes, en montrant comment, dans la région, ils étaient basés sur un socle commun, soit l'alliance d'une force impersonnelle (énergies du sol, fécondité latente de la terre) avec le représentant d'une communauté (le prêtre et/ou le chef de la communauté) à une intégration progressive de cette

---

[2] SCHLEMMER, G., « Rituels [...] », *loc. cit.*, p. 7. Mon article, « Des ancêtres aux esprits du lieu : centralisation politique et évolution des rituels collectifs dans le Nord Laos », *Moussons*, n° 19, 2012, pp. 91-110, revient sur les processus de différenciation rituelle entre deux ensembles de populations phounoy, localisées de part et d'autre des rives de la rivière Ou.

[3] KRAUSKOPFF, G., « Les jeux du double pouvoir. Puissances locales et chefs venus du dehors », *Moussons*, n° 19, 2012, pp. 137-149.

force au sein d'une structure centralisée ou d'une religion englobante, comme l'hindouisme ou le bouddhisme[4].

Le but de cet article sera donc de présenter une sorte de scénario d'évolution de ces cultes, de la même façon que l'avait proposé P. Mus, et de montrer d'une part les modalités de l'apparition de cette double légitimation chez les Phounoy, d'autre part ce qu'elle a pu impliquer en termes de transformations sociétales pour cette population. Pour ce faire, je reviendrai sur les processus par lesquels les Phounoy ont progressivement été intégrés au royaume de Luang Prabang à partir du XVIII[e] siècle, en montrant les effets de cette intégration sur leur organisation politique et territoriale, et *de facto* sur les cultes territoriaux.

Mais commençons par faire un bref état de la littérature concernant ce type de double légitimation à propos des royaumes, qui nous permettra du même coup de poser le contexte historique et politique dans lequel les Phounoy ont évolué.

I. LE DOUBLE POUVOIR DANS LES ROYAUMES LAO

Avant la période coloniale française, on sait peu de choses sur l'histoire des royaumes qui composaient le Laos. Rappelons que ce qui forme aujourd'hui l'actuel Laos est, du XIII[e] au XVII[e] siècle, un grand royaume peuplé par des populations de langue austro-asiatiques (les premiers occupants) et par des populations de langue taï (les fondateurs des royaumes et principautés qui le composent, les *müang*). Ce royaume, le Lane Xang, pour différentes raisons[5], se fragmente à la fin du XVII[e] siècle en trois royaumes : du nord au sud, le royaume de Luang Prabang, le royaume de Vientiane, le royaume de Champassak. C'est au royaume de Luang Prabang au Nord que nous nous intéresserons plus particulièrement, notamment dans sa relation avec ses marches.

Le royaume de Luang Prabang – comme l'ensemble des royaumes ou principautés peuplées par des populations de langue taï[6] – possède certaines caractéristiques, considérées par les chercheurs comme constitutives des « systèmes politiques taï ». Rappelons brièvement que l'expression de

---

[4] MUS, Paul, « Cultes indiens et indigènes au Champa », *BEFEO*, t. XXXIII (1), 1933, pp. 367-410.

[5] Sur les raisons de cette fragmentation, voir LORRILLARD, Michel, *Les Chroniques Royales du Laos. Essai d'une Chronologie des Souverains Lao (1316–1887)*, thèse de 3[e] cycle, Paris, EPHE, 1995, 476 p.

[6] En Thaïlande : Ayutthaya, Nan, Lanna ; au sud de la Chine, les Sipsong Panna, et d'autres plus petits royaumes vers le Vietnam – les Sipsong Chau Tai notamment ; et entre le Laos et le Vietnam, le royaume de Xieng Khouang.

« systèmes politiques taï » renvoie à un système territorial et politique à « emboîtements » (ou « à parasol », ou « galactique » – selon les auteurs[7]) dont l'élément le plus caractéristique est ce que l'on appelle le *müang* (ou *muong*). Comme le résume J.-F. Papet, 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 ; chacun de ces *müang*, à son échelle, est ainsi conçu comme un petit univers, au centre duquel se trouve la ville/ou le village principal[8]. Ces petites principautés se caractérisent aussi par l'absence de frontières précisément définies. C'est-à-dire que les limites d'un royaume ne sont pas définies par un tracé physique, territorial, mais par une influence décroissante du centre du pouvoir : plus les petits *muang* sont éloignés, plus ils entretiennent des relations lâches avec le centre du pouvoir, bénéficiant d'une certaine autonomie et pouvant choisir de changer à leur gré leur allégeance – c'est-à-dire de payer leur tribut à d'autres groupes voisins.

Charles Archaimbault a mis au jour une forme de double légitimation du pouvoir dans différents royaumes Lao (Luang Prabang, Champassak, Xieng Khouang) à partir de l'analyse des grands rituels aux divinités protectrices du *müang*[9]. Pour C. Archaimbault, les divinités de ces *müang* sont représentées par deux entités spirituelles et protectrices, l'esprit du lieu, et l'ancêtre du seigneur fondateur du territoire :

> Alors que le premier désigne la divinité du sol commun, le dieu du sol du canton c'est-à-dire du muong tout entier, divinité qui n'est autre que l'ancêtre du clan seigneurial, celui des Lo-Kam, le second se rapporte au dieu du sol

---

[7] Je renvoie ici notamment aux travaux de TAMBIAH, Stanley J., *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, 557 p. ; CONDOMINAS, Georges, « Essai sur l'évolution des systèmes politiques thaïs », [*in*] *L'espace social. A propos de l'Asie du Sud Est*, Paris, Flammarion, 1980, pp. 259-316 ; et TAILLARD, Christian, *Le Laos, stratégie d'un Etat-tampon*, Montpellier, GIP Reclus, 1989, 200 p.

[8] PAPET, Jean-François, « La notion de mü:ang chez les Thaï et les Lao », *Péninsule*, 35 (2), 1997, pp. 219-222.

[9] Dans ARCHAIMBAULT, Charles, « L'histoire de Campasak », *Journal Asiatique*, t. CCXLIX, n° 4, 1961, pp. 519-577 ; *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, 1971, 137 p. ; « La fête du T'at à Luong P'rabang », [*in*] *Structures religieuses lao (rites et mythes)*, Vientiane, Vithagna, 1973, pp. 20-62 ; et *Le sacrifice du buffle à S'ieng Khwang*, Paris, EFEO, PEFEO vol. CLXIV, 1991, 244 p.

personnel du seigneur du canton, qui veille sur lui et sa famille jusqu'à sa mort »[10].

C. Archaimbault montre aussi comment les cultes aux divinités du territoire des villages ou des populations localement établies précédemment furent absorbés dans l'espace du royaume et inféodés au pouvoir royal. Cette inféodation des divinités locales s'opérait de plusieurs manières selon les contextes. Les esprits des premiers habitants pouvaient être nommés lors des rites au territoire, mais en fin de liste. Ou, lors de ces rites, la récitation du mythe fondateur du territoire qui narrait l'union sacrée à caractère sexuel entre divinité et humain avait pour objectif « d'assujettir à la puissance royale les divinités telluriques relevant du substrat autochtone »[11]. Également, lors des rites territoriaux, pouvaient avoir lieu des cérémonies qui rejouaient la fondation du royaume ou de la principauté, fondation qui associe les premiers habitants (ou les « aînés ») et ceux venus de l'extérieur (« les cadets »). C. Archaimbault donne plusieurs exemples de cette association entre autochtones et nouveaux venus lors des rites annuels au territoire : le jeu du Ti'Ki à Luang Prabang, sorte de hockey qui vient remémorer à Vientiane et à Xieng Khouang la lutte des conquérants lao contre les aborigènes, tout en marquant le caractère indispensable de la présence des premiers occupants à ce rituel qui assure la régénération du territoire[12]. Enfin, cette double légitimation peut apparaître comme contradictoire, et être résolue par la négation de la qualité d'ancêtres à ceux du groupe autochtone, en leur substituant par exemple les ancêtres du souverain. C. Archaimbault illustre ce point en se référant aux manipulations généalogiques opérées par les Tai Dam du Vietnam, qui donnent à l'ancêtre du clan, dont sont issus les seigneurs, une origine similaire (une courge) à celle des autochtones, ces derniers se retrouvant alors dépossédés de leur légitimité rituelle comme primo-habitants[13]. On pourrait continuer la liste des modes d'inféodation de ces puissances liées aux sols proposée par C. Archaimbault. Ainsi, l'écartement de la figure des ancêtres des populations locales peut se traduire par leur transformation : les gardiens tutélaires de la principauté de Chiang Maï (nord de la Thaïlande), initialement conçus par les populations taï comme ayant été les ancêtres des Lawa, les premiers habitants de la région, furent progressivement décrits comme des géants cannibales qui furent, ensuite, pacifiés par le Bouddha. Dans la principauté taï des Sipsong Panna,

[10] IDEM, *Le sacrifice [...], op. cit.*, p. 48.
[11] *Ibid.*, p. 48.
[12] ARCHAIMBAULT, C., « La fête du T'at [...] », *loc. cit.*, pp. 20-62.
[13] IDEM, *Le sacrifice [...], op. cit.*, pp. 72-73.

les ancêtres des Plang, une population de langue austro-asiatique intégrée à ce royaume, furent transformés en figures de démons ou de malemorts, pacifiés et rendus propices par les conquérants[14].

Tous ces exemples illustrent les processus opérant lors de la fondation de *müang* taï entre deux types différents de population : les populations autochtones d'une part (souvent de langue austro-asiatique), et les conquérants taï d'autre part. Rien n'est dit sur ce type de processus au sein d'une même population, comme cela a dû être le cas au sein des nombreux groupes de langue taï par exemple. Pourtant, l'histoire de leurs principautés montre que l'agencement de ces dernières n'a cessé d'évoluer, les villages, les composants, pouvant être intégrés ou perdus au gré des alliances, des guerres, etc.[15]. S'il y a eu quelques études sur les cultes à l'esprit tutélaire villageois en milieu lao ou taï[16], elles n'ont pas forcément mis en lumière les relations entre cultes villageois et cultes effectués au niveau du *müang*, non plus que les recouvrements, ou les oppositions, entre ce qui était pensé comme ancêtres et forces extérieures à des niveaux territoriaux et politiques distincts.

De la même façon, puisque la Taï-isation des populations non-taï a été un élément clé de la rapidité de l'expansion des populations taï depuis le sud de la Chine vers la péninsule[17], et si certaines populations « sont devenues taï » en constituant de petits *müang* ethniquement homogènes[18], rien n'a été dit ou peu sur les transformations rituelles advenues chez ces populations, lorsque les cultes villageois furent progressivement chapeautés par des cultes supra-

---

[14] Voir pour les Lawa, l'article de NIMMANHAEMINDA, Kraisi, « The Lawa Guardians Spirits of Chiangmai », *Journal of the Siam Society*, 55 (2), 1967, pp. 185-202 ; et pour les Plang, SPANGEMÄCHER, Anne, *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, 1999, 387 p.

[15] TAMBIAH, *World Conqueror [...], op. cit.* : WINICHAKUL, Thongchai, *Siam Mapped. A History of the Geo-Body of a Nation*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1994, 228 p.

[16] CONDOMINAS, Georges, « *Phiban* Cults in Rural Laos », *Change and Persistence in Thai Society*, [*in*] W. SKINNER & T. KIRSCH (éd.), Ithaca and London, Cornell University Press, 1975, pp. 252-273 ; RHUM Michael R., *The ancestral Lords. Gender, Descent, and Spirits in a Northern Thai Village*, Delkab, Northern Illinois University Center for Southeast Asian, Monograph Series n° 29, 1994, 202 p.

[17] CONDOMINAS, G., « Essai sur l'évolution des systèmes politiques thaïs », [*in*] *L'espace social. A propos de l'Asie du Sud Est*, Paris, Flammarion, 1980, pp. 259-316.

[18] Voir la transformation des Kachin de Birmanie en Shan, que décrit Edmund R. LEACH, *Political Systems of Highland Burma: a Study of Kachin Social Structure*, Londres, Bell & sons, 1954, 324 p.

villageois au fur et à mesure que les systèmes politiques se transformaient sur le modèle du *müang* taï[19]. Autrement dit, que devient la dialectique de la double légitimation du pouvoir lorsqu'elle est interne à un même groupe ?

II. LE JEU DU DOUBLE POUVOIR CHEZ LES PHOUNOY

Une des raisons qui peut expliquer cette absence d'étude est le biais induit par les sources. « Qu'il s'agisse des annales chinoises ou des textes épigraphiques thaïs, ou encore des nithan et des phongsavadan, chroniques et annales rédigées en pâli et en thaï dialectal (...) [par eux], on connaît surtout les faits et gestes, les « riches heures », et les coutumes des classes dirigeantes », déplorait G. Condominas[20]. Pour ma part, pour dérouler, à la façon de P. Mus, une sorte de scénario de l'évolution des rituels chez les Phounoy, j'ai eu recours à un certain nombre de sources historiques, de plusieurs types : les Chroniques royales de certaines principautés taï de la péninsule telles que celles de Luang Prabang, les Chroniques des Sipsong Panna, les Chroniques du royaume de Xieng Khouang[21] ; mais aussi des documents de l'époque coloniale[22] ; et enfin, pour retracer l'histoire du groupe Phounoy[23], des récits oraux, que j'ai recueillis auprès des Phounoy les

---

[19] Voir la critique qu'adresse T. Kirsch à E. Leach sur ce point *in 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, 1973, p. 3.

[20] CONDOMINAS, G., « Essai sur l'évolution des systèmes politiques thaïs », *loc. cit.*, p. 260.

[21] Pour Luang Prabang, d'après les versions données par PHINITH, Saveng, *Contribution à l'histoire du royaume de Luang Prabang*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1987, 477 p. ; LE BOULANGER, Paul, *Histoire du Laos Français. Essai d'une Étude Chronologique des Principautés Laotiennes*, Paris, Plon, 1931, 381 p. ; LORRILLARD, M., *Les Chroniques Royales du Laos [...], op. cit.* Pour les Sipsong Panna, la version donnée par LIEW-HERRES FOON, Ming ; GRABOWSKY, Volker & WICHASIN, Renoo, *Chronicle of Sipsong Panna: History and Society of a Tai Lü Kingdom, Twelfth to Twentieth Century*, Chiang Mai, Mekong Press, 2012, 406 p. ; pour le royaume de Xieng Khouang, voir SMUCKARN, Snit et BREAZALE, Kennon, *A Culture in Search of Survival: the Phuan of Thailand and Laos*, New Haven, Yale University Southeast Asia Studies, 1988, 184 p.

[22] AYMÉ, Georges, *Monographie du Ve Territoire Militaire*, Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1930, 178 p. ; ROUX, Henri, « Deux tribus de la région de Phongsaly. A-Khas ou Khas Kôs », *BEFEO*, t. XXIV, 1924, pp. 373-437 ; LEFEVRE-PONTALIS, Pierre, *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, 1902, 326 p.

[23] Je précise que je ne m'intéressai ici qu'aux populations qui se nomment elles-mêmes Phounoy. Il existe en effet dans la province de Phongsaly, des groupes démographiquement peu importants (un à deux villages) qui parlent une langue proche du Phounoy et qui sont regroupés dans les classifications étatiques comme Phounoy, mais qui se nomment eux-mêmes différemment (les Tchaho, Phongkou, Laopan, Poumon, Laoseng, Phongsek, etc. – sur ces

plus âgés dans une trentaine de villages de la province de Phongsaly, et ce durant différents séjours (deux ans entre 1999 et 2001, puis plusieurs mois en 2002, 2005, 2007, jusqu'à présent). Ces récits ont été croisés avec ceux enregistrés dans les années 1960 par le linguiste M. Ferlus[24], avec les documents de l'administration coloniale française et les sources historiques sur le royaume de Luang Prabang. J'ai eu enfin l'opportunité de découvrir dans certains villages phounoy des documents fonciers jusqu'alors inconnus, les *kongdin*, (écrits en ancien lao et en tham lu[25]) ainsi que plusieurs ordonnances royales, qui furent remis par le roi de Luang Prabang aux Phounoy entre 1750 et 1880 ; j'ai pu faire traduire en 2012 ces documents du tham au lao par M. Khampeng Kettavong, et remonter ainsi avec précision jusqu'à la première moitié du XVIII[e] siècle.

Les rites phounoy effectués au niveau villageois et ceux effectués au niveau du domaine

Certains des rites que l'on va décrire ci-dessous ont cessé d'être effectués dans la plupart des villages phounoy, durant les années 1960-1970, moment où le pouvoir en place dans la province, le Pathet Lao, a envoyé des groupes de moines réformistes purifier les pratiques religieuses des populations de la province[26]. Au travers des récits des anciens, dans la monographie consacrée aux Phounoy au début du siècle, mais aussi en enquêtant sur l'histoire des villages de langue phounoy arrivés plus tardivement dans la région (et qui n'ont donc pas été intégrés dans cette organisation supra-villageoise), on peut

---

petits groupes, voir SCHLEMMER, G., *Les populations de langues tibéto-birmanes de la province de Phongsaly (nord Laos). I. L'ensemble Phounoy et Seng*, à paraitre, 20 p. Par souci de clarté également, je n'évoque pas un groupement phounoy, moins nombreux et plus récemment implanté, situé sur la rive gauche de la rivière Ou, et qui a connu une évolution politique légèrement différente (sur ces évolutions, voir BOUTÉ, V., *En miroir du pouvoir. Les Phounoy du Nord Laos : ethnogenèse et dynamiques d'intégration*, Paris, EFEO, Monographies n° 194, 2011, 328 p.).

[24] FERLUS, Michel, *Notes ethnographiques sur les Phou Noï*, document inédit, 1971, 11 p. ; « Une histoire Phou Noy : la guerre des Ho et des Phou Noy », [*in*] COYAUD, M. (éd.), *Littérature Orale, Asie*, 1. SELAF, Paris, 1977, pp. 32-35. Michel Ferlus a eu la gentillesse de me remettre des dizaines d'heures d'enregistrement en phounoy faites dans les années 1960 et que j'ai traduites.

[25] Les Lao (et plus généralement les populations 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 », dérive de l'écriture khmère et est utilisée pour les textes ordinaires.

[26] BOUTÉ, V., *En miroir du pouvoir [...], op. cit.*

avoir une idée relativement précise de l'organisation rituelle au niveau villageois, et de la répartition des rôles entre officiants rituels.

Chez les Phounoy – comme dans d'autres sociétés des hautes terres d'Asie du Sud-est ou en Himalaya – les grands rites collectifs au niveau villageois sont organisés autour de moments importants du cycle agricole et pris en charge par une paire d'officiants, ce que les ethnologues ont nommé ailleurs « le prêtre villageois/le chamane »[27].

Le prêtre villageois, appelé d'un terme lao *tjao cam* (« le maître du culte »), est l'officiant intermédiaire entre la communauté villageoise et l'esprit tutélaire du village appelé en phounoy « *dat tou* » (litt. « tête de l'esprit »), qui était explicitement reconnu comme son propre ancêtre et auquel est associé l'esprit de la terre du lieu (*mi dat*). Selon les mythes de fondation de village, ce dernier est l'esprit avec lequel un pacte a été passé lors de la fondation du village : agréant la présence des hommes sur son territoire, il est dit protéger le village et ses habitants en échange de dons de nourriture lors d'un certain nombre de rites ; et le premier à lui avoir offert des offrandes fut le chef du clan fondateur du village. Par la suite, ce sont ses descendants qui honorent à la fois l'esprit du lieu, et leur propre ancêtre, les deux étant étroitement associés en une entité nommée « esprit du village » (*khong dat*). Toutefois, si le prêtre villageois est dit être le descendant de ce chef fondateur (chaque village comportait plusieurs clans – avec un clan reconnu comme clan fondateur du village), il ne conserve sa fonction qu'à certaines conditions – être une personne vertueuse, entente dans son foyer, enfants normaux, pas de malemorts dans sa famille – soit tant que des signes montrent que l'esprit l'honore de sa protection. Si des problèmes arrivent au prêtre villageois ou à sa famille, c'est l'ensemble de la communauté villageoise qui risque d'être frappé de malheurs. Les anciens procèdent alors par divination afin de connaître le successeur qui agréera à l'esprit du village, lequel choisit son nouvel officiant, de préférence dans le lignage de l'ancien (on propose de préférence son fils ou son frère). L'esprit est nourri toutes les fois qu'un changement intervient dans la communauté villageoise, qu'un désordre menace son équilibre mais il est surtout honoré par le prêtre au moment des semailles, un moment où parallèlement tous les chefs de maison honorent leurs propres ancêtres sous la bénédiction desquels la culture du riz peut commencer. Souvent, ce prêtre était le chef d'un village qui portait son nom (la plupart des villages phounoy s'appelaient ainsi « Sen Inn », « Sen

[27] KRAUSKOPFF, G., « Chefs, dieux du sol et cadastrage foncier au Népal », *Etudes rurales*, n° 143-144, 1996, pp. 95-115.

Si », « Sen Soukhoua », etc. ; Sen étant le titre lao du chef suivi de son nom). Il possédait donc à la fois un pouvoir politique et un pouvoir rituel.

Le second officiant, que l'on peut qualifier de « chamane », est nommé *maphè*. Sa fonction est également héréditaire. Il officie à d'autres moments du calendrier agricole – avant la défriche des essarts, et juste avant les récoltes – et les rites qu'il effectue sont décrits comme étant complémentaires de ceux effectués par le prêtre villageois. Les forces qu'il doit gérer sont des forces extérieures au village, et potentiellement dangereuses : esprits de la forêt, esprits de morts de malemort, esprits telluriques et chthoniens. Le chamane négocie l'entrée des hommes sur leur territoire lors du défrichage de la forêt, pacifie temporairement ces forces via des sacrifices en même temps qu'il sollicite leur concours pour le développement du riz à venir.

Les cultes liés à la prospérité du territoire villageois et de ses occupants sont ainsi liés à une double catégorie d'officiants : l'un tirant sa légitimité rituelle d'une filiation à un ancêtre fondateur et du pacte établi avec l'esprit du lieu, l'autre de sa maîtrise des forces sauvages et extérieures au groupe. Ces deux catégories – forces internes et force externes au groupe et au village – sont néanmoins pensées comme complémentaires, et interviennent au sein de chaque rite effectué par chacun de ces deux officiants. Ces rites comportent en effet toujours la même structure rituelle : la confection de deux autels côte à côte. L'un, une petite plate-forme basse en bambou comportant une échelle miniature, est destiné à l'entité « Terre ». L'autre, un cornet de bambou fiché sur un bâton surplombant la plate-forme, est celui de l'entité « Ciel » (entendu aussi comme associant les eaux, et donc de la pluie). Lors des rites effectués par le prêtre, la Terre reçoit en premier les offrandes sur son autel ; puis, c'est l'ancêtre du prêtre, suivi de toutes sortes d'esprits (dont les esprits des eaux) qui sont nourris sur l'autel du Ciel. Inversement, lors des rites effectués par le chamane, ce dernier nourrit en premier son propre esprit tutélaire (soit les esprits des chamanes de sa lignée), les esprits des forêts, des eaux (cours d'eau mais aussi tonnerre) sur l'autel du Ciel ; puis, sur l'autel de la Terre, sont ensuite appelés les morts de malemorts, les esprits chthoniens dont une partie compose l'esprit de la terre du village[28]. Chaque rite associe ainsi des entités relevant des principes « Terre » et « Ciel », qui recoupent des forces pensées comme internes et externes à la communauté villageoise.

C'est d'ailleurs la nécessité d'avoir deux officiants pour effectuer des rites destinés à deux ensembles d'esprits différents qui justifie, dans les récits

[28] Sur le déroulement de ces rites, et la nature des différentes entités propitiées, voir BOUTÉ, V., *En miroir du pouvoir [...], op. cit.*

phounoy, que le village ait été fondé par deux clans. Le premier est considéré comme le véritable fondateur : il est dit avoir pacifié les lieux et établi un accord avec l'esprit du lieu (l'esprit-tête), qui deviendra l'esprit tutélaire du village, ce qui explique que ce soit l'un de ses membres qui détienne la fonction de *prêtre villageois*. Le deuxième clan est décrit comme étant celui des donneurs de femmes (*aba*) et des alliés rituels, nécessaires à la reproduction du groupe, qui ont été invités à co-fonder le village. C'est pourquoi ils sont, à travers la figure du *chamane*, associés à l'extérieur et à la pluie (ciel) qui vient féconder la terre et apporter la fertilité. On retrouve donc, dans ces récits phounoy, quelque chose de similaire à ce que notaient P. Mus, C. Archaimbault, mais aussi M. Salhins (1981) à propos des îles Fidji[29], à savoir une conjonction de la filiation et de l'alliance, permettant l'association de forces du dedans et de forces du dehors pour la régénération de la communauté.

Le niveau supra-villageois ou l'intégration au royaume

Il existait enfin un deuxième niveau de rituel que l'on peut qualifier de territorial. Mais, pour le saisir, il est nécessaire de revenir sur les relations du royaume de Luang Prabang à l'une des zones de montagnes situées à ses marches et, plus précisément, à la région qui se trouve presque aux sources de la rivière Ou, rivière qui, en aval, rejoint le Mékong au niveau de la ville de Luang Prabang.

La population Phounoy résulte en effet de l'agglomération de différents petits groupes, parlant des langues apparentées, qui seraient arrivés au nord du royaume de Luang Prabang suite à plusieurs vagues de peuplement qui se sont échelonnées sur environ un siècle, à partir du début/mi XVIII^{e} siècle.

Au nord de la région où ils s'installèrent, 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 de Boun Neua, Boun Taï et Khoa étaient rattachés au royaume de Luang Prabang. La zone montagneuse, qui fut occupée par des groupes de langue phounoy mais aussi par des populations de langue austro-asiatique (Khmou), puis, plus tardivement, tibéto-birmane (Akha), se trouvait donc au carrefour de plusieurs principautés ou au centre de celles-ci[30]. Aussi

---

[29] SAHLINS, Marshall, « The stranger king: or Dumézil among the Fidians », *Journal of Pacific History*, vol. 16, 1981, pp. 107-132.

[30] ROUX, H., « Deux tribus de la région de Phongsaly [...] », *loc. cit.*, affirme 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. On retrouve

loin que remontent les sources sur cette région, c'est-à-dire les mentions qui en sont faites dans les *Chroniques royales* de Luang Prabang à partir du XVII[e] siècle, cette région semble servir de lieu stratégique où, en cas de guerre contre le royaume, les troupes adverses étaient susceptibles de se tapir ou de battre en retraite ; elle servait également de réservoir de populations montagnardes, utilisées comme mercenaires, et dont l'allégeance était susceptible de changer en fonction de l'évolution des rapports de force régionaux. Elle servait enfin de zone de retrait pour des rebelles ou des prétendants au trône de Luang Prabang. C'était aussi une zone de repli pour les populations fuyant les guerres entre les royaumes.

Cette région, où les groupes de langue phounoy trouvèrent refuge, était de longue date au cœur des turbulences affectant le royaume de Luang Prabang. Pour cette raison, le roi de Luang Prabang décida de renforcer son contrôle sur cette zone à partir du XVIII[e] siècle. La réorganisation et le contrôle du royaume de Luang Prabang se traduisirent par l'octroi de statuts particuliers à certains des groupes de langue phounoy afin qu'ils défendent les frontières du royaume, tel que cela a pu se pratiquer dans d'autres royaumes de la région[31]. Pour ce faire, ces groupes reçurent des documents (appelés en lao *kongdin*) décrivant précisément les limites du territoire dont la garde leur était attribuée (limites indiquées par des sommets de montagnes, des cours d'eau, des rochers, etc.). Les plus anciens documents que j'ai retrouvés datent de 1750. Par la suite, plusieurs documents – pour l'essentiel des ordonnances royales – furent remis à ces groupes et ce, jusqu'en 1880[32].

Dans ces textes, le nom de « Phounoy » apparaît pour progressivement désigner l'ensemble des groupes porteurs de tels documents : dans les plus

---

également ce terme, désignant le territoire occupé par les Phounoy, dans certains édits royaux qui leur furent remis au XIX[e] siècle, sous la mention : « *Phong Phounoy ngouang kang* (ᨦᩮᩢ ᨾᩪᨶᨿᩅᩫᩁᩅᩣᨦ).

[31] On en trouve quelques mentions pour les Khouen du royaume de Nan (LEFEVRE-PONTALIS, *Voyages dans le Haut-Laos, op. cit.*, p. 151), les Plang des Sipsong Panna (SPANGEMÄCHER, *Les anciens maîtres du Bulangshan, op. cit.*, p. 125 ; LEMOINE, Jacques, « Féodalité Taï chez les Lü des SipSong Panna et les Taï blancs, noirs, rouges du nord-ouest du Viêt-Nam », *Péninsule*, 35 (2), 1997, pp. 171-217), pour les États Shan (WALKER, Anthony R., « The Lahu of the Yunnan-Indochina Borderlands: an Introduction », *Folk*, n° 17-17, 1975, pp. 329-344). Ces sources ne font malheureusement qu'évoquer ce phénomène.

[32] Il s'agit de titres de nomination de dignitaires ayant fonction de petit seigneur local (*Phanya*), de consignes pour faire rentrer l'impôt, pour ramener les populations qui fuiraient les désordres ou les troubles (le royaume de Luang Prabang est secoué, au XIX[e] siècle, par des incursions de bandes armées venues par la rivière Ou), etc. La teneur de ces documents est exposée dans BOUTÉ, V., « An Ethnohistory of Highland Societies in Laos », *The Journal of Lao Studies*, Special Issue 2, 2015, pp. 54-76.

anciens *kongdin*, il était formulé comme un titre – « ce document est remis aux groupes Phoumeut et Thaylek qui sont les maîtres des "petites montagnes" (*phou noy*) » – il finit par désigner l'ensemble des populations ayant la fonction de gardes-frontières. Apparaît aussi, dans ces documents, l'émergence de certains chefs désignés par le roi : si les premiers documents (les *kongdin* de 1750 et de 1774) sont adressés à des clans (les Phoumeut, les Siman, etc.), les édits du début XIX^{e} siècle sont adressés à quelques chefs dont les noms et les fonctions sont précisés. Entre la mi-XIX^{e} siècle et 1880, ces chefs – et leurs descendants – vont recevoir des titres de noblesse taï de plus en plus élevés (*Phya*, puis *Phanya*) et gagner progressivement une certaine indépendance par rapport aux dignitaires lao voisins. À la fin du XIX^{e} siècle, ils vont remettre eux-mêmes leurs impôts au roi et participent à la cérémonie du Grand Serment à Luang Prabang, au même titre que les dignitaires lao et taï.

Ce processus historique, qui a vu de petits groupes de migrants devenir des populations gardes-frontières du royaume de Luang Prabang, a eu des effets sur leur formation politique et territoriale. Alors que le territoire délimité par chacun des documents *kongdin* était celui d'un groupe et d'un village, il va progressivement devenir celui d'un ensemble de villages, que j'appelle un « domaine »[33]. Et le possesseur du document foncier délégué par le roi (puis ses descendants), appelé en lao « Maître de la terre » (*tjao thi din*), passe donc du statut de chef d'un village à chef d'un ensemble de villages avec un certain nombre de prérogatives rituelles et politiques – on y reviendra. À la fin du XIX^{e} siècle, ces ensembles de domaines sont regroupés en de petits districts, les *tasseng*, avec à la tête de chacun des dignitaires ayant obtenu de hauts titres de noblesse taï, les *Phanya*. Ces derniers contrôlent alors chacun un territoire comprenant divers domaines incluant plusieurs villages. Au moment de l'arrivée des premiers administrateurs français dans la région, le territoire occupé par les Phounoy a désormais les mêmes caractéristiques qu'un petit *müang* tai.

Une conjonction nouvelle de la filiation et du pouvoir extérieur : les rites supra-villageois des délégués royaux

Dans une société où pouvoirs politiques et religieux sont étroitement imbriqués, on peut s'interroger sur l'évolution des cultes territoriaux, dans un

[33] Sur les processus ayant conduit à la formation de ces domaines, voir BOUTÉ, V., « Political hierarchical processes among some Highlanders of Laos », [*in*] *Changing or exchanging? Dynamics of transformation among the Highlanders of Southeast Asia*, M. Sadan and F. Robinne eds, Leiden, Brill, 2007, pp. 187-208.

contexte où des chefs nouvellement distingués par le royaume de Luang Prabang en sont venus à chapeauter les responsables politiques et rituels villageois. Dans les développements qui suivent, je montrerai comment cette hiérarchisation de la société phounoy a amené une forme de double légitimation du pouvoir, qui s'est traduite de la façon la plus visible dans le champ des rites territoriaux, et qui s'est avérée paradoxale.

Précisons quelques-unes des conséquences de ce que le territoire délimité par les documents fonciers ait progressivement regroupé plusieurs villages nés par essaimage d'un village originel – ce que j'ai appelé précédemment les *domaines*. Ces villages sont décrits comme des villages « cadets » (*nong*, en lao), dépendants rituellement du village d'origine, dit « aîné » (*pi*, en lao). De fait, cet ensemble de villages était sous la responsabilité des membres du clan fondateur du village aîné, ceux-là mêmes qui avaient reçu le titre de Maîtres de la terre, et qui transmirent leur titre et leur fonction à leurs descendants. Les fonctions de ces maîtres de la terre furent politiques[34], et ce jusqu'à l'instauration d'une échelle territoriale et politique supérieure, celle des *tasseng*. Par la suite, et avec l'avènement des *Phanya*, elles n'étaient plus que rituelles. Quelles étaient ces fonctions ?

Ceux qui avaient reçu les documents fonciers et qui étaient appelés Maîtres de la terre effectuaient annuellement un rite dans un pan de forêt laissé intact au sommet d'une crête qui opérait la délimitation entre les finages de plusieurs villages d'un même domaine. L'objectif de ces rites, faits au début de la saison des pluies, était d'obtenir la prospérité du territoire (à travers les demandes de pluie pour la croissance du riz) ou de conjurer des problèmes (en cas de mauvaise mort, de sécheresse, de dépassement des limites du domaine lors de la défriche, de guerre, etc.). Ces rites n'étaient pas adressés à des ancêtres mais à une paire d'esprits, féminin et masculin, considérés comme ayant été des personnes au destin particulier et mortes de mauvaise mort. Dans le domaine phounoy le plus anciennement institué, la figure de ces guerriers s'inspirait clairement d'un mythe largement répandu dans les récits de fondation des müang taï[35] : celui d'une vieille fille qui se travestit en homme pour guerroyer et prend la tête de troupes conquérantes. À sa mort, elle devient l'esprit tutélaire du territoire conquis. Cet esprit, appelé Nang ('Dame') Palalek, était nourri sur un autel similaire à celui érigé pour le Ciel

[34] Notamment parce qu'ils devaient mettre en application un certain nombre de directives envoyées par le roi, voir BOUTÉ, V., « An Ethnohistory of Highland Societies… », *loc. cit.*

[35] Voir par exemple le récit qu'en offre H. DEYDIER pour les Taï de Lai Chau, dans *Lokapala, génies, totems et sorciers du Nord-Laos* Paris, Plon, 1954, p. 216.

dans les cultes villageois ; l'autel « Terre » était destiné à un homme, son aide de camp.

Ce rituel consistait en un sacrifice animal (buffle, cochon) et impliquait deux choses : d'une part, que les documents fonciers remis par le roi de Luang Prabang soient apportés. Ils n'étaient pas lus, mais les limites du territoire qu'ils comportaient étaient alors récitées par les Maîtres de la terre, qui accomplissaient de ce fait un bornage symbolique du domaine. D'autre part, le rite nécessitait la présence de l'ensemble des chefs des villages du domaine, sous peine que la communauté villageoise représentée par chacun d'entre eux soit exclue des demandes de prospérité. Les esprits tutélaires des villages étaient alors subsumés sous la forme de petits autels alignés en contrebas qui recevaient, dans un second temps, des offrandes du sacrifice.

Ces cultes domaniaux et leurs officiants se distinguent, on le voit, sur bien des points des cultes villageois, même s'ils montrent sur d'autres points une certaine continuité de pensée. La force du dehors, conquérante, est bien toujours féminine – comme l'étaient les figures associées aux rites effectués par le chamane au niveau villageois – mais il s'agit cette fois-ci d'une figure explicitement extérieure au groupe. Le rite évoque l'arrivée d'une force guerrière, d'une combattante hors pair, étrangère, transgressant les normes, inféconde, qui s'oppose en cela aux esprits villageois caractérisés par leur caractère de chef pacificateur, par leur caractère reproducteur et leur descendance (rappelons que l'absence de descendance, ou le caractère anormal de celle-ci, entraîne la destitution du prêtre villageois), et par leur comportement vertueux. Mais à côté de cette force sauvage et étrangère, c'est bien toujours le lien à la terre qui est rappelé – ce qu'indique la présence systématique d'un deuxième autel, en contrebas, destiné à une entité « Terre », qui est nourrie en même temps que les forces extérieures au groupe à travers l'autel destiné au Ciel.

Ici, on voit donc que les cultes relatifs à la prospérité du territoire d'un ensemble de villages sont liés à des officiants qui tirent leur légitimité rituelle de leur distinction par le roi et de la remise de documents fonciers, en même temps que de leur filiation à l'un des ancêtres fondateurs d'un des villages des domaines. En quelque sorte, l'autorité rituelle des maîtres de la terre est devenue duale. Signe de cette dualité : il faut, comme au niveau villageois, deux officiants pour effectuer le rite au niveau du domaine ; il ne s'agit alors plus de la paire prêtre/chamane, mais de deux Maîtres de la terre, chacun officiant simultanément pour solliciter *à la fois* des forces internes au territoire (via l'autel de la Terre) *et* des forces extérieures et puissantes (l'esprit de Dame Palalek via l'autel du Ciel). On retrouve ici ce que

M. Salhins, s'inspirant lui-même de Dumézil, appelait la conjonction de *gravitas* et de *celeritas*, soit l'alliance entre une force sauvage venue de l'extérieur, et une force stable, reproductrice, du dedans. C'est la combinaison de ces deux éléments, dit M. Salhins reprenant par là même l'analyse de P. Mus, qui permet de générer le pouvoir souverain ; c'est cette dualité qui est la condition de la création de petits royaumes :

> le roi est capable de gouverner la société, c'est-à-dire d'être le médiateur entre ces deux parties antithétiques, dans la mesure où le pouvoir souverain lui-même participe de la nature de cette opposition[36].

La centralisation des cultes territoriaux opère donc ici, comme ailleurs, à travers d'une part, une dualité des figures de l'autorité en lien au territoire, et d'autre part, l'extériorité du pouvoir vis-à-vis de la terre, orchestrée par la rencontre entre puissances locales et pouvoir venu de l'extérieur[37].

Dans le cas que nous décrivons, la subordination des esprits tutélaires villageois aux esprits du domaine semble aboutie. Désormais, les cultes villageois ne peuvent plus « fonctionner » de façon indépendante : leur efficacité est conditionnée par la présence de leurs représentants aux cultes domaniaux, et par leur subordination (ils sont nourris dans un deuxième temps, ne recevant que des parties mineures des animaux sacrifiés).

Les implications pour les cultes villageois du passage à un territoire hiérarchisé

Ce type d'organisation rituelle hiérarchique soulève deux types de contradictions. Le premier est que les rites effectués pour demander la prospérité des champs et des hommes le sont par deux fois : une fois au niveau villageois, une fois au niveau du domaine. Le second est que les officiants rituels, aux deux niveaux territoriaux différents, ne tirent pas leur légitimité de la même source : au niveau villageois, elle résulte de la filiation à un ancêtre fondateur ; au niveau du domaine, elle provient de la délégation d'un pouvoir remis par le roi. Avec le cadastrage territorial et rituel, il y a donc bien eu double légitimation du pouvoir, mais elle n'a pas opéré aux mêmes niveaux (village d'un côté, domaine de l'autre). Comment s'est donc passée progressivement l'intégration des figures des divinités locales – les villages – face aux rites englobants organisés à l'échelle des domaines ?

---

[36] SAHLINS, M., « The stranger king [...] », *loc. cit.*, p. 122 ; MUS, P., « Cultes indiens et indigènes au Champa », *loc. cit.*, p. 392.

[37] Voir l'analyse qu'en fait KRAUSKOPFF, G., « Chefs, dieux du sol [...] », *loc. cit.*, p. 145.

L'englobement des cultes villageois par les cultes domaniaux induit une transformation progressive de la fonction du prêtre villageois, ainsi que de la nature de l'esprit auquel il rendait un culte. Lorsque j'arrivai dans les villages pour la première fois en 1999, le prêtre villageois n'était plus en charge d'un rite régulier au moment des semailles à l'esprit du village. Il n'effectuait que des rites lors d'événements exceptionnels : lorsqu'un changement intervenait dans la communauté villageoise (naissance, mariage, construction de maison, voyages d'un particulier, décès), ou qu'un désordre menaçait son équilibre (incendie, épidémies, intrusion d'animaux sauvages, etc.). Il était essentiellement un protecteur des hommes et des animaux domestiques – c'est-à-dire de tout ce qui concerne uniquement l'intérieur du village, et non plus les champs et les récoltes.

Autre transformation : celle de la figure de l'esprit tutélaire du village. Le prêtre villageois, qui honorait l'esprit tutélaire du village, considéré comme son propre ancêtre et comme le fondateur du village, a progressivement perdu son rôle de garant de la prospérité du village. Mais à travers lui, ce fut aussi la figure de son ancêtre lui-même qui vit disparaître son rôle de « relais du divin »[38], c'est-à-dire d'intermédiaire entre le groupe et l'esprit du lieu. Le cadastrage rituel induit par l'organisation politique et territoriale hiérarchisée a ainsi conduit à une transformation de la nature même des divinités locales. Aujourd'hui, l'esprit du village est décrit comme un ensemble d'esprits du lieu (esprits du sol, des arbres, etc.). L'ancêtre vénéré à la tête du village s'est donc effacé progressivement 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.

On peut lier directement cet affaiblissement de la fonction du prêtre villageois et, consécutivement, du rite régulier à l'esprit tutélaire du village, aux transformations de ce qui était pensé comme la source de la légitimité politique et rituelle sur le territoire. Après la remise des *kongdin* par le roi de Luang Prabang, celle-ci ne provenait plus d'un lien de filiation à un ancêtre fondateur (ce qui était jusqu'alors le cas pour le prêtre villageois), mais de la délégation par le roi d'une autorité sur un territoire dont les limites étaient désormais fixées par écrit. Étant devenus les détenteurs de la nouvelle forme de légitimité rituelle sur le sol, les Maîtres de la terre devinrent les principaux garants de la prospérité et de la fertilité pour l'ensemble des villages de leur territoire. Certes, les rituels réalisés par les prêtres villageois-chefs de village auraient pu perdurer à l'identique, mais avec un pouvoir atténué (c'était encore le cas dans les années 1930, dans certains villages, d'après les

[38] D'après l'expression utilisée par P. MUS dans « Cultes indiens [...] », *loc. cit.*, p. 377.

observations des administrateurs coloniaux). Dès lors, les rituels adressés à l'esprit du village et à l'esprit du domaine faisaient, comme on l'a vu, double emploi : par deux fois, les demandes de protection étaient faites pour le finage de chaque village[39].

Cette atténuation de l'importance politique et rituelle des ancêtres, à la suite d'un passage d'une légitimité d'occupation de la terre allant de l'héritage à la reconnaissance royale permet d'expliquer les variations importantes que l'on rencontre dans tout l'ensemble de peuplement de groupes de langue phounoy autour de la figure des divinités du territoire. En effet, plus les groupes parlant une langue phounoy sont arrivés tard, et moins ils ont été intégrés à ce système de domaine[40]. Or le schéma rituel qui prévaut parmi eux est identique à celui que je décrivais au début de cet article : un chamane et un prêtre villageois, descendant d'un clan fondateur et rendant un culte à un esprit tutélaire conçu comme son propre ancêtre. La construction des Phounoy « en miroir » du pouvoir dominant lao[41] s'est donc traduite par un cadastrage, une hiérarchisation politique et l'apparition de nouvelles figures des entités protectrices du territoire. Et les transformations des entités protectrices du territoire sont révélatrices de la façon dont les Phounoy pensent leur lien à l'espace et au territoire. L'altérité nécessaire à la régénération de l'espace et à la protection des hommes n'est plus essentiellement celle des forces de la nature et des voisins – ces petits groupes proches avec lesquels on échange des femmes – mais un pouvoir guerrier extérieur, celui des populations lao qui ont progressivement intégré l'espace social phounoy à leur royaume.

CONCLUSION

Les cultes domaniaux n'ont pourtant pas survécu au démantèlement de l'organisation territoriale et politique par les forces communistes du Pathet Lao, lorsque la province de Phongsaly est tombée officiellement sous leur juridiction dès 1954, à la suite des accords de Genève. Toute trace du régime royal devant être abolie, les anciennes circonscriptions géopolitiques locales

---

[39] S. TANABE observe un cas similaire de redoublement rituel chez les Taï Lü des Sipsong Panna, ayant fini par faire disparaître l'un des rites, voir « Spirits and Ideological Discourse: the Taï Lü guardian cults in Yunnan », *Sojourn*, vol. 3, n° 1, 1988, pp. 1-25.

[40] On en retrouve différents exemples, de ceux arrivés tardivement, qui ont eu des documents fonciers, mais n'ont pas constitué de domaines à ceux arrivés à la fin du XIX[e] siècle, qui se sont greffés à la périphérie de cet ensemble, n'ont jamais eu de documents, et dont la taille n'a jamais dépassé celle d'un village, *cf.* BOUTÉ, V., « Des ancêtres aux esprits du lieu [...] », *loc. cit.*

[41] *IDEM*, *En miroir du pouvoir [...], op. cit.*

ont été démembrées, d'autres leur ont été substituées, pour finalement aboutir à un repli rituel de chaque village sur soi. Les Maîtres de la terre et leurs descendants se firent alors discrets, et leur présence n'est désormais requise qu'en cas de mort de malemort, moment où ils procèdent encore à une refonte des limites symboliques du territoire. 2007 a vu le départ des derniers d'entre eux vers les vallées et les villes d'autres provinces. Leurs « livres », les *kongdin*, désormais coupés de leur territoire, sont rangés dans des boîtes et sans doute promis au sort de leurs semblables : perdus, enfouis sous terre pour neutraliser des pouvoirs dangereux car dédaignés, ou brûlés dans des incendies de maison.

Si désormais le territoire du rite est à nouveau réduit à celui de l'espace du village et si sa divinité tutélaire est redevenue un esprit du lieu, le lien aux ancêtres comme dispensateurs de la prospérité et comme intermédiaires avec les forces du lieu a-t-il alors complètement disparu ? L'évolution des cultes s'opère en trois temps, rappelait P. Mus : religion locale ; intégration et cadastrage rituel et politique par un pouvoir extérieur ; et retour à la religion locale. En l'occurrence, c'est à travers le bouddhisme, religion royale, mais aussi religion des voisins – les Taï Lü vivant dans les vallées voisines – que le culte aux ancêtres comme dispensateurs de la fertilité des champs s'est perpétué. Le cycle des cérémonies bouddhiques qui s'ouvre avec le Nouvel an (*Pimay*) marqué par l'inauguration des semailles, et s'achève avec les célébrations de *Khao Salak* et les récoles, est ainsi étroitement associé au cycle agricole. À chacune des cinq cérémonies bouddhiques qui, chez les Phounoy, rythment les activités agricoles, se rejouent différentes étapes rituelles sollicitant, sous l'égide du Bouddha, ancêtres, forces chthoniennes et forestières extérieures au village[42]. Désormais, tous les maîtres de maison peuvent solliciter, ensemble mais chacun pour soi, ces différentes forces pour la régénération des champs et la prospérité de leur maisonnée.

[42] Sur ce cycle agraire, et l'association entre Bouddha, ancêtres, forces chthoniennes et forestières, voir BOUTÉ, V., « Ritual Restructurings of New Year Ceremonies in Northern Laos », [*in*] P. WILLIAMS & P. LADWIG (eds.), *Buddhist Funeral Cultures of Southeast Asia and China*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 99-118.

BIBLIOGRAPHIE

ARCHAIMBAULT, Charles, « L'histoire de Campasak », *Journal Asiatique*, t. CCXLIX, n° 4, 1961, pp. 519-577.

—, *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, 1971, 137 p.

—, « La fête du T'at à Luong P'rabang », [*in*] *Structures religieuses lao (rites et mythes)*, Vientiane, Vithagna, 1973, pp. 20-62.

—, *Le sacrifice du buffle à S'ieng Khwang*, Paris, EFEO, PEFEO vol. CLXIV, 1991, 244 p.

AYMÉ, Georges, *Monographie du V^e^ Territoire Militaire*, Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1930, 178 p.

BOUTÉ, Vanina, « Political hierarchical processes among some Highlanders of Laos », [*in*] SADAN, M. & ROBINNE, F. (eds), *Changing or exchanging? Dynamics of transformation among the Highlanders of Southeast Asia*, Leiden, Brill, 2007, pp. 187-208.

—, *En miroir du pouvoir. Les Phounoy du Nord Laos : ethnogenèse et dynamiques d'intégration*, Paris, EFEO, Monograph n° 194, 2011, 328 p.

—, « Ritual Restructurings of New Year Ceremonies in Northern Laos », [*in*] WILLIAMS, P. & LADWIG, P. (eds.), *Buddhist Funeral Cultures of Southeast Asia and China*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 99-118.

—, « Des ancêtres aux esprits du lieu : centralisation politique et évolution des rituels collectifs dans le Nord Laos », *Moussons*, n° 19, 2012, pp. 91-110.

—, « An Ethnohistory of Highland Societies in Laos », *The Journal of Lao Studies*, Special Issue 2, 2015, pp. 54-76.

CONDOMINAS, Georges, « *Phiban* Cults in Rural Laos », [*in*] SKINNER, W. & KIRSCH, T. (éd.), *Change and Persistence in Thai Society*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1975, pp. 252-273.

—, « Essai sur l'évolution des systèmes politiques thaïs », [*in*] *L'espace social. A propos de l'Asie du Sud Est*, Paris, Flammarion, 1980, pp. 259-316.

DEYDIER, Henri, *Lokapala, génies, totems et sorciers du Nord-Laos*, Paris, Plon, 1954, 242 p.

FERLUS, Michel, *Notes ethnographiques sur les Phou Noï*, document inédit, 1971, 11 p.

—, « Une histoire Phou Noy : la guerre des Ho et des Phou Noy », [*in*] COYAUD, M. (éd.), *Littérature Orale, Asie*, 1., Paris, SELAF, 1977, pp. 32-35.

KIRSCH, Thomas A., *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, 1973, 49 p.

KRAUSKOPFF, Gisèle, « Chefs, dieux du sol et cadastrage foncier au Népal », *Études rurales*, n° 143-144, 1996, pp. 95-115.

—, « Les jeux du double pouvoir. Puissances locales et chefs venus du dehors », *Moussons*, n° 19, 2012, pp. 137-149.

LEACH, Edmund R., *Political Systems of Highland Burma: a Study of Kachin Social Structure*, Londres, Bell & sons, 1954, 324 p.

LE BOULANGER, Paul, *Histoire du Laos Français, Essai d'une Étude Chronologique des Principautés Laotiennes*, Paris, Plon, 1931, 381 p.

LEFEVRE-PONTALIS, Pierre, *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, 1902, 326 p.

LEMOINE, Jacques, « Féodalité Taï chez les Lü des SipSong Panna et les Taï blancs, noirs, rouges du nord-ouest du Viêt-Nam », *Péninsule*, 35 (2), 1997, pp. 171-217.

LIEW-HERRES FOON, Ming ; GRABOWSKY, Volker & WICHASIN, Renoo, *Chronicle of Sipsong Panna: History and Society of a Tai Lü Kingdom, Twelfth to Twentieth Century*, Chiang Mai, Mekong Press, 2012, 406 p.

LORRILLARD, Michel, *Les Chroniques Royales du Laos. Essai d'une Chronologie des Souverains Lao (1316–1887)*, thèse de 3e cycle, Paris, EPHE, 1995, 476 p.

PAPET, Jean-François, « La notion de mü:ang chez les Thaï et les Lao », *Péninsule*, 35 (2), 1997, pp. 219-222.

MUS, Paul, « Cultes indiens et indigènes au Champa », *BEFEO*, t. XXXIII (1), 1933, pp. 367-410.

NIMMANHAEMINDA, Kraisi, « The Lawa Guardians Spirits of Chiangmai », *Journal of the Siam Society*, 55 (2), 1967, pp. 185-202.

PHINITH, Saveng, *Contribution à l'histoire du royaume de Luang Prabang*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1987, 477 p.

RHUM, Michael R., *The ancestral Lords. Gender, Descent, and Spirits in a Northern Thai Village*, Delkab, Northern Illinois University Center for Southeast Asian, Monograph Series n° 29, 1994, 202 p.

ROUX, Henri, « Deux tribus de la région de Phongsaly. A-Khas ou Khas Kôs », *BEFEO*, t. XXIV, 1924, pp. 373-437.

SAGANT, Philippe, « Dasai et le double pouvoir chez les Yakthumba (Népal) », [*in*] KRAUSKOPFF, Gisèle & LECOMTE-TILOUINE, Marie (éds.), *Célébrer le pouvoir, Dasai une fête royale au Népal*, Paris, CNRS, collection « Chemins de l'ethnologie », 1996, pp. 283-311.

SAHLINS, Marshall, « The stranger king: or Dumézil among the Fidjians », *Journal of Pacific History*, vol. 16, 1981, pp. 107-132.

SCHLEMMER, Grégoire, « Rituels, territoires et pouvoirs dans les marges sino-indiennes », *Moussons*, n° 19, 2012, pp. 5-18.

—, (à paraître). *Les populations de langues tibéto-birmanes la province de Phongsaly (nord Laos). I. L'ensemble Phounoy et Seng*, 20 p.

SMUCKARN, Snit & BREAZALE, Kennon, *A Culture in Search of Survival: the Phuan of Thailand and Laos*, New Haven, Yale University Southeast Asia Studies, 1988, 184 p.

SPANGEMÄCHER, Anne, *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 3e cycle, Nanterre, Université Paris X, Département d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, 1999, 387 p.

TAILLARD, Christian, *Le Laos, stratégie d'un Etat-tampon*, Montpellier, GIP Reclus, 1989, 200 p.

TAMBIAH, Stanley J., *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, 557 p.

TANABE, Shigeharu, « Spirits and Ideological Discourse: the Taï Lü guardian cults in Yunnan », *Sojourn*, vol. 3, n° 1, 1988, pp. 1-25.

WALKER, Anthony R., « The Lahu of the Yunnan-Indochina Borderlands: an Introduction », *Folk*, n° 17, 1975, pp. 329-344.

WINICHAKUL, Thongchai, *Siam Mapped. A History of the Geo-Body of a Nation*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1994, 228 p.