Des ancêtres aux esprits du lieu

Centralisation politique et évolution des rituels collectifs dans le Nord Laos

Vanina Bouté *

Les Phounoy font partie de ces nombreuses populations montagnardes qui peuplent les marches des États de la péninsule Indochinoise. De langue tibéto-birmane, ils constituent un groupe d'environ 38 000 personnes et habitent depuis plus de deux cents ans la région qui forme aujourd'hui le district de Phongsaly, dans la province du même nom. Frontalière avec la Chine et le Vietnam, cette province montagneuse et isolée est la plus septentrionale du Laos. Les Phounoy y occupent un territoire assez clairement délimité, traversé du nord au sud par la rivière Ou. La plupart de leurs villages se situe sur la rive droite ; seul un petit nombre d'entre eux se trouve sur la rive gauche. Les fonds de vallées étant très encaissés, les villages phounoy se situent près des crêtes de montagnes et pratiquent l'essartage et un peu d'élevage. Les Phounoy, dans leur majorité, sont adeptes du bouddhisme du Theravāda, qui leur a été vraisemblablement transmis par les Taï Lü voisins. Ils n'en continuent pas moins d'effectuer de nombreux rituels en direction des esprits (*dat*) censés assurer la protection du territoire.

L'objectif premier de cet article est ethnographique : il s'agit de décrire et de consigner un ensemble de rituels adressés à ces *dat* [1] dans les villages de la rive droite de la rivière Ou dont un certain nombre a été réalisé jusqu'au début des années 1960. La mémoire de ces rituels, qui tinrent une place très importante dans l'organisation

* Vanina Bouté est ethnologue, maître de conférences à l'université de Picardie Jules Verne et membre du Centre Asie du Sud-Est (CNRS-EHESS). Depuis 1999, elle mène des recherches dans le Nord Laos sur une population de langue tibéto-birmane, les Phounoy, sur l'histoire de cette population et ses relations aux pouvoirs régionaux, à travers des questions de changements politiques et religieux. Elle travaille aussi actuellement sur les migrations rurales dans le Nord Laos et sur l'émergence des villes.

sociopolitique des villageois, se perd aujourd'hui. En effet, après les « réformes religieuses » entreprises par les révolutionnaires du Pathet Lao lors de leur arrivée au pouvoir au Laos en 1975[2], nombre de ces rituels collectifs aux esprits ont périclité : aujourd'hui, certains de ces rituels anciens ne sont plus qu'exceptionnellement faits et certaines fonctions d'officiant ont disparu. Les informations sur cette période proviennent de témoignages que j'ai recueillis auprès d'informateurs les plus âgés parmi l'ensemble des villages phounoy du district de Phongsaly entre 1999 et 2002[3]. Ces informations ont été croisées avec des documents d'histoire, avec les rares monographies réalisées par les administrateurs coloniaux français durant la première moitié du XX^e^ siècle, ainsi qu'avec les données collectées par le linguiste Michel Ferlus dans les années 1970[4].

Une brève comparaison menée ensuite entre les activités rituelles telles que pratiquées sur l'une et l'autre rive de la rivière Ou permettra de constater d'importantes différences. Tenter d'en comprendre l'origine m'amènera à opérer une lecture diachronique de ces cultes entre le début du XX^e^ siècle et les années 1960, juste avant l'action du Pathet Lao. Je montrerai alors, d'une part, que la transformation de l'identité qui était jusque-là attribuée aux esprits *dat* est étroitement liée à celle du statut de leurs officiants, et que ces transformations doivent être comprises dans le contexte de l'intégration des Phounoy de la rive droite au sein des sphères politiques des Taï[5], populations des basses terres, organisées en petites principautés très hiérarchisées, et dominantes économiquement et politiquement au plan régional. À partir de là, j'essaierai d'initier une réflexion sur la place de l'ancestralité dans certains cultes collectifs des montagnards de la péninsule, en montrant comment, dans notre cas d'étude, la faible importance des figures ancestrales se révèle être déterminée par les relations que les Phounoy de la rive droite ont tissées avec les populations des basses terres.

Les rituels collectifs de la rive droite dans les années 1960 : une nécessaire dualité

Aujourd'hui, les Phounoy pratiquent deux ensembles de rituels collectifs : ceux qui concernent la « religion du Bouddha » (*sasana phout*, L) et ceux qui concernent la « religion des esprits » (*sasana phi*, L). La « religion du Bouddha » comprend les cérémonies qui se déroulent à la pagode et qui suivent le calendrier religieux taï lü. Elles sont, en principe, adressées au Bouddha et aux défunts, et sont conduites par des moines. Les rituels collectifs aux esprits (*dat*) sont effectués en dehors de la pagode de manière régulière ou en cas de problèmes (tels que sécheresse, accidents, incendies). Ils sont tous adressés à un couple d'esprits mâle (*apha*) et femelle (*aba*), souvent identifiés respectivement comme étant les « esprits du ciel » (*montha dat*) et les « esprits de la terre » (*mithon dat*). Deux autels sont systématiquement confectionnés côte à côte[6]. L'un – une petite plate-forme basse en bambou comportant une échelle miniature – est destiné à l'entité femelle ; l'autre – un cornet de bambou fiché sur un bâton surplombant la plate-forme – est celui de l'entité mâle. Sur les deux autels sont déposés : de la cannelle sauvage, du riz cuit, du riz noirci, du paddy, un verre d'alcool de riz, un petit couteau, une gourmette en argent, du tabac, du gingembre, ainsi que des bouts de papiers brillants figurant l'or et l'argent offerts

aux esprits (cf. fig. 1 et fig. 2). Selon les rites, un poulet ou un cochon est sacrifié ; le sang arrose les deux autels, puis le fumet des chairs rôties et quelques petits os noircis au feu sont offerts aux esprits.

Hormis ces éléments récurrents, les rites sur ces autels varient selon les destinataires. Les Phounoy affirment en effet que les esprits mâle et femelle sont associés à d'autres esprits, dont la nature diffère selon les lieux où chaque culte est effectué : dans le bosquet en amont du village, dans le cimetière, à la forge, dans les champs et dans la forêt domaniale (voir *infra*). L'importance que prend chacun de ces lieux nécessite que soit décrite l'organisation de l'espace villageois, avant de présenter les différents rituels qui y sont faits, et les esprits auxquels ils sont adressés.



Fig. 1 : Les autels des esprits mâle et femelle lors d'un rite collectif fait pour la culture du riz, menacée par la sécheresse, dans le village de Thongpi, rive droite, © Vanina Bouté.



Fig. 2 : Les autels des esprits mâle et femelle lors du nouvel an, dans le village de Kiou, rive gauche, © Vanina Bouté.

L'organisation de l'espace villageois

Tout comme chez les populations taï, 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 (Tambiah 1970 : 21). Pour autant, l'espace du village est *de facto* 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 ; je mettrai donc des guillemets en me référant à ces points cardinaux.

Lorsque les villageois défrichent les terres afin de fonder un nouveau village, ils prennent toujours soin de préserver, au « nord », un petit morceau de forêt, un bosquet. C'est ce bosquet, et tout particulièrement l'arbre le plus imposant qui s'y trouve, qui deviendra le sanctuaire de « l'esprit-tête », *dat tu*, l'esprit protecteur de la communauté. Tout l'agencement du village sera alors conçu par rapport à ce bosquet-sanctuaire, à proximité duquel la pagode sera construite. L'« ouest » étant associé à la mort, la forêt qui fait office de cimetière (*lapum*) se trouvera vers le bas à l'ouest, c'est-à-dire au « sud-ouest ». Tant dans le bosquet-sanctuaire du haut du village, que dans le bosquet-cimetière du bas, il est interdit de couper du bois, de chasser ou faire de la cueillette, sous peine de déchaîner, contre la communauté entière, la colère des esprits chargés de la protection du village.

Entre la clôture en bois qui ceint la plupart des villages et l'extérieur se trouve un espace intermédiaire, sorte de « sas », où se trouvent les sources d'eau et la forge. Les

limites extérieures de ce sas sont matérialisées par des « portes de village » (*keu tan*), en fait de simples montants en bois situés aux points cardinaux « est » et « ouest », à quelques dizaines de mètres de la barrière qui clôt le village. Le pouvoir dont ces portes sont investies protège la communauté villageoise des intrusions dangereuses provenant de l'extérieur : les animaux sauvages et les esprits maléfiques sont dits ne pas pouvoir les franchir ; les spécialistes religieux doivent aussi les contourner s'ils ne veulent pas perdre leurs pouvoirs.

Hors de cet espace, en plus du bosquet-sanctuaire et du bosquet-cimetière, se trouvent la pagode et, au-delà, les zones de cultures (champs, friches, forêts à essarts) des clans et des lignages ; privatives, les parcelles sont réparties entre lignages et, en leur sein, appropriées par famille. Cette zone de culture forme une sorte de troisième couronne autour du village. Après celle-ci, se trouvent des zones de forêts denses qui ne sont jamais mises en culture et les finages d'autres villages.

Les cultes villageois sur les autels mâle et femelle, et leurs officiants

Lorsque les rites adressés aux esprits mâle et femelle sont effectués dans le bosquet en amont du village, les offrandes déposées sur le double autel sont également adressées à l'esprit-tête (*dat tu*). La nature de cet esprit n'est pas clairement définie par les villageois. Quelquefois aussi appelé *mi dat* (« esprit de la terre »), il renvoie pourtant moins à une force chtonienne qu'à une force du lieu qui englobe les esprits de la nature environnante (la forêt du haut du village, les grottes, etc.). Parce qu'il est avant tout dit être en charge de la protection de la communauté villageoise, je l'appellerai désormais « esprit tutélaire du village ». Notons également que le terme *dat tu* désigne l'autel des ancêtres situé dans la maison de chaque doyen de lignage [7] – nous y reviendrons.

L'officiant en charge des rituels adressés à l'esprit tutélaire du village est le *tjaocam*, mot taï qui peut se traduire par « maître du culte ». Il œuvre comme intermédiaire entre cet esprit et la communauté villageoise [8]. Cette fonction se transmet par les aînés dans la lignée du premier chef du village, qui est de surcroît membre du premier clan fondateur. Précisons en effet que les récits de fondation des villages mettent systématiquement en scène deux clans venus co-fonder un même village : l'un (que je nomme le « premier clan fondateur », en contraste avec l'autre, le « second clan fondateur ») est cependant distingué comme étant le clan du premier chef de village, et c'est au sein de ce clan que les fonctions de chef de village et de *tjaocam* se transmettent. Le *tjaocam* est donc aussi le doyen du clan fondateur. Ce fait a néanmoins perdu de son importance car, chez les Phounoy de la rive droite, l'organisation clanique s'est progressivement délitée, au profit des lignages.

Même si cette fonction est héréditaire, le *tjaocam* se doit d'être « vertueux » (*mèn* : avoir un comportement mesuré, ne pas boire ni fumer de l'opium, etc.) afin de conserver la protection dont l'esprit tutélaire honore sa lignée. Car si l'harmonie ne règne plus dans son foyer, si sa femme met au monde des enfants anormaux ou si un membre de sa famille meurt de mauvaise mort, ces événements seront interprétés comme des conséquences du courroux de l'esprit tutélaire du village, et l'ensemble de la communauté villageoise risque d'être frappé de malheurs. Dans ces cas, le *tjaocam* peut être destitué : les anciens procèdent à une divination afin de connaître la nouvelle personne que l'esprit tutélaire choisit d'élire. Les successeurs potentiels qui

lui sont présentés sont cependant tous issus du même lignage que l'ancien *tjaocam*, de préférence son fils ou son frère.

Cet esprit tutélaire du village qu'honore le *tjaocam* reçoit des rituels lors d'événements exceptionnels : lorsqu'un changement intervient dans la communauté villageoise (naissance, mariage, construction de maison, voyages d'un particulier, décès), ou qu'un désordre menace son équilibre (incendie, épidémies, intrusion d'animaux sauvages, etc.). Il est essentiellement un protecteur des hommes et des animaux domestiques – c'est-à-dire de tout ce qui concerne l'intérieur du village, et non des champs. Ces rituels ne requièrent pas de sacrifices : accompagné des anciens du village, le *tjaocam* se contente de réciter des prières et de déposer des offrandes – des fleurs et des bougies – sur l'autel de l'esprit femelle, la Terre. En cas de désordre, le *tjaocam* et les anciens entament une procession le long de la barrière qui ceint le village, l'entourent de fils de cotons et se rendent ensuite aux « portes » du village pour y déposer des treillis de bambou protecteurs (*kra bia*, « l'œil de l'aigle »). Cette opération a pour finalité d'expulser les influences malignes en dehors du village et de procéder à une refonte du tracé protecteur.

Dans les années 1960, il existait, en plus de ces rites que je viens de rappeler, d'autres rites adressés aux esprits mâle et femelle. Certains étaient effectués à la forge, située près de la source, en bas du village, et différaient de ceux réalisés dans le bosquet sur de nombreux points. D'une part, ils étaient effectués de manière régulière à deux moments clés du calendrier agricole, au moment de la défriche et juste avant les récoltes[9]. D'autre part, l'officiant qui les effectuait n'était pas le *tjaocam*, mais le forgeron du village, le *maphê*, dont la fonction, également héréditaire, était détenue par un descendant du second clan fondateur. Enfin, la nature des entités associées aux esprits mâle et femelle différait.

Lors du rituel fait avant la défriche, le *maphê* commençait par construire un double autel devant lequel tous les villageois déposaient leurs machettes. Il activait sa forge et sacrifiait un poulet en demandant aux esprits du ciel et de la terre et aux esprits de la forge (*sampum dat*) de protéger les hommes, priant notamment pour qu'aucun accident mortel ne survînt (chute d'un arbre, coupure occasionnée par la machette). Les esprits de la forge étaient conçus comme des forces souterraines qui tirent leur force des métaux, mais elles étaient parfois confondues avec – ou comme subsumées dans – les esprits du ciel et de la terre, formant ensemble une entité nommée « esprits de l'intérieur du village » (*khong thon dat*). Le maphê enjoignait finalement les morts de mauvaise mort (*chichong seu*, les villageois morts de façon accidentelle en dehors du village) de ne pas attaquer les hommes, et leur offrait également une part des offrandes déposées sur les autels du ciel et de la terre. Car il s'agissait aussi, pour le *maphê* de négocier le bon déroulement de l'intrusion des hommes dans la forêt avec ces mauvais morts, dont c'est le domaine.

Lors du rituel effectué quelques mois plus tard au moment des récoltes, le *maphê* confectionnait de nouveau un double autel à la forge à l'occasion de la fête *dat ya leni* (« l'esprit de la lignée vient »), dite aussi fête « des toupies » (*flung si*). Le *maphê* y nourrissait à nouveau les esprits du ciel et de la terre, les esprits de la forge et les mauvais morts. Le rituel se poursuivait par de nombreuses opérations de guérison, puis les villageois allaient festoyer dans la maison du maphê pour remercier ses esprits auxiliaires (*dat ya kolo* ; esprits des défunts *maphê* de sa lignée) d'avoir pris soin des

champs. Le jour suivant ces cérémonies, les récoltes pouvaient commencer; le *maphê* effectuait alors sa moisson avant tous les autres villageois.

Notons qu'en dehors de ces deux cérémonies d'ouverture et de clôture du cycle agricole, le *maphê* confectionnait – et c'était le cas en 2005 [10] – des autels du ciel et de la terre en cas de désordres survenant dans les champs (les deux autels étant cette fois exclusivement adressées aux esprits du ciel et de la terre) et en cas de problème dans une maisonnée (le double autel confectionné en dehors de la maison étant destiné aussi aux ancêtres). C'était également le maphê qui avait en charge les rituels funéraires; il œuvrait alors comme un psychopompe, guidant les âmes des défunts vers l'autre monde.

Les Maîtres de la terre et la prospérité du domaine

Dans les années 1960, il existait également sur la rive droite un dernier rite collectif impliquant des autels dédiés aux esprits mâle et femelle, qui concernait cette fois-ci l'ensemble des villages de ce que j'appelle un « domaine », soit un ensemble de trois à cinq villages, placés sous la responsabilité de deux doyens du clan fondateur du plus ancien village du domaine (*ban phi*, L, village aîné) [11]. Les autres villages – les « cadets » (*nong*, L) – étaient dits en être issus par essaimage. Le rite était effectué dans un pan de forêt (*chichong*, terme que je traduirai dorénavant par « forêt domaniale ») laissé intact au sommet d'une crête qui opérait la délimitation des finages de plusieurs villages d'un même domaine.

Appelés Maîtres de la terre (*tjao thi din*, L), ces deux doyens du village aîné possédaient certaines prérogatives: ils recevaient une cuisse de tout gibier chassé sur leur domaine et disposaient librement de main-d'œuvre pour différents travaux (réparation de leur maison, travaux des champs, coupe de bois, etc.). Ils n'avaient cependant aucun rôle politique: même si l'on dit que leurs ancêtres répartirent autrefois les terres entre les différents clans vivant sur leur domaine, leur fonction était exclusivement religieuse.

Le rituel qu'ils effectuaient avait lieu au début de la saison des pluies, et il était adressé à des esprits féminins et masculins dits « maîtres de la forêt » (*chichong day*), considérés comme ayant été de « mauvais morts » au destin particulier – des membres des migrants phounoy morts en chemin, des guerriers assassinés, etc. L'autel érigé afin de nourrir les éléments masculins se trouvait en contrebas de la forêt tandis que celui associé aux éléments féminins se situait en haut. Dans la forêt domaniale du clan Poutin par exemple, l'autel du haut était plus particulièrement dédié à l'esprit de la Dame Palalek, valeureuse guerrière mise à mort par ses troupes, tandis que l'autel du bas était celui de son fidèle aide de camp. Il existait donc ici également une complémentarité entre les esprits mâle et femelle, et les autels construits étaient identiques à ceux confectionnés pour les esprits du ciel et de la terre. Notons néanmoins que les Phounoy ne m'ont jamais dit que ce rituel s'adressait à ces derniers.

Ce rituel, qui consistait principalement en offrandes alimentaires à ces esprits mâle et femelle, impliquait que les « livres de la terre » (*peum kongdin*, L) que possédaient les Maîtres de la terre soient déposés devant ces autels. Nous reparlerons de ces livres, mais notons dès à présent le fait que l'on dit aujourd'hui que l'un de ces livres est « mâle » et que l'autre est « femelle ». Selon un principe de complémentarité, le livre « mâle » servait au rite de l'entité féminine et le livre « femelle »

à celui de l'entité masculine. Ces livres sont dits avoir une efficacité en soi et ne sont jamais lus – de fait, ils sont écrits dans une ancienne écriture lao qu'aucun Phounoy ne sait déchiffrer [12]. Leur contenu était néanmoins connu, car relatif aux limites géographiques du domaine, limites que les Maîtres de la terre énuméraient dans leurs prières aux deux esprits. En effet, que ce soit lors du rituel qu'ils effectuaient annuellement pour demander la prospérité du territoire ou lors de rituels faits exceptionnellement pour conjurer des problèmes (en cas de mauvaise mort [13], de sécheresse, de dépassement des limites du domaine lors de la défriche, etc.), les Maîtres de la terre accomplissaient un bornage symbolique du domaine. À cette fin, l'ensemble des chefs des villages du domaine devaient être présents, sinon la communauté villageoise que chacun d'entre eux représentait n'aurait pas été incluse dans les demandes de prospérité : « le maïs mangera le riz ; les hommes prendront ceux qui les accompagnent à la chasse pour des animaux sauvages », disait-on alors, se souviennent les anciens.

Une nécessaire complémentarité

Tous les rituels collectifs que j'ai présentés et qui coexistaient donc dans les années 1960 (dans le bosquet en amont du village, à la forge, dans les champs et dans la forêt domaniale) ont en commun d'exiger l'érection d'un autel double, qui nécessite une complémentarité mâle-femelle des esprits – souvent qualifiés de Ciel et Terre –, même s'il implique aussi d'autres esprits qui viennent particulariser chacun de ces rituels. Ce principe de complémentarité interne à ces rituels opère aussi entre eux. Se dégage en effet de notre brève présentation une organisation en pôles complémentaires, tel que celui formé par le *maphê* et le *tjaocam*, d'une part ; par le village et le domaine d'autre part.

Au sein du village, les esprits du ciel et de la terre sont associés, d'une part à un esprit du lieu, conçu comme l'esprit tutélaire du village, qui est exceptionnellement sollicité par le *tjaocam*, d'autre part aux esprits de la forge et aux mauvais morts, qui sont nourris deux fois par an par le *maphê*. À travers la localisation des autels que les deux officiants confectionnent, se dessine une transposition de la complémentarité mâle-femelle dans l'espace du village. Les Phounoy racontent en effet que ces autels forment aussi une paire entre eux : le *tjaocam* officie en haut du village, pour des esprits dont l'autel principal est celui de l'esprit de la terre ; le *maphê* en bas près de la forge, à la source, pour des esprits dont l'autel le plus important est celui de l'esprit du ciel, associé à la pluie mais aussi à la rivière.

Tout se passe comme si, lors de ces rituels, les Phounoy insistaient sur le principe de l'unité des contraires. C'est d'ailleurs la nécessité d'avoir deux officiants pour effectuer des rites destinés à deux esprits différents qui justifie, pour les Phounoy, que le village soit fondé par un minimum de deux clans. Le premier clan 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 *tjaocam*. Le deuxième clan est 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 *maphê*, associés à l'extérieur et à la pluie (ciel) qui vient féconder la terre et apporter la fertilité.

Il existe enfin une complémentarité entre certains rites effectués par le *tjaocam* et d'autre part les Maîtres de la terre. En cas de désordre survenu à l'intérieur du village, le *tjaocam* procède à un nouveau bornage de l'espace villageois ; en cas de problèmes survenus à l'extérieur de cet espace villageois, ce sont les Maîtres de la terre qui réalisent les rituels de refonte des limites ; les frontières du territoire ne sont alors plus celles du village mais celles du domaine. Par ailleurs, ces Maîtres de la terre semblent cumuler, à l'échelle du domaine, les fonctions des deux officiants villageois : garants de la fertilité des champs et de la fécondité des hommes, ils accomplissent aussi bien des rituels réguliers qu'exceptionnels.

La configuration sociorituelle de la rive gauche

Ce n'est qu'après avoir accompli cette reconstitution de l'organisation sociorituelle, d'avant les purges religieuses, des villages phounoy de la rive droite que je décidai d'enquêter dans les villages de la rive gauche – ce que la distance et la difficulté d'accès m'avaient jusqu'alors dissuadée de réaliser. Il s'avéra, à ma grande surprise, que l'organisation sociorituelle de ces villages était très différente de celle prévalant sur la rive droite.

Le premier constat était que, en 2005, le système clanique était toujours fermement institué, alors que, rive droite, ce n'était plus qu'une pratique assez lâche. Tandis que, rive droite, chaque village comporte encore plusieurs noms de clan (tout en étant dit n'avoir été fondé que par deux seulement), les villages de la rive gauche comptent systématiquement trois clans, tous trois étant présentés comme fondateurs (même si l'un d'entre eux, celui auquel appartient le *tjaocam*, est dit être le clan du premier chef).

Dans ces villages, la configuration qu'y prennent les rituels collectifs adressés aux esprits (qui a peu évoluée des années 1960 à nos jours) varie elle aussi. Si on retrouve les mêmes esprits et les mêmes officiants (*tjaocam*, *maphê* et Maîtres de la terre) que sur la rive droite, la nature des esprits tout comme les fonctions des officiants diffèrent.

Le rôle du *maphê* – qui appartient au même clan que celui du *tjaocam* – est mineur : il n'effectue aucun rituel collectif et il est seulement en charge de la gestion des problèmes liés aux cultures des particuliers et des rituels de guérison. Nous n'en parlerons donc pas davantage.

Tout comme sur la rive droite, le *tjaocam* appartient au clan du premier chef du village. Mais, de plus, il cumule systématiquement cette fonction avec celle de chef de village (en théorie, comme rive droite, il peut être destitué de sa fonction rituelle en cas de problème, mais cela est rare ; de même, rive droite, le *tjaocam* peut aussi cumuler cette fonction avec celle de chef de village, mais cela aussi est rare). L'esprit tutélaire du village honoré par le *tjaocam* n'est pas appelé l'esprit-tête comme sur la rive droite, mais « esprit du village » (*khong dat* [14]). Cet esprit est présenté comme un être personnifié, qui aurait été le premier habitant du lieu, bien avant l'arrivée des hommes et l'établissement du village. Le *tjaocam* lui rend un culte, non pas lors d'événements exceptionnels comme sur la rive droite, mais chaque année, avant les semailles, dans le bosquet en amont du village. C'est alors l'autel de l'esprit du Ciel

qui reçoit les offrandes – contrairement à la configuration qui prévaut, rive droite, où l'autel de l'esprit de la terre reçoit, seul, les offrandes.

Il existe toutefois des « esprits-tête » (*dat tu*) qui, comme sur la rive droite, résident dans le bosquet en amont du village. Il ne s'agit pas d'« esprits du lieu », mais des ancêtres des trois clans qui composent systématiquement chaque village. Ces ancêtres sont décrits comme les trois premiers fondateurs du village, et ceux qui se partagèrent les terres du finage villageois et les transmirent à leurs descendants. En raison de ce statut, ces trois ancêtres « esprits-tête » sont aussi dits résider dans la parcelle de terre qui est celle de leur clan, ainsi que dans l'autel détenu par le doyen de leur clan (l'aîné du lignage aîné), le Maître de la terre, qui est responsable du culte.

Si l'on retrouve donc, dans ces villages de la rive gauche, la présence de Maîtres de la terre, ceux-ci sont au nombre de trois (un par clan) et non de deux (issus du même clan fondateur). L'un de ces Maîtres de la terre, celui qui appartient au clan du premier chef, se distingue par le fait qu'il possède un livre de la terre. Il y a donc, à la différence de la rive droite, un livre de la terre par village. On ne retrouve pas, rive gauche, ces ensembles de villages aînés et cadets réunis autour d'un même livre de la terre : chaque village forme une entité politiquement et rituellement autonome. Les trois Maîtres de la terre rendent hommage aux « esprits-tête » à deux moments importants du calendrier agricole : avant les semailles et au moment des récoltes. Au moment des semailles, le rite est fait par chaque Maître de la terre sur la parcelle agricole de son clan ; au moment des récoltes, le rite est fait conjointement par les trois Maîtres de la terre dans le bosquet en amont du village. Les Maîtres de la terre effectuent également les rituels en cas de problèmes (mauvaise mort, sécheresse) ou de changements dans le village (départ d'une famille, nouvelle maison). Ils retracent alors symboliquement les limites du territoire villageois.

On retiendra donc que, dans les villages de la rive gauche, *tjaocam*, *maphê* et Maîtres de la terre se partagent rituellement un même espace, que le *tjaocam* effectue un rite annuel (et non pas exceptionnel) à l'esprit tutélaire du village (appelé ici « esprit du village »), et que les Maîtres de la terre ont en charge les rites d'ouverture et de fermeture du cycle agricole qui, rive droite, étaient l'apanage du *maphê*. Ces différences peuvent être résumées dans le tableau 1 ci-après.

Si les différences existant dans les rituels collectifs adressés aux esprits sur les deux rives de la rivière Ou peuvent surprendre, certaines similitudes s'avèrent tout aussi intrigantes. Ainsi, on retrouve l'esprit-tête (*dat tu*), honoré dans le bosquet en amont du village, conçu rive droite comme un ensemble d'esprits du lieu mais regardé rive gauche comme représentant les esprits des trois ancêtres des clans. Rappelons aussi que ce terme « esprit-tête » renvoie, rive droite, aux autels des ancêtres détenus par les doyens de lignage et, rive gauche, aux autels des ancêtres que possèdent les trois doyens de clan.

Or, en reprenant les textes sur les Phounoy écrits par les militaires français au début du XX^e^ siècle (Roux 1924 ; Aymé 1930) et en interrogeant à nouveau les anciens des villages de la rive droite, je me suis aperçue que les doyens des clans de la rive droite avaient eu, dans les années 1920, des fonctions rituelles importantes. Les anciens se rappelaient avoir assisté à des cultes faits par ces doyens en l'honneur des ancêtres de leur clan (*dat tu*), pour les semailles et les récoltes, et auxquels tous les membres d'un même clan participaient. Lors du rituel fait avant les semailles,

le *tjaocam* – qui est aussi, rappelons-le, le doyen du clan fondateur – effectuait en plus un rituel adressé à l'esprit tutélaire du village, alors explicitement conçu, me dirent les anciens, comme son propre ancêtre et comme le fondateur du village. Ce doyen-*tjaocam* cumulait par ailleurs ces deux fonctions rituelles avec celle, politique, de chef de village.

Tableau 1 : Les cultes collectifs réalisés par les différents officiants

	Rive gauche	**Rive droite**
Tjaocam	Rite régulier (semailles) pour l'esprit tutélaire du village (*khong dat*, « l'esprit du village », le premier habitant du village) dans le bosquet en haut du village.	Rite exceptionnel (changement dans le village) pour l'esprit tutélaire du village (*dat tu*, « esprits-tête », une force du lieu) dans le bosquet en haut du village.
Maphê	Pas de cultes collectifs (gestion des infortunes).	Rite régulier (défriches et récoltes) pour « les esprits de l'intérieur du village » (*khong thon dat*, réunion des mauvais morts, esprits des métaux et de l'eau) à la forge.
Maîtres de la terre	Rite régulier pour les esprits tutélaires du domaine (*dat tu*, « esprits-tête », les ancêtres fondateurs des trois clans) dans le bosquet en haut du village et dans les champs.	Rite régulier pour les esprits tutélaires du domaine (*tchitchong day*, « maîtres de la forêt », l'ensemble des mauvais morts) dans la forêt domaniale.

Telle que remémorée par les anciens, la configuration sociorituelle dominante dans les villages de la rive droite au début du XX^e^ siècle semble proche de celle prévalant dans les villages de la rive gauche vers les années 1960, et encore actuellement. S'il était autrefois en charge d'un rituel régulier à son ancêtre, pourquoi, quelques décennies, plus tard le *tjaocam* n'a-t-il plus conduit que des rituels exceptionnels adressés à des esprits qui n'ont rien de figures ancestrales ? Plus généralement, comment expliquer que les ancêtres, qui tenaient autrefois une place importante dans les rituels collectifs, aient disparu ? Cette disparition des ancêtres est d'autant plus surprenante que, dans les sociétés voisines, les rituels collectifs expriment souvent le lien entre l'ancestralité et la territorialité – la figure des ancêtres permettant notamment de définir les droits et usages des hommes dans l'utilisation du sol [15].

Dans la configuration de ces rituels collectifs, les décalages observables entre les villages de la rive droite et ceux de la rive gauche soulevaient les limites d'une analyse synchronique fondée uniquement sur quelques villages. Afin de comprendre ces décalages, et tout particulièrement le rôle différent que jouent les ancêtres dans les configurations rituelles sur les deux rives de la rivière Ou, j'ai tenté de me plonger plus en arrière encore dans le passé des villages phounoy de la rive droite. Ces recherches m'ont conduite à l'idée que les principales transformations ayant touché ces villages – disparition de la figure des ancêtres, perte d'importance de la fonction de tjaocam, mais aussi affaiblissement des clans – trouvent leurs origines aux fondements d'un même événement dont je propose de retracer la genèse.

Évolution d'une légitimité : de la filiation à la territorialité

Durant la seconde moitié du XIXe siècle, en raison d'une part de la pression du Siam voisin entreprenant, en réponse aux prétentions coloniales françaises et anglaises, la fixation de ses frontières [16], d'autre part du fait des invasions répétées de bandes armées, qui déferlaient de la province chinoise voisine du Yunnan, le roi de Luang Prabang décida de renforcer le contrôle des marges septentrionales de son royaume. Cette politique concerna tout particulièrement la région de Phongsaly, par où passait le gros des bandes armées venues de Chine, et qui formait un territoire incontrôlé aux marches des royaumes de Luang Prabang, des Sipsong Panna et des Sipsong Chaû Taï. Le roi de Luang Prabang décida alors d'accorder à tout un ensemble de villages occupant le cœur de ce territoire des prérogatives sur la terre, de sorte à se les concilier tout en les fixant sur le territoire. Les habitants de cet ensemble de villages se virent ainsi attribuer le rôle de garde-frontière du royaume de Luang Prabang, et ils furent progressivement désignés par leurs voisins taï par le terme *phounoy* (« les petites gens », en taï). Pour marquer ces prérogatives nouvelles, le roi remit aux représentants d'une vingtaine de clans – clans considérés comme les fondateurs des premiers villages – une paire de « livres » dits « livres de la terre » (*kongdin*, L) [17]. Les personnes ayant reçu les « livres » portèrent alors le titre de « Maîtres de la terre » et furent en quelque sorte les bénéficiaires d'une délégation de l'autorité royale sur les terres qu'ils occupaient. Ces documents faisaient office de documents fonciers et délimitaient le territoire reconnu comme propriété du clan qui reçut les livres.

Les dimensions de ces propriétés de clan variaient toutefois selon les localités car, selon les Phounoy, les « livres » se seraient référés à des structures territoriales et rituelles préexistantes. Les anciens racontent en effet que, rive droite, le territoire délimité par chaque paire de livres regroupait 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*, L), dépendants rituellement du village d'origine, dit « aîné » (*pi*, L). De fait, cet ensemble de villages était sous la responsabilité des doyens du clan fondateur du village aîné, ceux-là même qui avaient reçu le titre de Maîtres de la terre, et qui transmirent leur titre et leur fonction à leurs descendants. Si l'on reconnaissait donc un clan fondateur à l'échelle du domaine, il y en avait aussi un à l'échelle de chaque village, qui n'était pas nécessairement le même que celui du domaine. Ses membres possédaient les meilleures terres, demandaient une compensation matrimoniale plus élevée pour le mariage de ses filles, et avaient le monopole des fonctions politiques (chef de village) et de certaines fonctions rituelles (*tjaocam*) – tandis qu'en plus, le clan fondateur du village aîné détenait les livres et la fonction de Maître de la terre.

Par contraste, les habitants des villages de la rive gauche disent ne jamais avoir connu de processus d'essaimage [18] ; on n'y retrouve par conséquent pas cette distinction hiérarchique entre un « village aîné » et des « villages cadets », et une paire de livres de la terre correspondait au finage d'un seul village. Certes, comme sur la rive droite, les membres d'un seul clan reçurent les livres, mais la fonction de Maître de la terre fut partagée entre les doyens des trois clans fondateurs. De fait, les membres de chacun des clans avaient des droits identiques au niveau de la tenure foncière, des compensations matrimoniales ou des fonctions religieuses et politiques. Cette

absence de hiérarchisation entre les différents clans d'un même village ainsi qu'entre les différents villages de la rive gauche perdura après leur attribution du rôle de garde-frontière et la remise de documents fonciers.

La remise de livres par le roi de Luang Prabang semble ainsi avoir eu pour effet de figer les relations d'autorité préexistantes. Rive droite, où les villages et les clans s'étaient scindés et s'étaient hiérarchisés – selon un principe de supériorité de l'aîné sur le cadet et du premier arrivé sur les derniers venus – il existait de fortes différences entre clans et entre lignages ; par contraste, rive gauche, prévalait une société villageoise plus égalitaire [19]. Ceci explique que, lorsque l'administration coloniale française s'implanta dans la région au début du XX^e^ siècle, elle s'appuya davantage sur les populations de la rive droite pour asseoir son emprise dans la région. Celles-ci présentaient en effet, à ses yeux, un système d'organisation plus proche de sa conception de l'autorité. Et lorsque cette administration procéda à de nouvelles restructurations politiques et territoriales, elle constitua le Müang Phounoy [20] à partir de l'ensemble des territoires claniques de la rive droite. Ces derniers furent rassemblés en cinq cantons (*tasseng*, L) et des chefs auxquels le roi de Luang Prabang décerna des titres de hauts dignitaires, *phanya*, furent nommés à leur tête. Leurs habitants furent alors dotés d'un territoire et d'institutions politiques suivant des principes semblables à ceux de leurs puissants voisins taï.

Il m'apparaît que ce sont ces changements qui ont induit une transformation progressive de la fonction de l'officiant *tjaocam* ainsi que la nature de l'esprit auquel il rendait un culte dans les villages de la rive droite. Je pense que la fonction du *tjaocam* et, consécutivement, le rituel régulier à l'esprit-tête, esprit tutélaire du village, s'affaiblirent parce que la source de la légitimité politique et rituelle sur le sol se transforma. Après la remise des livres de la terre 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 du *tjaocam*), mais de la délégation par le roi d'une autorité sur un territoire dont les limites étaient désormais fixées par écrit [21]. 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 *tjaocam*-chef de village auraient pu perdurer à l'identique, mais avec un pouvoir atténué – c'était encore le cas dans les années 1930, d'après les observations des administrateurs coloniaux. Néanmoins, les rituels adressés à l'esprit du village et à l'esprit du domaine firent en quelque sorte double emploi car, par deux fois, les demandes de protection étaient faites pour le finage de chaque village [22]. En cessant d'intervenir dans le rituel exécuté pour les semailles, le *tjaocam* ne fut plus en charge que du strict espace villageois – et n'intervient plus qu'en cas de problèmes touchant la collectivité. Il perdit également son rôle rituel lors d'une « mauvaise mort » ou d'un incident nécessitant, comme jadis, une refonte symbolique des frontières du village, car ces offices furent pris en charge par les Maîtres de la terre. En plus de l'affaiblissement de son rôle rituel, le *tjaocam* perdit son monopole de la fonction politique de chef de village, celle-ci pouvant être assumée par quelqu'un d'un autre lignage du clan fondateur.

Si le *tjaocam*, qui honorait l'esprit tutélaire du village, considéré comme son propre ancêtre et comme le fondateur du village, perdit son rôle de garant de la prospérité

du village, ce fut, à travers lui, l'ancêtre lui-même qui vit disparaître son rôle de « relais du divin » (Mus 1933 : 377), c'est-à-dire d'intermédiaire entre le groupe et l'esprit du lieu. L'ancêtre vénéré à la tête du village s'effaça 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 (il garda toutefois son nom de « esprit-tête » et c'est encore sous ce nom que sont désignés les autels familiaux aux ancêtres).

Il est probable que cette perte de la prééminence du clan fondateur du village, à travers son représentant, a affaibli la distinction entre ce dernier et les autres clans du village. De fait, concomitamment à l'affaiblissement de la fonction de *tjaocam*, le montant des compensations matrimoniales versées pour une fille du clan fondateur baissa singulièrement, jusqu'à devenir égal à celui des autres clans. C'est d'ailleurs également entre les années 1920 et 1960 que les clans se désagrégèrent progressivement. Dans ce contexte, le sentiment d'appartenance clanique périclita au profit d'un sentiment d'attachement à des unités territoriales emboîtées (le village, le domaine de clan, le canton, le *müang*).

Tableau 2 : L'intégration dans des domaines supra-villageois et la déliquescence du lien aux ancêtres

	Rive gauche	**Rive droite**
Domaine	Pas de domaine supra-villageois.	Prééminence rituelle des Maîtres de la terre.
Village	Culte villageois régulier.	Culte villageois exceptionnel.
Officiant du village	*Tjaocam* (chef de village) ; Maîtres de la terre (doyens des clans).	*Tjaocam* (n'est pas le chef de village).
Destinataire du culte	Culte pour l'« esprit-tête » (ancêtres fondateurs de chaque clan), et culte pour l'esprit du lieu.	Culte pour l'« esprit-tête » (esprits du lieu).
Périodicité du culte	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 –

Cette hypothèse d'une atténuation de l'importance politique et rituelle des ancêtres, à la suite de la création de domaines supra-villageois, et donc la transformation de la conception du pouvoir – légitimé par l'extérieur (le roi) et non plus hérité – permet d'expliquer le contre-exemple qu'offre le cas des villages de la rive gauche. En effet, rive gauche, en l'absence de domaines (puisqu'un livre correspondait à un village), il n'y eut pas de remise en cause de la légitimité du clan fondateur et du rôle des ancêtres dans la quête rituelle de la fertilité. Ainsi, c'est toujours un représentant du clan fondateur qui cumule les fonctions de chef de village et de *tjaocam*, et la principale fonction du *tjaocam* est toujours d'honorer l'esprit tutélaire du village, conçu comme un esprit du lieu – et non son propre ancêtre, en vertu du

principe d'égalité entre tous les clans, tous fondateurs du village. La relation rituelle aux ancêtres, « esprits-tête », est en revanche aux mains d'un représentant de chaque clan. Cette conjonction rituelle de la localité et de la filiation est exprimée par le fait que si les esprits-tête (ancêtres) et l'esprit tutélaire du village (esprits du lieu) sont ici des entités distinctes, elles sont cependant honorées au même moment – avant les semailles – dans le même bosquet, l'autel des seconds étant cependant situé en amont de celui du premier, indiquant par là leur prééminence. Dans ces villages, le droit d'exploitation des terres du finage villageois repose sur l'appartenance à la communauté des descendants des ancêtres fondateurs[23]. Plus que la possession des livres de la terre, qui représente les droits reconnus par le roi, c'est la participation au culte des ancêtres qui fait office de reconnaissance des droits fonciers.

De l'ancêtre au mauvais mort

À vouloir rechercher la trace des ancêtres dans les pratiques rituelles des villageois de la rive droite afin de vérifier l'hypothèse de leur ancienne prépondérance dans les rituels territoriaux, je l'ai trouvée jusque dans les pratiques rituelles actuelles. Les ancêtres sont ainsi présents dans la cérémonie bouddhique du nouvel an (*Boun Pimay*, L), qui paraît avoir repris les objectifs des anciens rituels liés à la fertilité des champs. Chez les Phounoy, en effet, la cérémonie du nouvel an, qui est la plus importante fête du calendrier bouddhique, se résume essentiellement en des offrandes aux défunts, offrandes d'autant plus significatives que la date de la fête est fixée, chez les Phounoy, en fonction du début des semailles qui, rappelons-le, exigeait autrefois un rituel aux ancêtres.

Il semble aussi possible de retrouver la trace des ancêtres jusque dans ces rituels territoriaux que j'ai précédemment décrits. Plusieurs éléments semblent confirmer que les ancêtres sont associés à l'esprit du ciel et les morts de mauvaise mort à la terre. On dit qu'une partie des âmes, au nombre de neuf chez les Phounoy, se transforme en un oiseau blanc (cf. note 7). Or, c'est aussi sous la forme d'un oiseau blanc que l'on représente l'esprit du Ciel. Les morts de mauvaise mort sont, quant à eux, associés au sol : une partie de leurs âmes sont dites hanter les lieux de leur décès tandis qu'une autre rejoint les maîtres des forces telluriques, les *nguok*, serpents maléfiques que l'on dit ennemis du Bouddha. On se souviendra que les « mauvais morts » intégrés dans les rituels villageois sont uniquement les individus morts et enterrés dans les champs ou en forêt (et non les mauvais morts dans le village, qui font l'objet d'un traitement différent). Pour des essarteurs, tout champ étant auparavant forêt et toute forêt étant potentiellement un essart (à quelques exceptions près), on comprend que les mauvais morts soient associés tant au monde forestier qu'aux espaces cultivés, et qu'il faille donc les nourrir afin de s'assurer de bonnes récoltes. Cela expliquerait sans doute le fait que ce soit le *maphê*, seul spécialiste à entrer en contact avec les forces telluriques, qui prend en charge les rituels qui leur sont dédiés.

Il existe également une sorte d'équivalence entre les couples ciel-terre et bons morts-mauvais morts dans les récits de fondation de village. Dans ceux des villages de la rive gauche, la création d'un village nécessite la coopération rituelle de deux clans, l'un étant en charge des rituels aux bons morts, l'autre des rituels aux mauvais morts. Dans les villages de la rive droite, la nécessité d'une collaboration entre deux clans ne se justifie pas par une référence aux défunts, mais par la complémentarité entre

rituels destinés à l'esprit du ciel et ceux destinés à l'esprit de la terre. Si Ciel s'oppose à Terre comme bons morts à mauvais morts et que les bons morts sont associés au ciel, on peut supposer qu'il existe bien un lien entre terre et mauvais morts. Cette association du ciel aux ancêtres et de la terre aux mauvais morts pourrait expliquer que, rive gauche, où les cultes adressés aux ancêtres fondateurs sont importants, les Phounoy accordent une légère prépondérance au ciel (dont l'autel se trouve alors en haut du village). De même, rive droite, où les cultes adressés à des mauvais morts sont prééminents, c'est l'autel de l'esprit de la terre qui se situe en haut du village. Quoi qu'il en soit, on voit que les figures ancestrales ne sont pas complètement absentes des rituels collectifs effectués rive droite et cela, qu'ils soient désormais honorés à la pagode ou, indirectement, par le truchement des entités ciel et terre.

Quant à l'importance de la figure des mauvais morts dans les rituels collectifs rive droite (lors du rituel villageois fait par le *maphê* au moment de la défriche et lors des rituels exceptionnels ou réguliers faits par les maîtres de la terre), il m'apparaît qu'elle est directement à mettre en relation avec l'intégration territoriale des Phounoy et le passage d'une légitimation de la possession de la terre par les ancêtres à une légitimité royale, issue de la délégation d'un pouvoir foncier. Ce passage de l'ancêtre au mauvais mort se retrouve dans des configurations similaires dans la péninsule Indochinoise. Là où des populations se sont trouvées intégrées dans un ensemble politique et territorial plus vaste, et là où le pouvoir a délégué son autorité à des représentants locaux, la figure de l'ancêtre fondateur n'a plus été une source de légitimité pour ses représentants. Cette figure s'est transformée dès lors en celle de démons ou de mauvais morts, pacifiés et rendus propices par les conquérants, comme c'est par exemple le cas des Plang, population de langue austroasiatique, devenus gardiens des marches de la principauté taï des Sipsong Panna (Spangemächer 1999). L'exemple des *naq* birmans étudiés par Bénédicte Brac de la Perrière (1996) illustre aussi un tel schéma : les *naq* sont généralement des esprits de mauvais morts, 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 (in Brac de la Perrière, 1996 : 52) a formulé l'hypothèse qu'ils étaient à l'origine issus des groupes d'esprits des lignages des dirigeants locaux. Il y aurait ainsi eu passage d'un culte aux ancêtres (les esprits des lignages du dirigeant de chaque communauté) à des esprits territorialisés.

Lorsque des populations ayant rendu jadis un culte à des ancêtres sont soumises par des populations dominantes qui deviennent les « maîtres du territoire », la territorialité semble prévaloir sur la filiation pour le droit à l'exploitation foncière. La figure de l'esprit du sol, l'ancêtre fondateur légitime, se transforme en un défunt sauvage, signe d'une relation différente de la population au territoire qu'elle occupe.

Notes

1. Mes remerciements vont à Grégoire Schlemmer pour sa contribution essentielle à la production de ce texte. Les termes en langue étrangère non suivis d'indications sont en phounoy ; les mots lao sont indiqués par un « L ». Il n'existe pas de système de transcription officiel du lao. J'ai donc opté pour un système de retranscription libre, au plus proche des phonèmes français (par exemple, *ng* se prononce comme dans *camping* ; *tj* comme dans *tiare* ; *gn* comme dans *ignname* ;

y comme dans *yoyo*). Pour la retranscription de la langue phounoy, j'ai choisi le même système d'équivalence libre. 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. Pour simplifier la lecture, les tons (cinq en lao, six en phounoy) et les différences entre consonnes et voyelles longues et brèves n'ont pas été notés.

2. Ces réformes avaient essentiellement pour but d'éliminer ce qui était qualifié de « superstitions religieuses » – c'est-à-dire tout ce qui avait trait aux esprits (*phi*, en lao) et qui était considéré comme une entrave au développement de l'homme socialiste nouveau (cf. Bouté 2011 : 111-121).
3. Bien que les faits décrits sont relatifs aux années 1960, le présent ethnographique est utilisé pour simplifier la lecture et pour distinguer cette période d'un passé « antérieur » à ces faits, soit les années 1920.
4. Voir notamment son article « Notes ethnographiques sur les Phounoy » (1971) ; j'ai également utilisé de nombreux enregistrement sonores qu'avait fait M. Ferlus, et qu'il m'a aimablement communiqués (ils sont aujourd'hui numérisés et déposés au LACITO, CNRS-UMR 7107).
5. Par le terme de taï, on désigne les populations parlant des langues similaires (appartenant à la famille linguistique taï-kadai), souvent inter-compréhensibles, qui partagent un ensemble de traits culturels, liés notamment à leur histoire commune, et à leur statut de population dominante dans la région. Les populations de langues taï se subdivisent en autant de groupes issus d'anciennes formations politiques : les Lao du Lane Xang (ou Laos), les Lü des Sipsong Panna (Yunnan, Chine), les Shan de Birmanie, les Thaï de Thaïlande, les Yuan du Lanna, etc.
6. Les Phounoy disent que les esprits qui impliquent un autel simple sont des esprits dangereux, contrairement à ceux qui nécessitent la construction d'un autel double, qui sont généralement bienveillants envers la communauté.
7. Chaque maison possède un autel dédié aux ancêtres (*yum dat*) mais ils sont comme chapeautés par celui du doyen de leur lignage d'appartenance, qui est appelé « esprit-tête ». Pour autant, les Phounoy n'établissent aucun lien entre l'esprit-tête du village et les ancêtres. L'appellation « esprit-tête » dans le cas des autels aux ancêtres peut se comprendre par le fait suivant : les Phounoy sont dits avoir neuf âmes. À la mort d'un individu, ces âmes se dispersent : les unes restent dans le cimetière, les autres partent dans le ciel ; seules les âmes de la tête du défunt sont censées demeurer dans l'autel.
8. Chez les Lao, le *tjaocam* est également l'intermédiaire entre les villageois et l'esprit tutélaire du village. Ce dernier reçoit un culte deux fois par an, avant le début des travaux des champs et après les récoltes. Le *tjaocam* est parfois 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 (Condominas 1975).
9. Les Phounoy pratiquent l'essartage selon un système de rotation circulaire autour du village. Les parcelles font l'objet d'une appropriation pérenne par chaque maisonnée (composée d'une famille étendue, soit un couple et ses enfants, voire le fils aîné et son épouse). Il n'y a donc pas de décisions communautaires ni de procédés rituels afin de déterminer chaque année l'emplacement des nouveaux champs.
10. L'officiant est toujours désigné par le terme de *maphè* même si la fonction a considérablement changée (voir Bouté 2011 : 143-170).
11. Je n'ai pu obtenir d'informations certaines sur l'identité de ces deux doyens. L'un semble être l'aîné de la branche aînée descendant du premier clan fondateur, mais je ne sais pas qui est exactement le second (l'aîné de la branche cadette ?). En théorie, le premier est censé être également *tjaocam*, même si ce schéma ne se vérifie pas dans l'ensemble des villages.
12. Ces livres sont aujourd'hui la propriété des descendants des Maîtres de la terre, qui sont encore, dans certaines localités, sollicités pour effectuer des rites en cas de mort accidentelle.
13. Ce sont les Maîtres de la terre, et non le forgeron *maphê*, qui officient en cas de mauvaise mort. Le rite implique la refonte des limites à l'échelle du domaine.
14. À ne pas confondre avec « les esprits de l'intérieur du village », *khong thon dat*, auxquels le *maphê* adresse un rituel dans les villages de la rive droite.

15. Voir par exemple, chez les les Akha, Tooker (1988 : 221) ; pour le lien entre cultes aux ancêtres et cultes territoriaux dans la péninsule Indochinoise chez les Taï, voir Reynolds (1978 : 187).
16. Le royaume de Luang Prabang était à cette époque tributaire du royaume du Siam.
17. Ces documents sont en fait de fines bandelettes en latanier, d'environ quatre centimètres de large sur quarante de longueur ; à l'une des extrémités est apposé le sceau du roi (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. L'un contiendrait le tracé des limites du domaine du clan, l'autre est une sorte d'attestation officielle du roi garantissant au clan l'usufruit des terres.
18. Sur les raisons de l'absence de processus d'essaimage dans les villages de la rive gauche, voir Bouté (2011 : 87-107).
19. Sur les processus de maintien, de renforcement, ou de déliquescence des principes hiérarchiques d'autorité chez les Phounoy, voir Bouté (2007).
20. Le *müang* étant une unité territoriale et politique fondamentale des populations taï qui peut être traduit comme « principauté », « seigneurie », « chefferie ». Sur le *müang*, voir notamment Jean-François Papet (1997).
21. Le rôle de l'essaimage ne doit pas non plus être sous estimé dans ce processus. Il ne peut être discuté ici mais fait l'objet de plus longs développements dans Bouté (2011).
22. Shigeru Tanabe (1984) a montré un exemple similaire chez les Taï Lü qui réalisaient chaque année un rite à l'échelle du village et un rite à l'échelle de l'entité politique et territoriale qui englobait ce dernier, le *müang*. Suite à un certain repli des villageois sur leurs propres célébrations, les chefs de *müang*, au XIX^e^ siècle, tentèrent de supprimer le culte à l'esprit du village qu'ils perçurent comme une dangereuse concurrence de leur légitimité.
23. Notons que toute personne extérieure au village venant s'y installer doit nécessairement être affiliée à l'un des clans déjà présents, perdant ainsi son identité clanique d'origine. Quelle que soit la motivation de cette pratique, le résultat est qu'il ne peut 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 d'advenir si les nouveaux venus avaient gardé leur ancienne appartenance clanique). Cette pratique, couplée au fait que les villages n'ont pas essaimé, explique que les clans sont toujours différents d'un village à l'autre.

Références

AYMÉ, Georges, 1930, *Monographie du V^e^ territoire militaire*, Hanoi : Imprimerie d'Extrême-Orient.

BOUTÉ, Vanina, 2007, « The political hierarchical processes among some highlanders of Laos », in *Changing or exchanging? Dynamics of transformation among the Highlanders of Southeast Asia*, M. Sadan & F. Robinne (éds), Brill : Leiden, p. 187-208.

— 2011, *En miroir du pouvoir. Les Phounoy du Nord Laos : ethnogenèse et dynamiques d'intégration*, Paris : École Française d'Extrême-Orient.

BRAC DE LA PERRIÈRE, Bénédicte, 1996, « Les Naq birmans entre autochtonie et souveraineté », *Diogène*, 174, avril-juin : 40-52.

CONDOMINAS, Georges, 1975, « Phiban Cults in Rural Laos », in *Change and Persistence in Thai Society*, W. Skinner & T. Kirsch (éds), Ithaca & Londres : Cornell University Press, p. 252-273.

FERLUS, Michel, 1971, « Notes ethnographiques sur les Phou Noï », manuscrit non publié, Bibliothèque du CCL.

MUS, Paul, 1933, « Cultes indiens et indigènes au Champa », *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, XXXIII, 1 : 367-410.

PAPET, Jean-François, 1997, « La notion de mü:ang chez les Thaï et les Lao », *Péninsule*, 35, 2 : 219-222.
REYNOLDS, Frank, 1978, « The holy emerald jewel : Some aspects of Buddhist symbolism and political legitimation in Thailand and Laos », in *Religion and Legitimation of Power in Burma, Thailand and Laos*, Bardwell L. Smith (éd.), Chambersburg : Anima books, p. 175-193.
ROUX, Henri, 1924, « Deux tribus de la région de Phongsali. Les Phounoï », *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, XXIV : 445-500.
SPANGEMÄCHER, Anne, 1999, « Les anciens maîtres du Bulangshan. Étude 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.
TAMBIAH, S.J., 1970, *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*, Cambridge : Cambridge University Press.
TANABE, Shigeru, 1984, « Ideological discourse concerning spirits : the Taï Lü guardian cults in Yunnan », National Museum of Ethnology, Osaka, Japon, papier présenté à la conférence internationale sur les études thaïes, Bangkok, p. 1-35.
TOOKER, Deborah, 1988, « Inside and outside : Schématic replication at the levels of village; household and person among the Akha of Northern Thailand », Harvard University, thèse non publiée.

Résumé : Avant les réformes religieuses entreprises par les révolutionnaires communistes lors de leur arrivée au pouvoir au Laos en 1975, les Phounoy réalisaient plusieurs rituels collectifs qui avaient comme caractéristique commune de solliciter, pour l'ensemble d'une communauté partageant le même territoire, protection et prospérité auprès d'un couple d'esprits mâle (*apha*) et femelle (*aba*), souvent identifiés respectivement aux esprits du ciel (*montha dat*) et de la terre (*mithon dat*). Ces deux entités étaient toujours honorées aux côtés – voire confondues avec – d'autres esprits dont la nature différait selon que les rituels étaient effectués de part et d'autre de la rivière Ou, qui scinde en deux le territoire occupé par les Phounoy : sur la rive droite, les esprits associés aux figures du ciel et de la terre étaient des esprits associés à des forces du lieu, tandis que ceux honorés sur la rive gauche, étaient considérés comme des ancêtres fondateurs. Pourtant, d'après les premiers textes publiés sur cette population (Roux 1924 ; Aymé 1930) ainsi que de mémoire d'anciens, les ancêtres tenaient une place essentielle dans les cultes collectifs effectués sur la rive droite au début du XXe siècle. Dans cet article, je tacherai alors de comprendre comment et pourquoi les figures d'esprits sur la rive droite de la rivière Ou, mais aussi les fonctions des officiants qui leur étaient attachés, se sont progressivement transformées entre les années 1920 et les années 1970.

Ancestors and territorial spirits. Political changes and changing worship in Northern Laos

Abstract: *Prior to the religious reforms carried out by the Communists after they came to the power in 1975, the Phounoy–a small society in Northern Laos–used to perform various collective spirit cults. All those cults shared the following characteristic: the worship of a couple of male (*apha*) and female (*aba*) spirits–identified respectively as the Sky spirit (*montha dat*) and the Earth spirit (*mithon dat*). Both entities were worshipped side to side with–or subsumed into–several other spirits. The identity of these spirits was changing*

according to the localities where the rituals were performed. Thus, the villages located on the right bank or by those located on the left bank of the main river crossing the Phounoy's territory. On the right bank of the Ou River, spirits honoured alongside the Sky and the Earth spirits were associated with some local spiritual beings, while those revered on the left bank were identified as founding ancestors. However, according to the first French colonial writings on the Phounoy (Roux 1924; Aymé 1930) and to the elders'account about their past, ancestors were also the prime beneficiaries of the right bank villages rituals at the beginning of the 20th century. The aim of this article is to analyze how and why the nature of the spirits worshipped on the righ bank–but also their ritual officiants–changed between the 1920's and the 1970's.

Mots-clés : Phounoy – Nord Laos – ancêtres – cultes collectifs – transformations rituelles – ethnohistoire.

Keywords: *Phounoy – Northern Laos – ancestors – collective cults – ritual transformation – ethnohistory.*