Études thématiques n° 18



Recherches nouvelles sur le Laos
New research on Laos
YVES GOUDINEAU & MICHEL LORRILLARD (EDS)
Études thématiques n° 18. Vientiane - Paris : École française d'Extrême-Orient, 2008. ISBN : 978-2-85539-654-5

CULTES AUX ESPRITS ET BOUDDHISME CHEZ LES PHOUNOY DU NORD-LAOS

VANINA BOUTÉ
Université d'Amiens et
Centre Asie Sud-Est,
EHESS-CNRS, Paris.
vaninaboute@gmail.com

ABSTRACT

L'auteur s'interroge sur la nature des relations existant entre pratiques bouddhiques et cultes aux esprits à partir de l'examen des rituels d'éloignement de l'infortune chez une petite population bouddhiste du Nord-Laos, les Phounoy. Ces rituels, autrefois accomplis par les officiants en charge des cultes aux esprits, impliquent, depuis des réformes religieuses menées dans les années 1960, des officiants bouddhiques. L'article propose, au travers d'une ethnographie de ces rituels, de montrer la place qu'occupent désormais les esprits, le traitement dont ils font l'objet, ainsi que les qualités inhérentes aux officiants qui en sont responsables. L'analyse montre finalement que l'imposition d'un bouddhisme supposé orthodoxe n'a pas conduit à la disparition des éléments religieux antérieurs, ni à leur simple perpétuation derrière un "vernis bouddhique", mais a opéré une reconfiguration originale entre ces deux logiques articulées, ce qui amène l'auteur à défendre la prise en compte de la dimension diachronique pour saisir les logiques de transformation de l'articulation entre bouddhisme et cultes aux esprits.

Spirit cults and Buddhism among the Phunoy in Northern Laos

The author questions the nature of relations between the practices of Buddhism and spirit cults, through an examination of the rituals for removing misfortune among the Phunoy, a small Buddhist population in northern Laos. These rituals, formerly conducted by spirit cult specialists, have involved Buddhist officiants since the 1960s. The article attempts, through ethnographic analysis of the rituals, to show the place occupied by the spirits, the treatment they receive, and the qualities attributed to the officiants responsible for them. The analysis concludes that the imposition of a supposedly orthodox Buddhism has not led to the disappearance of earlier religious elements, nor to their perpetuation under a 'Buddhist veneer', but brought about a reconfiguration between these two articulated logics. This leads the author to defend the recognition of a diachronic dimension in grasping the logic of transformation concerning the articulation between Buddhism and spirit cults.

Cultes aux esprits et bouddhisme chez les Phounoy du Nord-Laos [1]

Vanina Bouté

Les études ethnologiques sur les populations pratiquant le bouddhisme du Theravada sont traversées par un débat portant sur l'existence aux côtés des pratiques bouddhiques de cultes rendus à des esprits, fréquemment qualifiés de cultes "animistes". Si certains auteurs ont estimé que des sociétés s'éloignaient trop du bouddhisme doctrinal pour être considérées comme authentiquement bouddhiques, d'autres ont tenté d'analyser l'articulation entre une composante bouddhique et une autre non bouddhique, mais leurs conclusions divergent : ces deux composantes formeraient, pour les uns, un même système religieux, alors que d'autres y voient deux systèmes religieux distincts[2]. En travaillant chez les Phounoy[3], une des rares minorités du Laos à pratiquer, de longue date, le bouddhisme, je me trouvai confrontée à ce problème : comment qualifier la relation entre cultes aux esprits et bouddhisme ?

Au cours des premières enquêtes, les Phounoy devancèrent toute question à ce sujet en présentant ce qu'ils concevaient être l'articulation entre bouddhisme et cultes aux esprits. Ils distinguaient, en employant une terminologie quasi officielle au Laos, la "religion du Bouddha" (*sasana phout* [4]) et la "religion des esprits" (*sasana phi*). Et ils cherchèrent à me convaincre que, il y a une quarantaine d'années, s'ils pratiquaient le bouddhisme tout en effectuant quantité de rituels aux esprits – les deux formant un ensemble qualifié de "religion phounoy", *sasana khong phounoy* – ils avaient depuis renoncé à la "religion des esprits", pour ne plus pratiquer qu'un bouddhisme "pur". Dans les années 1960, des moines venus de la capitale leur auraient en effet montré l'ineptie de la croyance aux esprits et, depuis, ces cultes – et leurs officiants – auraient été bannis des villages phounoy. Pourtant, au fur et à mesure de mon séjour, à travers

[1] Je tiens à remercier Y. Goudineau, G. Rozenberg et G. Schlemmer pour leurs commentaires sur ce texte.

[2] Sur la nature de ces débats et leurs auteurs, voir Tambiah (1970), Kirsch (1977) et Gellner (1990).

[3] Les Phounoy sont établis, pour la plupart, à l'extrême nord du pays, dans une zone montagneuse du district de Phongsaly, traversée du nord au sud par l'un des plus importants cours d'eau du Nord Laos, la rivière Ou. Ils y vivent de l'essartage et de l'élevage, même si ce mode de vie est depuis quelques années largement remis en question par les politiques nationales.

[4] Les termes en langue phounoy seront suivis du signe "P". Leur transcription est faite sur un système d'équivalence libre. Pour simplifier la lecture, les tons (six en phounoy) et les différences entre consonnes et voyelles (longues ou brèves) n'ont pas été retranscrits.

nombre de discussions, d'interdits spécifiques que certains respectaient sans oser l'avouer ou de rituels qui étaient réalisés quasi clandestinement, il s'avéra que les esprits étaient toujours présents et tenus pour responsables de quantité de maux qui accablaient les villageois. Quelle est donc aujourd'hui la place exacte des représentations et pratiques relevant de la "religion des esprits" dans le cadre de ce que les villageois conçoivent désormais comme "la religion" (*sasana*) ?

Dans cet article, je me propose d'envisager la question à partir de l'examen des rituels d'éloignement de l'infortune. Ceux-ci, autrefois accomplis par les officiants en charge des cultes aux esprits, impliquent, depuis les réformes religieuses, des officiants bouddhiques. À travers une ethnographie de ces rituels, on verra la place qu'occupent désormais les esprits, le traitement dont ils font l'objet, ainsi que les qualités inhérentes aux officiants qui en sont responsables. L'examen doit nous permettre de préciser la nature de l'articulation entre bouddhisme et esprits dans le cas phounoy.

LES FONCTIONS RITUELLES CHEZ LES PHOUNOY AVANT LES ANNÉES 1960 ET L'IMPACT DES RÉFORMES RELIGIEUSES

Les Phounoy, population de langue tibéto-birmane d'environ 35 000 personnes, sont l'un des rares groupes de langue non-taï du Laos à avoir adopté de longue date le bouddhisme du Theravada. Ils l'ont sans doute connu par leurs voisins des basses terres, les Taï Lü, auxquels ils ont emprunté le code disciplinaire monastique et l'ordonnancement des cérémonies, consignés dans les manuscrits rédigés en lü. Jusque dans les années 1960, tous les villages possédaient une pagode (*vat*) occupée par des moines et des novices qui y réalisaient différentes cérémonies en l'honneur du Bouddha, en vue essentiellement d'obtenir des mérites pour l'ensemble de la collectivité, moyen d'assurer la prospérité dans ce monde et au-delà. Les villageois phounoy réalisaient par ailleurs de nombreux rituels adressés à des esprits (*dat*, P). Ceux-ci étaient issus de morts (morts de la communauté – les ancêtres – ou autres) et/ou liés aux lieux habités. Il s'agissait de se les rendre propices ou d'éloigner les infortunes dont ils étaient dits être la cause. La réalisation de ces rituels était le fait de deux principaux officiants : le *tjaocam* et le *maphê*. Le *tjaocam* (dont le nom, d'origine taï, signifie " maître du culte") appartenait au clan du premier chef fondateur du village, ce dernier étant devenu l'esprit tutélaire de la communauté. Le *tjaocam* effectuait des rituels pour cet esprit chaque fois qu'un changement intervenait dans la composition du village (naissance, décès, départ) ou qu'un problème menaçait son intégrité (épidémies, incendies, etc.), ainsi qu'au moment des semailles. Le *maphê*, officiant dont la fonction était elle aussi héréditaire et qui était par ailleurs le forgeron du village, avait en charge deux rituels collectifs liés au cycle agricole adressés aux esprits du Ciel et de la Terre, ainsi qu'à ceux de la forge : l'un était effectué au moment de la défriche des essarts, l'autre avant la récolte. Il devait en outre résoudre les problèmes survenant dans les champs, et accomplir les rituels funéraires et les rituels de guérison faits pour des particuliers.

Les cérémonies conduites à la pagode par les moines coexistaient donc avec des rituels adressés à des esprits. Les Phounoy affirment qu'il existait, au sein de cet ensemble de rituels, une opposition entre d'une part, le moine et le responsable laïc de la pagode (*atjan vat* ou *atjan*), liés au bouddhisme et à l'intérieur du village et, d'autre part, le *maphê*, lié aux esprits dangereux et au dehors (le *tjaocam*, qui était du côté des esprits mais d'un esprit-ancêtre protecteur du territoire villageois, occupait, en quelque sorte, une position intermédiaire). Cette opposition se traduisait notamment par le fait que les moines ne pouvaient assister aux rituels effectués par le *maphê* (à cause,

justifiait-on, de leur plus grande vulnérabilité face aux attaques des esprits), tandis que le *maphê* était interdit de pagode – « *le Bouddha n'aime pas les gens qui font des sacrifices, et moins encore ceux qui manient les métaux et sont en contact avec des esprits telluriques, ses ennemis* », m'a-t-on expliqué.

Ces caractéristiques de l'organisation socio-religieuse des Phounoy, évoquées à grands traits, valent jusqu'aux années 1960, période durant laquelle des réformes religieuses vont singulièrement transformer cette organisation. En effet, la province de Phongsaly ayant été placée sous le contrôle des forces communistes du Pathet Lao à la suite des accords de Genève de 1954, la nouvelle administration du district et de la province qualifia les pratiques religieuses des populations de la région de "superstitions" (*kan sùa sok sùa lang*), en raison du fait qu'elles combinaient des cultes aux esprits et des cérémonies bouddhiques. En 1962-1963, des groupes de moines et d'*atjan*, sympathisants du Pathet Lao venus des provinces de Houaphanh et de Vientiane, furent envoyés dans le district de Phongsaly. Dans un premier temps, des séances de rééducation furent organisées dans la ville de Phongsaly, auxquelles les anciens, les moines et les *atjan* des villages phounoy furent convoqués. Les moines y expliquèrent comment et pourquoi il leur fallait abandonner les cultes aux esprits et raffermir les pratiques bouddhiques. L'accent fut mis sur le trop grand nombre de rituels effectués par les Phounoy et sur le coût que ces rituels impliquaient. On expliqua aux villageois que les pauvres pourraient devenir l'égal des plus riches s'ils abandonnaient les sacrifices coûteux, ou que les officiants conduisaient les rituels dans le seul but de s'enrichir à leurs dépens, etc.

Le terrain ayant été ainsi préalablement préparé, l'équipe de moines entama une campagne de mise en pratique des réformes au sein même des villages phounoy. Accompagnés de dizaines de soldats, ils exhortèrent notamment les villageois à "rejeter les esprits dans la forêt" (*khuang thim phi yu pa*). Les autels permanents consacrés aux ancêtres et la figure du *maphê* furent principalement pris pour cibles ; les premiers furent brûlés, ainsi que les costumes, bijoux et autres accessoires rituels du second. Les moines lao imposèrent aux villageois d'aller dorénavant nourrir leurs ancêtres à la pagode, lors des fêtes bouddhiques dédiées aux morts (*Khao Padapdin* et *Khao Salak*). La plupart des villageois d'aujourd'hui n'ont pas connu ces événements, ou étaient fort jeunes ; mais ils soutiennent que l'arrêt des sacrifices a effectivement contenté les plus pauvres, et que les villageois cessèrent spontanément d'accomplir un certain nombre de rituels adressés aux esprits. En écho aux injonctions des moines à « rejeter les esprits dans la forêt », les Phounoy affirment qu'à présent seules les cérémonies bouddhiques sont pratiquées dans le village, qu'il n'existe plus de cultes aux ancêtres, et que les officiants *maphê* et *tjaocam* ont disparu. Les Phounoy ont donc été non seulement les principaux destinataires de ces réformes religieuses mais aussi les plus réceptifs aux changements qu'elles ont impliqués – des actions similaires menées auprès des populations voisines (taï lü, khmou) restant sans grand effet. Pour les Phounoy, adhérer à un bouddhisme épuré de ses "superstitions", ce n'est pas seulement répondre aux attentes du pouvoir en s'engageant dans la voie du progrès, c'est aussi se distinguer des autres populations montagnardes de la région. C'est se rendre, en quelque sorte, semblables aux Lao, la population dominante du pays, en adoptant leurs pratiques mais aussi leurs représentations de ce que doit être la "religion" (Bouté, 2005b).

Ces changements ont eu pour corollaire l'élargissement du rôle rituel des officiants liés au bouddhisme que sont les moines et le responsable laïc de la pagode, l'*atjan*. Ces officiants célébraient traditionnellement les cérémonies religieuses organisées dans la pagode qui sont, comme ailleurs au Laos, le nouvel an lao (*Pimay*),

l'entrée et la sortie du Carême bouddhique (*Khao Phansa, Ok Phansa*), ainsi que les deux fêtes destinées aux défunts. Par ailleurs, bonzes et *atjan* étaient aussi consultés pour différentes opérations, dont les procédures sont consignées dans des livres en lü : choisir le nom d'un nouveau-né en fonction du jour de sa naissance, déterminer les jours fastes pour les mariages, les enterrements, la construction d'une maison, un départ en voyage, la construction des maisons d'offrandes pour les morts (*than phasat*), la fondation d'un village (*tang ban*). À la suite des réformes religieuses, ils ont été impliqués dans la plupart des rituels destinés à éloigner l'infortune, désignés par le terme *kê kro* (délier le mauvais sort), qui sont effectués tant pour l'ensemble de la communauté villageoise que pour une maisonnée ou un individu.

LES RITES PHOUNOY D'ÉLOIGNEMENT DE L'INFORTUNE : UNE DESCRIPTION

Les rituels de traitement des infortunes peuvent prendre plusieurs aspects : exceptionnels ou réguliers, thérapeutiques ou prophylactiques, réalisés pour un individu ou pour le compte de la collectivité. Ils sont présentés ici selon leur importance sociologique et la gravité du problème auxquels ils répondent, en partant du traitement des infortunes individuelles bénignes pour finir avec les rituels concernant l'ensemble de la communauté villageoise.

Les rituels pour les infortunes individuelles bénignes : le rappel des âmes

Lorsqu'un individu se sent affaibli, il fait appel à un devin, qui doit déterminer l'origine du problème. La procédure divinatoire est toujours identique : accroupi au chevet du patient, le devin tient dans une main un vêtement appartenant à ce dernier. Il pose une série de questions, qui sont autant d'hypothèses sur la cause du mal. Pour chaque question, il prend une pincée de riz, qu'il jette au milieu d'un plat : un nombre de grains de riz formant un chiffre pair est considéré comme une réponse positive ; un nombre impair comme une réponse négative. Si le devin diagnostique le départ d'une ou de plusieurs âmes [5] – ce qui est généralement le cas lorsque l'état de l'individu est jugé peu grave, qu'il n'est pas considéré comme malade (*deuleu bia*, P) mais qu'il se sent abattu, qu'il n'a plus d'entrain ou peu d'appétit – il requerra la réalisation d'un rituel thérapeutique appelé *tukong la ku ni* (P, " faire revenir les âmes de la tête "). Ce rituel est effectué, la nuit venue, soit par un moine, soit par l'*atjan*, soit encore par tout ancien qui a été moine. L'officiant s'accroupit près du patient, lui prend le poignet, y applique un objet (un caillou ou un œuf) et commence une récitation en lü pour transférer dans l'objet l'effroi, la peur ou la crainte du patient cause de la perte des âmes. Il s'adresse ensuite aux âmes du patient et, éventuellement, professe – cette fois-ci en phounoy – quelques menaces à l'adresse de l'esprit désigné par le devin comme étant le responsable du choc, de la contrariété violente ou de la peur subite qui ont provoqué le départ des âmes. Puis, il dépose trois boulettes de riz (pour les trois âmes de la tête) sur le trépied situé au centre du foyer de la maison si le patient est un homme, sur la poutre transversale du plancher s'il s'agit d'une femme. Il verse un peu d'alcool sur le sol et sur les boulettes, en appelant les âmes à venir les manger. Ces boulettes sont finalement consommées par le patient, qui réincorpore du même coup ses âmes.

[5] Les Phounoy disent avoir neuf âmes, *la*, (âmes de la tête, de la bouche, du cœur, des yeux, de la poitrine, des mains, des oreilles, du dos, des pieds) ; les femmes sont dites avoir une âme supplémentaire, celle des seins. Ces âmes sont attachées au corps de l'individu, mais se trouvent également présentes dans ses vêtements, dans certains objets usuels de la maison, et dans l'âtre. Si l'on peut remédier au départ d'une âme par un rituel (décrit ci-après), le départ de l'ensemble des âmes est pensé comme provoquant la mort d'un individu.

Il existe, en dehors de ce rituel de rappel des âmes, un rituel d'"invitation aux âmes" (*su khuan*) qui suit chacune des opérations d'éloignement de l'infortune (du village, des maisonnées, ou du corps d'un individu). Le rituel, pour les Phounoy comme pour les Lao, a essentiellement pour objectif de "donner de la force" (*gatchanibeu*, P) et d'apporter la prospérité aux personnes en raffermissant la présence de leurs âmes dans leur corps[6]. Ces rituels d'invitation aux âmes, effectués de jour, ont donc tous un caractère prophylactique : ils marquent un passage à un nouvel état (construction de la maison, passage d'une tranche d'âge à une autre *via* l'"augmentation des années", (*cf. infra*), ou le raffermissement des âmes lors de rituels qui ont pu potentiellement mettre en contact des hommes et des esprits. Ce rituel n'est pas réalisé par des moines, mais conjointement par plusieurs anciens (qui doivent avoir été moines), qui officient parfois avec l'*atjan*.

Une réponse aux infortunes individuelles graves : "augmenter les années"

Lorsqu'un individu est touché par une série de malheurs (morts successives d'enfants, d'animaux, problèmes répétés liés aux récoltes)[7], un rituel de rappel des âmes ne suffit pas. Le diagnostic divinatoire conclut généralement qu'un moine ou un *atjan* devra alors réaliser une cérémonie appelée *sip* (ou *sut*, ou encore *sup*) *say ta*, que certains glosent en lao par "insuffler la vision"[8] ou encore "augmenter les années" (*to agnu*) – sous-entendu "de vie du patient". On considère que la vie du patient risque d'arriver à son terme et un nombre déterminé d'années supplémentaires est demandé selon sa date de naissance[9]. Le rituel se décompose en deux parties : la première se déroule à la pagode, la seconde en dehors du village.

Lors de la première partie, les parents de la personne concernée préparent quatre tiges de bois de la même hauteur que le patient, quatre autres, plus petites, ainsi que des bouts de bois et des fils de coton dont la longueur équivaut à différentes mesures du corps du patient (les bras, le tour de tête, de la tête aux pieds, de la main à la poitrine, de la tête au nombril) et dont le nombre doit correspondre au nombre d'années supplémentaires demandées. Les huit morceaux de bois sont assemblés deux par deux et agencés en sorte de former une pyramide, aux pieds de laquelle on dépose les différents petits morceaux de bois[10]. Une branche de bananier est déposée à un angle, une branche de canne à sucre à un autre. Au troisième angle, un poussin censé représenter un oiseau sauvage est attaché par la patte ; au quatrième, un arc. Le tout est partiellement recouvert d'un tissu blanc. Un fil de coton part du sommet de la pyramide et va jusqu'à l'autel (*alam*) du Bouddha. Devant l'autel sont déposés un grand tamis à riz dans lequel on a

---

[6] Le rituel d'invitation aux âmes peut aussi être effectué avant de réaliser un voyage, trois mois après l'enterrement d'un défunt, lors des cérémonies du mariage, après une naissance, pour un invité que l'on veut honorer.

[7] Mais, il est des cas où l'on peut se sentir touché par l'infortune sans passer par le diagnostic divinatoire, comme le fait d'être gravement et durablement malade, ou à la suite d'un accident qui fait couler le sang.

[8] Il est possible que le nom de ce rituel trouve son origine dans une prononciation lü de *sut sa ta*, "prière pour l'existence" dont M. Zago (1972 : 274) faisait mention chez les Lao. On trouve aussi, dans une note de Ch. Archaimbault, une référence à un rituel nommé *süp sata* (pas de traduction donnée) qui semble avoir pour finalité, *via* l'accroissement des âges du souverain, de perpétuer la fertilité du *müang* (Archaimbault, 1971 : note 52, p. 122). Voir aussi R. Renard (1996 : 167).

[9] Par exemple, un patient a 45 ans et, selon son horoscope de naissance, le moine demandera 14 années supplémentaires ; une fois le nombre d'années supplémentaires écoulées (le patient atteignant l'âge de 59 ans), il faudra effectuer à nouveau l'opération. Ce rituel ne peut être fait que les jours fériés bouddhiques (*van sin*), c'est-à-dire les 8e et 15e jours des lunes croissantes et décroissantes.

[10] Cette "pyramide" pouvant représenter en fait un *that* (même si les Phounoy ne lui donnent aucun nom), on peut lire ce traitement comme un re-centrement du patient dans l'ordre cosmique à travers l'emplacement qu'il prend, au centre même du *that* qui est aussi un axe du monde. Selon M. Zago (1972 : 350), en effet, le *that* est « un centre cosmique (...) son accès équivaut à une initiation, à un renouveau complet, à une vie nouvelle parce qu'il est espace de création ».

placé un vêtement du patient, des œufs ou un poulet, de l'argent, des fleurs rouges, un fuseau, une bobine de coton, une bouteille d'alcool, ainsi que différents plateaux appelés *kê kro* par l'assistance, mais que le moine nomme *kê kam leut*. Ces plateaux, dont on va voir qu'ils interviennent dans d'autres rituels d'éloignement de l'infortune, forment un élément central de ce type de cérémonies. Fabriqués pour l'occasion, ils sont dotés d'une structure en bambou et d'un socle en feuilles de bananier. Il peut y en avoir plusieurs d'un seul compartiment (le moine en détermine le nombre selon l'horoscope du patient) ou un seul, comportant neuf compartiments. Ils contiennent du riz cuit, du paddy, des os de poulet, des arêtes de poisson, des carapaces de crabe, une herbe odorante (non identifiée), du sucre de canne et des morceaux de fruits. Leur fonction première est de piéger les esprits responsables des infortunes.

Le patient se place sous la pyramide et le moine commence une prière dite en lü. Il tient un verre d'eau à la main et y trempe des feuillages avec lesquels il asperge le patient. La prière finie, le patient brûle les fils de coton, prend le verre d'eau avec lequel le moine l'aspergeait, boit une partie de l'eau et se lave le visage avec le reste. Le moine prend ensuite le fil reliant la pyramide à l'autel et le noue aux poignets du patient en rappelant les âmes de ce dernier. Puis, la pyramide est démontée ; le poussin est relâché près de la forêt jouxtant la pagode, et les plateaux sont emportés pour réaliser la deuxième partie du rituel.

Celle-ci a essentiellement pour finalité de nourrir, puis de chasser l'esprit responsable de l'affaiblissement du patient [11]. Elle est effectuée hors de l'enceinte du village, en un lieu jugé représentatif de l'"élément de naissance" du patient [12]. C'est en effet dans un tel lieu que l'on estime que ce dernier peut pleinement se ressourcer ; c'est également à cet endroit que sont nourris les esprits qui pourraient empêcher d'augmenter sa durée de vie. Les modalités du rituel dépendent de l'individu pour lequel il est effectué, prenons un exemple particulier, celui d'un patient du signe de l'eau.

Le rituel fut réalisé près de la source et adressé aux "esprits de la forêt" (*chichong dat*, P) responsables des maux. Le patient et le moine apportèrent avec eux les quatre grands bâtons qui formaient la pyramide faite à la pagode. Arrivés près de la source, ils les plantèrent, les surmontèrent de treillis de bambou protecteurs (*kra bia*, P, "l'œil de l'aigle") puis, en les reliant d'un fil de coton, ils formèrent un carré au centre duquel le patient s'assit et où l'on déposa les plateaux afin de nourrir l'esprit. Le patient avait également apporté différents objets usuels (marmite, panier à riz) appartenant à sa maisonnée afin que l'ensemble de la famille bénéficiât du rituel. Il entoura enfin son cou d'un vêtement personnel afin d'y transférer les influences malignes. Le moine appela l'esprit source des maux pour qu'il se nourrisse des offrandes (les treillis de bambou étaient destinés à empêcher d'autres esprits de venir). Après la première récitation du moine, le patient sortit du carré en rompant le fil de coton ; il s'agenouilla près du ruisseau et, ayant brûlé le vêtement qu'il s'était mis autour du cou, le jeta à l'eau. Il revint ensuite à la place qu'il occupait dans le carré. Le moine reprit sa récitation, puis renversa une bouteille d'alcool, finissant ainsi de

[11] Dans le cas où le rituel est effectué alors que le nombre d'années demandées lors d'un précédent rituel expire, cette deuxième partie du rituel n'est pas nécessaire ; on considère en effet que le patient n'a été l'objet d'aucune influence maligne.

[12] L'année de naissance d'un individu est, selon les traités astrologiques (*Horasat*), placée sous le signe d'un des cinq éléments (eau, bois, terre, métal, feu) et de l'un des douze animaux (Rat, Porc, Bœuf, Tigre, Dragon ou Naga, Serpent, Cheval, Lièvre, Chien, Chèvre, Singe et Coq). Pour quelqu'un du signe du métal, le rituel phounoy sera fait à la forge ; pour un signe d'eau, près de la rivière, etc. Sur les *Horasat*, voir, entre autres, Gagneux, 1973.

conjurer le mauvais sort. Les plateaux furent jetés dans la rivière. Le patient se rendit à la pagode et déposa les bouts de bois aux quatre coins du bâtiment. Cette ultime phase du rituel, appelée *sia kro* ou *kê upatihét* ("éloigner les accidents")[13], clôt en quelque sorte celui effectué à la pagode.

Les rituels d'éloignement des infortunes concernant la communauté

En plus des rituels de résolution des infortunes individuelles que sont les rituels de rappel des âmes et d'augmentation des années, les officiants bouddhiques réalisent des rituels concernant des maisonnées ou la collectivité villageoise tout entière. Les rituels d'expulsion de l'infortune pour le village sont faits chaque année au moment des cérémonies du Nouvel An (*Boun Pimay*) et dès qu'un événement exceptionnel et néfaste survient dans la communauté (épidémies, incendie, malemort). Lorsqu'il est effectué pour les cérémonies du Nouvel An, le rituel consiste simplement en la réalisation par le moine d'un plateau à neuf compartiments (*kro tang kao*) qui permet l'expulsion de toutes les infortunes de l'année précédente. Lorsque le rituel a lieu à la suite d'un événement exceptionnel, il se déroule en deux temps. Le *tjaocam*, accompagné des villageois, se rend auprès de l'arbre où siège l'esprit tutélaire du village, y dépose des offrandes et y effectue une prière. Puis, l'*atjan* et quelques anciens se rendent à la pagode pour y confectionner un plateau à neuf compartiments ; moines et *atjan* officient alors conjointement, afin d'emprisonner les esprits. Le plateau à neuf compartiments construit pour l'occasion est plus complexe que ceux réalisés en cas d'infortune individuelle. Dans chacun des compartiments, on dépose du riz noir, du riz blanc, de la viande séchée, de petits os, des fleurs, de l'or et de l'argent (figurés par des bouts de papier brillant) ainsi que l'effigie d'un animal en terre glaise (buffle, poule, cochon, chien, cheval, naga, vache, éléphant). Dans le compartiment central, est placée une figurine de forme humaine, nommée le Seigneur des Jours (*Panya van*)[14]. On dit qu'il faut jeter l'ancien Seigneur, chargé des maux passés de la communauté, pour que le nouveau puisse arriver. Ce plateau, qui comporte une porte sur chaque face, est fait pour piéger les esprits. Attirés par les reproductions d'animaux et de l'homme placés dans les compartiments, ils accourent pour se nourrir. Les "portes" du plateau sont alors détruites et, sous l'effet d'une prière récitée par le moine, puis par l'*atjan*, les esprits demeurent emprisonnés dans le piège. Ce dernier est jeté en dehors du village, vers le soleil couchant.

Les moines réalisent aussi des rituels d'éloignement de l'infortune lorsqu'un problème survient pour l'ensemble des membres d'une maisonnée, car l'on considère alors que c'est toute la communauté villageoise qui est concernée. En effet, certaines infractions commises par des individus (ne pas prévenir l'esprit tutélaire du village de l'existence d'une nouvelle maison, se rendre dans le cimetière en dehors des enterrements, couper du bois dans la forêt sacrée, réaliser une union incestueuse, introduire un animal sauvage vivant dans le village, etc.) sont susceptibles de déclencher le courroux de l'esprit tutélaire du village. La sanction sera collective et, dit-on, terrible : les gens et le bétail mourront, le village brûlera, etc.

---

[13] D'après S. J. Tambiah, chez les Issan, les termes *sia kro* ou *gae ubab* [*kê upath*] désignent les rituels destinés à conjurer le mauvais sort en cas d'événements anormaux, induisant un bouleversement de l'ordre des choses. Sur les rituels de conjuration du sort (*sia kro*) dans le Sud-Laos, voir aussi les descriptions de Ch. Archaimbault (1971 : note 30, pp. 104-114).

[14] Des rituels semblables d'expulsion de l'infortune à la fin de la cérémonie du Nouvel An étaient également réalisés dans la principauté de Bassak (Sud Laos) ; la figurine censée attirer à elle les infortunes des habitants du *müang* était celle du souverain de la principauté, qui « attire sur sa personne toutes les pestilences et détourne ainsi une attention maléfique qui pourrait être dirigée sur ses sujets » (Archaimbault, 1971 : 70).

Ces rituels sont effectués soit de façon préventive, lorsqu'une maison vient d'être construite (ou son toit changé, ce qui est assimilé à la construction d'une nouvelle maison), soit de façon exceptionnelle, lorsqu'un événement considéré comme un renversement de l'ordre survient dans la maison ou dans un champ (tel que l'intrusion d'animaux sauvages – serpent qui niche sous la pierre d'une maison, nid de guêpes sous le toit, etc.). Dans le premier cas, le premier à officier est le *tjaocam*, qui se rend le dernier jour des travaux dans la nouvelle maison pour y prononcer des formules de protection. Il se rend ensuite à l'autel de l'esprit tutélaire du village pour informer ce dernier de la présence de la nouvelle maison et lui demander de placer les occupants sous sa protection. Quelques jours plus tard, le moine est à son tour invité. Il doit chasser les esprits malfaisants qui pourraient se trouver dans les matériaux de construction. Des bâtons de bois, auxquels sont accrochés des treillis de bambou protecteurs, sont plantés aux quatre coins extérieurs de la maison et reliés entre eux par des fils de cotons, afin de protéger le lieu des influences extérieures malignes. Le moine récite la prière *kê makala*, tirée de textes en lü, devant un plateau à neuf compartiments pour y attirer les infortunes qui pourraient résider dans les matériaux. Le plateau sera ensuite jeté en dehors du village.

Lorsqu'un désordre s'est produit dans une maison, le rituel se décompose en deux parties exécutées simultanément ; l'une est conduite par le grand devin[15], l'autre par le moine. Les participants se divisent en deux groupes : tandis que les parents s'installent avec le moine à l'intérieur de la maison, les alliés se groupent près d'un autel aux esprits de la forêt construit pour l'occasion près de la maison. Sur cet autel, le grand devin sacrifie un poulet, dépose de l'alcool, des bougies, et invite les esprits à venir se nourrir. Puis l'un des alliés frappe un petit gong, tandis qu'un autre se saisit d'un filet de pêche, et tous lancent des pierres vers la maison, demandant à ceux qui s'y trouvent de les laisser entrer. Les gens du premier groupe gravissent alors les marches jusqu'à la porte entrouverte et s'accroupissent devant le palier ; de l'autre côté de la porte, se tiennent le moine et les autres participants. À travers la porte entrebâillée, ces derniers font parvenir à ceux-là une petite table avec des fleurs, de l'alcool et un bol de riz dans lequel se trouvent un bracelet en argent et un œuf. Puis, de part et d'autre de la porte, les deux groupes récitent des prières de demande de prospérité. Enfin, le grand devin renverse un peu d'alcool près des offrandes ; de l'autre côté de la porte, le maître de maison lui remet un tissu contenant un peu d'argent. Les alliés figurant les esprits de la forêt et les parents les esprits de la maison, le rituel a pour finalité, entre autres, de rétablir l'ordre à travers une alliance entre villageois et éléments allogènes à la communauté villageoise.

Lorsque le désordre est survenu dans un champ, on fait précéder ces opérations d'un rituel que le *maphê* effectue sur place, en offrant un sacrifice à l'esprit du riz (*Apitchaba*) et en chassant les esprits de la forêt. Un rituel d'éloignement de l'infortune est ensuite effectué par le moine dans la maison du propriétaire du champ.

---

[15] La fonction que je traduis par "grand devin" (*mo-ê*, du lao *mo*, "guérisseur") semble être née de la disparition de l'ancien *maphê*. Autrefois, disent les Phounoy, les devins (*bioba*, de *bio*, "chercher"), présents dans tous les villages, étaient en charge uniquement de la divination, les sacrifices étant le fait du *maphê*. De nos jours, alors qu'il n'y a plus de *maphê*, seuls les devins, considérés comme les plus puissants (c'est-à-dire ceux que j'appelle les "grands devins"), peuvent réaliser des sacrifices. Toutefois, et contrairement à l'ancien *maphê*, les devins n'entrent jamais en communication directe avec les esprits lors des cures, et ils restent considérés comme moins puissants que les anciens *maphê*.

La redistribution des fonctions face aux esprits

Cet aperçu ethnographique des nouvelles fonctions rituelles liées au traitement de l'infortune depuis les années 1960 nous permet de faire deux constats : d'une part, la présence récurrente d'officiants bouddhiques dans des rituels aux esprits, d'autre part, la permanence de l'intervention d'officiants non bouddhiques. Nous avons pu observer dans tous les cas la présence d'officiants bouddhiques – qu'il s'agisse de rituels prophylactiques ou thérapeutiques, qui concernent des individus ou l'ensemble de la communauté. Si la présence du moine n'est pas requise lors des rituels de rappel des âmes (tout comme celle de l'*atjan*), les anciens qui y président ont tous été moines ; leur passage à la pagode leur a donné la maîtrise des formules en taï lü.

Nos observations montrent également – quoi qu'en disent les Phounoy – que les officiants non bouddhiques n'ont pas totalement disparu, puisqu'on les voit officier aux côtés des moines et de l'*atjan*. En dépit des réformes menées dans les années 1960, il existe toujours, dans chaque village, quelqu'un qui officie dans les champs et que les villageois nomment *maphê*. Cependant, lorsque je découvris qu'un tel officiant existait encore, on s'empressa de me préciser qu'excepté son nom, cette personne n'avait pas grand chose à voir avec l'ancien *maphê*. Il n'a effectivement ni pouvoir important, ni costume, ni esprit auxiliaire, et la fonction a perdu son caractère héréditaire. De plus, aujourd'hui, le *maphê* n'est plus forgeron ; il conduit uniquement les rituels exceptionnels dans les champs et est un bon bouddhiste (on se rappellera que jadis le *maphê* ne pouvait se rendre à la pagode). Enfin, il n'intervient plus d'aucune façon dans les cérémonies régulières dont l'office est désormais réparti entre plusieurs individus : le rituel effectué avant la défriche est pris en charge par trois anciens, et les rituels auparavant effectués à l'intérieur du village pour les esprits de la maison sont conduits par l'*atjan*, les moines et, exceptionnellement, les grands devins.

Nous avons aussi pu relever la persistance de la fonction de *tjaocam*. Celle-ci s'est également transformée, quoique dans une moindre mesure. Avec la disparition du rituel effectué au moment des semailles, le rôle du *tjaocam* se borne désormais à réaliser les rituels exceptionnels adressés à l'esprit tutélaire du village (qui n'est plus conçu comme un ancêtre, mais comme un conglomérat de forces du lieu). Cette relative pérennité des fonctions du *tjaocam* s'explique peut-être par le fait que ses pratiques, à la différence de celles du *maphê*, sont pour les Phounoy celles qui apparaissent comme étant le moins opposées au bouddhisme : le *tjaocam* n'effectue pas de sacrifices, la communication qu'il établit avec l'esprit tutélaire du village se limite à des prières et les offrandes qu'il dépose (des fleurs et des bougies) sont identiques à celles qu'on apporte à la pagode.

En plus de la persistance de quelques-unes de leurs anciennes fonctions, ces officiants interviennent dans les rituels d'éloignement de l'infortune effectués par le moine. Nous avons pu voir que, lors de la construction d'une maison ou lorsque des problèmes menacent une maisonnée ou le village, le premier rituel accompli est d'abord celui de l'officiant *tjaocam* ; le rituel effectué par le moine vient en complément. L'esprit du village, de la maison ou du riz, courroucé, est apaisé par le *tjaocam* et nourri par le grand devin ou le *maphê*. Ce n'est que dans un second temps que le moine piège les esprits indésirables qui, attirés par le désordre régnant (dans le cas du village) ou par le sacrifice (dans le cas de la maison), sont susceptibles de faire irruption. Il n'y a guère que pour les rituels de guérison que le moine soit seul à officier ; le plateau d'éloignement de l'infortune est cependant de confection moins élaborée que celui fait pour le village et il est dit également être moins puissant. Même dans ce cas, cependant,

l'intervention d'un officiant non bouddhique est parfois requise, notamment lorsque la divination révèle que le problème doit trouver sa résolution dans un rituel célébré par le grand devin. On peut donc dire qu'il n'existe pas d'infortunes dont la résolution serait exclusivement confiée aux moines, et que plus l'enjeu du rituel est important, plus le rôle joué par le moine est secondaire et nécessite l'implication d'un autre officiant. Comment comprendre que les officiants des cultes aux esprits continuent de participer aux rituels d'éloignement de l'infortune ? On a vu en effet que les réformes religieuses, imposées, avaient été bien acceptées par les Phounoy, désireux de se dire les détenteurs d'un bouddhisme "véritable".

Le rôle joué par le *maphê*, le *tjaocam* et le "grand devin" lors des rituels d'éloignement de l'infortune peut, de prime abord, se comprendre comme le résultat de la présence des esprits. Ces derniers – et les sacrifices qu'ils appellent – sont en effet omniprésents dans ces rituels, que ce soit indirectement, comme cause du départ des âmes, ou directement, en tant que responsables des maladies. Mais il est des cas, on l'a vu, où le moine nourrit et piège lui-même, seul, les esprits. Pourquoi le moine ne serait-il alors pas à même de conduire seul l'ensemble des rituels d'infortune ? Tenter de répondre à cette question nécessite de parler des différentes qualités associées aux officiants rituels chez les Phounoy, qu'ils soient moines, *atjan*, ou spécialistes des rituels aux esprits.

La puissance de l'*atjan* : un nécessaire héritage

Si les moines ne sont jamais seuls à réaliser les rituels d'éloignement de l'infortune, tenus pour être les plus importants et les plus dangereux, cela semble lié au fait qu'ils sont considérés comme dénués du "pouvoir" (*yi*, P) nécessaire au traitement rituel des esprits. En effet, le fait que les moines conduisent l'ensemble des cérémonies régulières à la pagode n'implique pas qu'ils soient immédiatement perçus comme étant dotés de pouvoirs spéciaux. « *La religion des esprits, c'est avoir l'expérience et le pouvoir ; la religion du Bouddha, c'est juste lire dans un livre* », me dit un jour un Phounoy. Alors que les rituels effectués dans la pagode ou dans les maisons se font au milieu des cris des enfants et des conversations des curieux, les villageois insistent sur la concentration attendue de ceux qui adressent des rituels aux esprits en dehors du village : « *Si des personnes viennent voir le rituel en dehors du village et qu'elles posent des questions, il ne faut pas que l'officiant réponde, sinon les personnes mourront* ». Le moine n'assiste jamais, rappelons-le, aux rituels effectués dans les champs par le *maphê* ; quant aux anciens, malgré tout le prestige dont ils jouissent, ils ne se risqueraient pas non plus à la résolution d'un problème survenant en dehors du village. Comme me l'expliquait l'un d'eux, « *les esprits sont plus dangereux que le pali* [la langue utilisée dans la liturgie du bouddhisme Theravada] ». Les Phounoy considèrent donc que des pouvoirs puissants sont requis afin de gérer la relation des hommes aux esprits. Les spécialistes des cultes aux esprits – *maphê*, *tjaocam*, grand devin – sont précisément reconnus pour leur puissance, garante de la guérison du patient ou de la résolution du problème.

De ce fait, l'état de moine est loin d'être considéré comme prestigieux et il est fréquent d'entendre les villageois tenir, à propos des religieux, un discours stigmatisant : « *Les moines ? Ce sont des paresseux ! Ils ne font rien d'autre que demander de la nourriture aux paysans* ». Et bien que les officiants bouddhiques soient en charge d'un nombre plus important de fonctions depuis les années 1960, la plupart des pagodes phounoy sont aujourd'hui vides de moines. Cette crise de la vocation peut s'expliquer par le fait que, de nos jours, les jeunes gens sont tous scolarisés et que la pagode n'a plus l'exclusivité de l'enseignement, qui était un des principaux facteurs d'attraction. Peu prisée, l'entrée au sein de la pagode concerne des individus dont

l'insertion au sein de la société villageoise ne serait autrement pas garantie : le plus souvent, aujourd'hui, ceux qui se font novices ou moines sont des orphelins, des gens affligés de handicaps qui ne leur permettent pas de pouvoir travailler aux champs, de fonder un foyer, ou des personnes en conflit au sein de leur famille. Bref, on est loin du constat que faisait S. J. Tambiah pour le nord-est de la Thaïlande : « *The monks are as well human mediators who have access to mystical powers, deriving from sources which represent negation of life, but which are pre-eminently of a life-intensifying character when transferred to the laity.* » (1970 : 211).

Contrairement au moine, l'*atjan* jouit d'un prestige notable. Dans certains villages, il va jusqu'à conduire les cérémonies bouddhiques, sa connaissance des textes étant supérieure à celle de moines récemment ordonnés, qui ne font alors que le seconder. Le prestige qui l'entoure est lié à la position intermédiaire qu'occupe sa fonction, entre celle du moine – qu'il a été – et celle des officiants non bouddhiques. En effet, parmi l'ensemble des anciens moines d'un village, sera désigné comme *atjan* celui qui maîtrisera le mieux non seulement les cérémonies bouddhiques mais également les traditions, dont il est considéré comme le dépositaire. L'*atjan* doit pouvoir gérer les conflits interpersonnels, connaître les règles concernant les mariages, les naissances, les funérailles et les héritages, effectuer les rituels d'éloignement de l'infortune. Il lui faut aussi être en mesure de suppléer les fonctions du *maphê* ou du *tjaocam*, lorsque ceux-ci font défaut. Cet éclectisme et l'importance des connaissances mobilisées, tant dans le domaine du bouddhisme que dans celui de la tradition et de la communication avec les esprits, font de l'*atjan* un officiant pivot de la communauté villageoise.

Mais l'*atjan* se définissant comme un ancien moine, d'où lui vient son pouvoir supposé dans le traitement des esprits ? Avant les années 1960, la fonction d'*atjan* n'était pas héréditaire – alors que l'ensemble des fonctions rituelles des officiants non bouddhiques (tout comme, d'ailleurs, les anciennes fonctions politiques) étaient transmises au sein d'un même lignage. Aujourd'hui, en théorie, le caractère non héréditaire de la fonction d'*atjan* n'a pas changé : le successeur potentiel d'un *atjan* est supposé être désigné par son prédécesseur, lorsque celui-ci, trop âgé ou à l'article de la mort, doit céder sa charge. Cependant, dans tous les villages où j'ai mené des recherches, la fonction d'*atjan* se transmet *de facto* toujours au sein d'un même lignage. De plus, il apparaît que ces familles et lignages sont, de manière quasi systématique, les descendants des titulaires des anciennes fonctions rituelles liées aux cultes aux esprits. Autrement dit, la quasi totalité des personnes occupant la fonction d'*atjan* sont des descendants de *maphê* ou de *tjaocam* : dans les vingt villages où j'ai enquêté sur cette fonction, quatorze *atjan* descendaient d'une lignée de *tjaocam*, cinq d'une lignée de *maphê*, et un seul n'avait aucune ascendance liée à l'une de ces deux fonctions. Le fait que la grande majorité des *atjan* descendent des *tjaocam* et non des *maphê* peut se comprendre par le fait que l'*atjan* comme le *tjaocam* se situent à la jonction des rituels bouddhiques et des rituels aux esprits. La fonction de *tjaocam* a d'ailleurs été fortement bouddhisée, une tendance qui va croissant et qui est même encore plus marquée dans les localités phounoy nées de l'émigration vers les basses terres et dans les villes (Bouté, 2005a). Dans les villages phounoy des basses terres, le *tjaocam* officie régulièrement lors des cérémonies et des jours fériés bouddhiques (les 7^{e} et 15^{e} jours des lunes montante et descendante), et il est systématiquement l'*atjan* du village. Dans la ville de Phongsaly, capitale provinciale, il n'existe plus de *tjaocam*, mais l'*atjan* de la ville a endossé les fonctions de ce dernier, ré-introduisant même, pour ceux qui cultivent encore quelques lopins de terre, une petite cérémonie au moment des semailles, similaire à celle qu'effectuait, avant les années 1960, le *tjaocam*.

On pourrait être tenté d'interpréter cette sur-représentation des descendants de *tjaocam* – mais aussi de *maphê* – parmi les détenteurs de la fonction d'*atjan* comme une volonté de la part des membres des anciens lignages importants de reconquérir leur position dominante en s'adaptant aux reconfigurations rituelles et en adoptant le rôle de l'*atjan*. Rappelons en effet que le lignage du *tjaocam* est dit descendre du premier chef fondateur du village, et qu'autrefois un de ses membres détenait, à ce titre, le pouvoir politique. Cette hypothèse, pour probable qu'elle soit, est difficilement vérifiable. Quoi qu'il en soit, le fait que soit reconnue aux *atjan* la possibilité de mener à bien les rituels impliquant une communication avec des esprits dangereux ne surprend pas. Ceux-ci, étant des descendants des anciens officiants, sont reconnus comme porteurs de ce pouvoir (*yi*) qui permettait à leurs ancêtres de réaliser de grands rituels collectifs adressés aux esprits.

L'histoire de la lignée d'un *maphê* du village de Thongpi viendra illustrer cela. À la suite des réformes religieuses des années 1960, le *maphê* Achien, confronté à la destruction des instruments rituels qu'il possédait et à la réprobation des villageois, quitta Thongpi et s'installa dans le village d'une population voisine non bouddhiste, les Akha, où il se remaria et fut honoré comme un officiant puissant. Son fils, Paseuth, resté au village, eut des difficultés à être accepté ; même s'il n'était pas investi de la fonction de *maphê*, les villageois considérèrent – cette fonction étant héréditaire – qu'il était doté des mêmes pouvoirs que son père et que les esprits tutélaires de sa lignée, qui ne recevaient plus de cultes, étaient susceptibles de se venger. Aujourd'hui encore, âgé de 70 ans et ayant passé plus de soixante années dans le village, Paseuth reste considéré comme indésirable et est marginalisé ; il est écarté du conseil des anciens et ce qu'il dit est systématiquement critiqué. Il est également exclu des sphères religieuses en raison de l'ambivalence même de sa position : fils du *maphê* et héritier malgré lui de ses pouvoirs, il ne peut, comme lui, se rendre à la pagode, sous peine de « courroucer le Bouddha ». En même temps, il refuse d'assumer les pouvoirs dont il est investi et de faire valoir une quelconque relation avec les esprits (ce qu'il aurait pu faire sous une autre forme, certains des anciens officiants *maphê* des autres villages étant devenus devins). Cette exclusion complète de la sphère religieuse le rend, pour les Phounoy, doublement sujet aux infortunes : il est privé de la protection du Bouddha, et les esprits se vengent de son abandon en le persécutant, ainsi que sa famille.

En revanche, *Thit* Souk, le fils de Paseuth et le petit-fils d'Achien, tentera d'échapper à la suspicion qui entoure son père en s'efforçant d'accéder à des positions importantes dans son village. D'une part, parce qu'il bénéficiait d'appuis du côté de ses parents maternels, il a accédé à la sphère politique, comme membre du Parti, puis comme adjoint et chef de village. D'autre part, il a tenté de devenir un spécialiste religieux important. À une époque où les postulants pour entrer dans l'ordre monastique devenaient rares, *Thit* Souk est resté douze ans à la pagode comme novice, puis comme bonze – une durée particulièrement longue chez les Phounoy. Quand il défroqua pour se marier, il continua de se consacrer le soir à l'étude des textes bouddhiques. En 1987, il fut désigné par le responsable laïc de la pagode (son grand-oncle maternel) comme son successeur. *Thit* Souk devint ainsi un personnage-clé de la vie religieuse du village. Il organisa notamment, en 1992, une fête bouddhique exceptionnelle car extrêmement coûteuse, la fête des Kinari[16]. Son long séjour à

[16] Cette fête est aussi appelée *Boun Than Ba* (le "très grand rituel"). Elle est effectuée lorsqu'on intronise une nouvelle statue du Bouddha (à qui l'on applique, à cette occasion, un cœur en or pour qu'elle devienne active). Le nom de "fête des Kinari" (femmes-oiseaux qui apparaissent très furtivement dans certains épisodes du *Ramayana*) viendrait du fait qu'à cette occasion, deux danseurs revêtent des masques ainsi que de longues griffes qui figurent des serres d'oiseaux.

la pagode, tout en garantissant sa connaissance des textes et de l'ordonnancement des cérémonies, lui permit de se débarrasser du stigmate qui entourait sa famille depuis l'époque des réformes religieuses. Pour autant, il continue à consacrer un temps important à parfaire sa connaissance des rituels aux esprits. En se rendant régulièrement auprès de l'ancien *maphê* du village voisin (son oncle maternel) et de grands devins, il est devenu un officiant puissant dont la renommée s'étend au-delà des villages phounoy. Les Akha voisins, qui avaient autrefois accueilli son grand-père, viennent désormais consulter *Thit* Souk pour la résolution de problèmes dont les esprits sont jugés responsables.

Comme les *tjaocam*, *Thit* Souk, en occupant la fonction d'*atjan*, retrouve une position rituelle importante que son lignage avait perdue depuis la disparition de l'ancienne fonction de *maphê*. Ainsi, ce descendant de *maphê* n'est plus exclu de la pagode comme autrefois, mais en devient un auxiliaire indispensable.

EN CONCLUSION

Que peut-on retenir de cet examen des rituels d'éloignement de l'infortune quant à la place des esprits au sein de la religion phounoy aujourd'hui ? On remarquera tout d'abord que les réformes religieuses opérées dans les années 1960 n'ont pas tant visé la disparition des esprits et de leurs cultes, que leur rejet en dehors de l'espace habité par les hommes – le village, lieu devant être placé sous le règne exclusif de la loi bouddhique. Mais même rejetés dans la forêt, les esprits continuent de se manifester – c'est, pour les Phounoy, un fait qu'ils ressentent dans leur chair – notamment en provoquant des états pathologiques. Il faut donc s'en prémunir et, le cas échéant, réagir à leurs agressions. Le village étant censé relever tout entier de la loi bouddhique, c'est aux bonzes ou au responsable laïc de la pagode (*atjan*) que les Phounoy disent faire appel pour réaliser les rituels nécessaires. À défaut d'avoir impliqué un rejet des esprits, les réformes entreprises en vue de "bouddhiser" les pratiques des Phounoy ont de fait entraîné une prise en charge par les officiants bouddhiques des malheurs attribués aux esprits.

Mais la présence de ces officiants ne suffit pas : n'étant pas détenteurs du pouvoir nécessaire pour entrer en relation avec les esprits, les moines officient conjointement avec des "spécialistes des esprits", dont la fonction n'a donc pas disparu, même si leur rôle s'est trouvé amoindri. La plupart des Phounoy avouent avec gêne la persistance de l'intervention de tels officiants. Ils les voient en quelque sorte comme un mal nécessaire, indispensable pour lutter contre les infortunes dont les frappent les esprits. Dans nombre des rituels d'éloignement de l'infortune, cependant, à ces officiants non bouddhiques peut se substituer l'*atjan*, également capable d'effectuer tout ce qu'un moine réalise (la réciproque n'étant pas vraie).

L'analyse des rituels d'éloignement de l'infortune révèle que c'est seulement de la conjonction des deux domaines, bouddhisme et culte aux esprits, à travers deux types d'officiants ou leur réunion en un seul (l'*atjan*), que la résolution rituelle des maux peut s'accomplir. Le prestige considérable dont jouit aujourd'hui la fonction d'*atjan* résulte de cette conjonction, qui implique que ce soient aux descendants de *maphê* ou de *tjaocam*, officiants aux esprits, que revienne désormais cette fonction.

L'exemple phounoy illustre ainsi l'évolution des pratiques d'une population subissant une politique d'imposition d'un bouddhisme supposé orthodoxe. Il permet de voir que cette tentative n'a pas conduit à la disparition des éléments religieux

antérieurs, ni à leur simple perpétuation derrière un "vernis bouddhique". On a même vu qu'à défaut d'avoir entraîné une bouddhisation des pratiques, ces réformes avaient en quelque sorte créé une "animisation" des moines, qui se trouvent devoir gérer des rituels impliquant des esprits.

Par-delà la question de la nature de l'articulation entre bouddhisme et cultes aux esprits, on a voulu ici dépasser l'approche du problème posé par ce type de système religieux. C'est la dimension diachronique, c'est-à-dire les logiques de transformation d'une telle structure que l'on a souhaité exposer. Le cas phounoy a précisément ceci d'intéressant qu'il autorise à penser ces logiques de transformation. L'articulation entre bouddhisme et cultes aux esprits dans une société donnée ne présente pas une forme invariable, elle est soumise à l'histoire. C'est cette historicité des systèmes religieux, et donc la prise en compte de leurs ré-articulations successives, qui, à notre sens, reste à introduire dans les études sur le fait religieux parmi les populations du Laos.

Bibliographie

Archaimbault, Charles
1971 – *La cérémonie du Nouvel An à Basak (Sud Laos)*, précédé de "The New Year Ceremony at Basak (South Laos)". New York, Ithaca: Cornell University, Department of Asian Studies, South East Asia Program, Data paper 78, XIV, 137 p.

Bouté, Vanina
2005a – « Des gardiens des confins aux bâtisseurs des plaines : parcours d'une population tibéto-birmane du Nord-Laos ». *Moussons* n° 8, pp. 35-60.
2005b – *En miroir du pouvoir. Les Phounoy du Nord-Laos : ethnogenèse et dynamiques d'intégration*. Thèse de 3e cycle, École Pratique des Hautes Études, 530 p.

Gagneux, Pierre-Marie
1973 – *Éléments d'astronomie et d'astrologie laotienne*. Thèse de 3e cycle, EPHE.

Gellner, David N.
1990 – « Introduction: What is the Anthropology of Buddhism about? », *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 21/2, pp. 95-112.

Kirsch, Thomas A.
1977 – « Complexity in the Thai Religious System : An Interpretation », *Journal of Asian Studies* vol. XXXVI, n° 2, pp. 241-266.

Renard, Ronald D.
1996 – "Blessing and Northern Thai Historiography", in *Merit and Blessing in Mainland Southeast Asia in Comparative Perspective*, C. A. Kammerer & N. Tannenbaun (eds.). New Haven: Yale University, Southeast Asia Studies, pp. 159-180.

Tambiah, S.J.
1970 – *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand.* Cambridge: Cambridge University Press, 388 p.

Zago, Marcel
1972 – *Rites et cérémonies en milieu bouddhiste lao*. Rome : Universita Gregoriana, 408 p.