POUVOIRS ET TERRITOIRES BOUDDHISTES

par

BERNARD HOURS

L'existence au Laos, et plus généralement dans la plupart des pays d'Asie du Sud-Est, de deux structures religieuses différentes, l'une animiste ancienne, l'autre bouddhiste et contemporaine d'une évolution politique qui aboutit à la formation de grands États, nous met en présence d'une question abondamment débattue. Définir le rapport à la fois historique et structurel qui est le leur en termes de juxtaposition ou de superposition semble vague, de même que paraissent ambiguës les dichotomies entre religion populaire/religion savante, grande tradition/petite tradition, religion théorique/religion pratique. Ces concepts, s'ils sont opératoires pour décrire la diversité et la spécificité des pratiques, ne permettent guère de formuler l'articulation des deux structures au delà de leur complémentarité fonctionnelle telle qu'elle se manifeste dans le vécu de tous les jours.

Or ces deux systèmes religieux révèlent une liaison entre religion et politique. L'articulation, ou du moins le rapport spécifique qu'entretiennent l'animisme et le bouddhisme, s'exprime essentiellement en termes d'intégration et d'efficacité politique. La capacité d'intégration politique du bouddhisme se situe dans le cadre de la problématique définie par P. Bourdieu (1971: 312) en ces termes :

« Il suffit donc de construire le fait religieux de manière proprement sociologique, i.e. comme l'expression légitimatrice d'une position sociale, pour apercevoir les conditions sociales de possibilité, donc les limites des autres types de construction, et en particulier de celle que l'on peut appeler phénoménologique et qui, dans son effort pour se soumettre à la vérité vécue de l'expérience religieuse comme expérience personnelle irréductible à ses fonctions externes, omet d'opérer une ultime 'réduction', celle des conditions sociales qui doivent être remplies pour que cette expérience vécue soit possible. »

L'analyse de l'efficace sociale du bouddhisme procède de la constatation du double caractère structurant et structuré de la religion. Les représentations et croyances des bouddhistes, la spécificité de l'expérience mystique des religieux,

L'Homme, juil.-sept. 1981, XXI (3), pp. 95-113.

Fonds Documentaire ORSTOM

Cote: BX5247 Ex: 1

By Hours



s'alimentent de rapports sociaux dont elles constituent l'un des aspects les plus spectaculaires. Il existe une continuité entre la méditation du moine et les prestations des paysans, car une cohérence partiellement cachée dans les pratiques leur donne un sens qui n'est pas nécessairement celui que suggère la société. Nous tenterons ici de définir cette cohérence située au cœur des pratiques. Les représentations des différents espaces mentionnés par les Lao — nature, village, région, État, cosmos — sont à la fois religieuses et politiques. Les matériaux recueillis au Laos entre 1967 et 1969 dans la province de Sithandone à Ban Nakasang constituent le point de départ et la base de notre réflexion. Notons qu'en Thaīlande et à Ceylan, animisme et bouddhisme évoquent la même liaison entre religion et politique; c'est pourquoi il nous a semblé utile de comparer nos matériaux avec ceux d'autres anthropologues.

Nous définirons d'abord le terroir des génies et observerons comment le système des hiérarchies parallèles et des délégations de pouvoir au Laos et à Ceylan inscrit progressivement dans les panthéons la cosmologie indo-bouddhiste. Nous verrons ensuite la cosmologie au pouvoir : désacralisation du sol, sacralisation de l'État par étatisation des dieux, assurent le développement de l'État bouddhiste qui culmine avec le Bouddha roi. Nous analyserons enfin les grands travaux bouddhistes en examinant brièvement les pratiques villageoises quotidiennes et leur signification quant à l'efficacité politique du bouddhisme. Autrement dit, prenant appui sur l'examen des panthéons locaux, point de rencontre de l'animisme et du bouddhisme (re partie), nous réfléchirons sur la nature de l'État bouddhiste (2e partie) et envisagerons (3e partie) le statut des communautés villageoises, produit d'une articulation politique entre le plan local de leur existence quotidienne et une unité supérieure étatique à laquelle elles sont intégrées par tout un « travail » des structures religieuses.

I. DE LA TOPOGRAPHIE SACRÉE AU POUVOIR DE LA COSMOLOGIE

L'organisation sociale des anciens Tai¹ nous met en présence d'un modèle antérieur à l'introduction du bouddhisme dans la péninsule indochinoise. Les Tai étaient organisés en une fédération de douze États divisés en muong indépendants. La société était partagée en trois classes endogames : les nobles (Lo Kam et Lo), les prêtres, chargés des rapports avec le phi muong (génie du terroir), et les gens du commun. Des groupes travaillaient la terre commune allouée d'une manière inégalitaire aux différentes classes. Ainsi, les gens du commun cultivaient la terre des nobles à titre de prestations dues à leur rang. Les prêtres en étaient exemptés.

^{1.} On emploie ici l'écriture des auteurs cités. Plus généralement, Tai désigne l'ethnie tai ancienne, et Thai les actuels habitants de la Thaïlande.

Une telle organisation est qualifiée de féodale par H. Maspero (1971).

Plus importants pour notre propos sont les rapports entre l'organisation politique et l'organisation religieuse. L'unité territoriale, muong, est une unité religieuse gouvernée par des seigneurs héréditaires. H. Maspero (*ibid.:* 245) écrit :

« Le culte des Dieux du sol a ceci de caractéristique qu'il est un culte essentiellement féodal : les fonctions de ces Dieux sont strictement territoriales ; ils gouvernent et protègent un territoire limité ; ils sont de plus hiérarchisés et la hiérarchie des Dieux correspond à une hiérarchie des seigneurs humains. »

De son côté, K. G. Izikowitz (1962: 86-87) souligne:

« Un muong est un territoire entouré de frontières gouverné en partie par un seigneur temporel avec tous ses fonctionnaires, en partie par des puissances spirituelles comme le phi muong, esprit du territoire, qui l'administre avec d'autres esprits représentant des unités spécifiques de la topographie sacrée du territoire [...] Le muong est ainsi gouverné par un seigneur féodal qui a la jouissance de la terre et ses fonctionnaires qui ont sur elle un droit d'usage (usufruit) à titre de salaire. Ceux qui n'exercent pas de fonctions officielles doivent payer des taxes. »

Lors des cérémonies en l'honneur des génies, les membres de la famille Lo Kam sont les seuls à pouvoir présider et donc les seuls à fournir les chao muong (gouverneur du muong). S'ils sont absents, ils font déposer près de l'autel une chemise (lak seua), le signe représentant la fonction. Les gens du commun ont accès aux seuls génies agraires, ou du canton, c'est-à-dire à des divinités inférieures en termes de pouvoir². L'unité territoriale est une unité religieuse contrôlée par le génie du muong (phi muong) qui définit la principauté, étendue politique, par rapport à un sol immuable et sacré. Le pouvoir religieux et le pouvoir politique portent donc sur un même territoire. On peut même affirmer que le pouvoir politique procède du pouvoir du génie puisque la terre est formellement commune et n'appartient pas au seigneur : c'est un droit d'administration héréditaire. Le génie en a la propriété originelle et ultime, d'où les rites auxquels le seigneur et les prêtres doivent se soumettre et au moyen desquels le génie du terroir, devenu territoire, légitime leur pouvoir temporel sur les hommes qui l'habitent et dont il est, en dernière instance, le gardien et le protecteur. A propos des génies au Laos, P.-B. Lafont (1971: 360) écrit:

« Lors de son entrée en lice dans la péninsule indochinoise, le bouddhisme se trouva en face de multiples cultes tribaux ou géographiquement localisés

^{2.} A. Macdonald nous signale que les mêmes remarques concernant la hiérarchisation des génies locaux peuvent être tirées d'une lecture des $J\bar{a}takas$ indiens ou de celle de Chavannes sur le dieu du sol dans la Chine antique (communication personnelle).

qui, tous, s'adressaient à une foule de génies soit impersonnels et locaux comme le génie du village ou le génie du banian, soit différenciés et locaux comme le génie de telle pierre ou le génie de telle rivière, soit personnalisés et régionaux ou nationaux comme les 36 nats birmans qui avaient chacun son propre nom et sa propre histoire. »

Les génies protecteurs d'un terroir et de la population qui y réside sont bienfaisants. Les génies de la nature sont bons ou mauvais selon les attentions qu'ils reçoivent. Les ogres et les démons liés aux espaces inorganisés ou à des groupes étrangers comme les montagnards sont maléfiques. On peut relever une opposition claire entre les génies fixés ou territorialisés qui sont utiles, et les génies errants qui sont dangereux pour les humains, malhabiles à les contrôler. Parmi ces derniers, citons les esprits des femmes mortes en couches et ceux des suicidés ou des morts accidentels auxquels la société refuse des funérailles bouddhistes : leur vie ne s'étant pas accomplie, ils échappent à tout contrôle, sauf lorsqu'ils s'incarnent dans des médiums qui tentent alors de les fixer.

POUVOIRS (jugés selon leurs effets)	bénéfiques (santé, paix, prospérité collective)	ambigus (récoltes, travaux)	maléfiques (mort, maladies)
TERRITOIRE	village	nature/culture, champs	forêt, brousse, ° étranger
RITES	collectifs	individuels	individuels et secrets
RÉSIDENCE	autels avec spécialistes	lieux-dits	sans domicile fixe
AGENTS RITUELS	médiums institutionnels	paysans, chef de famille	possédés, sorciers, épileptiques soignés par bonzes ou médiums privés

La sorcellerie est le cas limite du pouvoir non territorialisé (Hours 1973). On appelle phi pop les individus qui, dotés d'un pouvoir maléfique, sèment la maladie et la mort autour d'eux. Le pouvoir (môn, du sanscrit mantra) est une connaissance efficace qui s'acquiert par l'intermédiaire d'un maître. Le pouvoir bénéfique est, par exemple, celui du bonze savant qui guérit les malades à l'aide de formules. Ce savoir ne requiert pas de qualités morales particulières pour être efficace; c'est pourquoi il peut devenir dangereux entre les mains d'individus malveillants qui ne respectent pas les règles et interdits liés à sa possession. Transgresser les tabous alimentaires, manger du riz ou de la viande crus, boire du sang, déposer des offrandes impures sur l'autel domestique, c'est dénaturer le môn qui devient mauvais et donne naissance au phi pop (sorcier ou pouvoir sorcier).

Le pouvoir sorcier apparaît comme un pouvoir personnel dangereux résultant d'une transgression qui utilise les mêmes véhicules que les pratiques orthodoxes, mais détournés. Captation ou détournement de pouvoir, cet acte illicite désigne les sorciers.

Dans le village de Ban Nakasang, à l'extrême sud du Laos, dont le panthéon était dit guérir les sorciers, sont rassemblés des individus expulsés de leurs villages d'origine pour faits de sorcellerie. L'implantation de cette communauté thérapeutique remonte aux alentours de 1930. La spécialisation thérapeutique s'est progressivement imposée à une communauté antérieure « normale », dont la position géographique présente quelque intérêt puisqu'il s'agit du dernier village important avant la frontière toute proche du Cambodge, et les chutes du Mékong à Phapheng. Sur l'axe amont-aval du fleuve, c'est aussi le dernier grand village doté d'un monastère bouddhiste permanent. Les habitants installés vers l'aval vivent, eux, en petites communautés dispersées dans la forêt. On peut évidemment mettre en corrélation cette zone de forêt frontière et une faible densité humaine avec la présence de plus en plus rare de monastères bouddhistes. Cet axe prend une signification plus précise lorsqu'on sait que plusieurs rites — notamment les séances de possession lien khouang — se terminent par l'expulsion du mal sous la forme d'un radeau de bambou (khatong). Abandonné au fil de l'eau, ce radeau, qui porte une représentation humaine colorée en noir ainsi que de la viande crue, quitte la communauté en descendant le fleuve. De ces rites on peut déduire une concentration de puissances ou pouvoirs dangereux en aval ; or Ban Nakasang se situe à l'extrémité la plus en aval du Laos par rapport au Mékong.

Le rite du lieng ho, très largement pratiqué au Laos, a ici un sens exemplaire. S'il s'agit, comme ailleurs, de se rendre favorables les génies du terroir afin d'obtenir leur protection, les génies honorés à l'autel du village passent en outre pour guérir les sorciers. Cela signifie qu'ils peuvent transformer les individus de cette communauté pathologique en villageois normaux qui pourront vivre ensemble. Sur le rite traditionnel du lieng ho se greffe un rite particulier d'intégration des sorciers à la communauté. La guérison apparaît comme une réconciliation avec la société et avec ses normes. Face à une population de sorciers ou de déviants, les génies villageois, agents moraux et disciplinaires, ont des pouvoirs spécifiques. Ce sont les bons génies de notre tableau. L'étude de ce panthéon est donc particulièrement éclairante dans la mesure où ses génies ont plus de pouvoirs que dans la majorité des villages voisins, et où sa structure est plus complexe.

Quatre génies résident à l'autel du village de Ban Nakasang. Pha Ket Sourignon occupe la position la plus élevée : il est chiao koueng (préfet, ancien prince), reçoit des offrandes pures et ne boit pas d'alcool. Passamang Kin Phi est dit chiao muong (sous-préfet, ancien gouverneur de province) : c'est lui qui guérit les sorciers ; il reçoit des offrandes moins pures et boit de l'alcool. Po Tao Teum est un génie serviteur : il est qualifié de tasseng (chef de canton) ; c'est un montagnard (aborigène); il reçoit des offrandes impures et boit de l'alcool. Chiao Pha Khao est dit po ban (chef de village): c'est le génie du monastère villageois; il reçoit des offrandes pures et du sucre. Tous ces génies exercent un pouvoir bénéfique sur la collectivité. Néanmoins, les offrandes plus ou moins pures qui leur sont destinées révèlent une opposition pur/impur qu'il paraît légitime de traduire en opposition bouddhiste/animiste, car ce bouddhisme d'origine indienne véhicule au Laos des éléments empruntés au brahmanisme (les pham — brahmanes — sont vêtus de blanc lors des ordinations bouddhistes); les villageois eux-mêmes la formulent en ces termes:

BOUDDHISTE/PUR HUMAIN/CULTURE	ANIMISTE/IMPUR NON HUMAIN/NATURE		
Pha Ket Sourignon chiao houeng (préfet de région)	Passamang Kin Phi chiao muong (sous-préfet)		
I	2		
Chiao Pha Khao po ban (chef de village)	Po Tao Teum tasseng (chef de canton)		
4	3		
Pouvoir bénéfique	Pouvoir potentiellement dangereux		

Les génies aptes à traiter les sorciers sont non bouddhistes (2 et 3). Situés entre des génies bouddhistes (1 et 4), ils assument, en termes de hiérarchie administrative, des fonctions intermédiaires entre le chiao koueng, émanation directe du pouvoir central, qui occupe le rang d'un ancien prince ou gouverneur de province, et le génie Chiao Pha Khao, dit chef de village, génie de l'enceinte du monastère villageois bouddhiste.

Les génies 2 et 3 sont en rapport avec l'ancienne topographie sacrée — nous avons déjà évoqué le phi muong des Tai et l'unité politico-religieuse que constituait le muong. Le génie 3, génie montagnard ou aborigène, nous rappelle que les montagnards bénéficient des pouvoirs dont jouissaient les premiers habitants du sol. Ce panthéon fait apparaître les pouvoirs des génies antérieurs au bouddhisme qui, du pouvoir royal ou princier jusqu'au monastère villageois, c'est-à-dire du palais jusqu'à la paroisse, sont entourés ou encadrés par les génies bouddhistes (r et 4). Entre ces deux niveaux, les pouvoirs des génies locaux ont été captés et transformés. De potentiellement dangereux ils sont devenus bénéfiques, de la nature ils sont passés du côté de la culture, d'animistes ils sont devenus bouddhistes. Il y a là une transformation fondamentale opérée par l'agrégation fonctionnelle à un panthéon unique. La différence de nature entre génies est comme occultée par leur collaboration fonctionnelle.

Comme le remarque P. Bourdieu (1971), une position dominée dans la structure du rapport des forces symboliques signale une religion inférieure. Deux hiérarchies se conjuguent : l'une, de nature, entre le pur et l'impur, le bouddhiste et le non bouddhiste ; l'autre, de fonctions, s'exprime par la hiérarchie administrative, les rôles spécifiques d'un guérisseur de sorciers et la référence à un serviteur.

S. J. Tambiah (1970) décrit un panthéon identique en Thaīlande où il relève deux génies gardiens. Tapu Ban est l'ancêtre, le propriétaire et le gardien du village ou de la terre (selon les informateurs); il reçoit des offrandes impures et édicte les normes concernant l'appartenance à la communauté villageoise. C'est l'exact homologue du génie 2 dans le panthéon lao. Chao Pha Khao est le gardien du monastère, comme au Laos; il reçoit des offrandes pures et formule des interdits, tel celui qui consiste à s'approprier du mérite bouddhiste sans permission. L'acte bouddhiste par excellence, créer et s'approprier du mérite, est ici subordonné à l'autorisation du génie du monastère dont on reconnaît explicitement l'antériorité. Outre ce culte à l'autel du village, S. J. Tambiah mentionne un culte régional auprès d'une mare (tapu byng), avec le concours de médiums, comme dans le village lao où la mare est appelée nong ta seua, lointaine réminiscence de la chemise (seua) des seigneurs tai (cf. supra, p. 97). Le génie de la mare tapu byng est le supérieur hiérarchique de Tapu Ban; il est présenté comme son beau-frère.

Si la structure du panthéon est plus simple en Thaïlande qu'au Laos, on relève néanmoins des analogies frappantes. Elles permettent de conclure que, indépendamment de leurs contenus locaux, les panthéons des génies villageois font intervenir des principes communs de classement et de hiérarchie. Ainsi, E. Porée-Maspero (1962: 11) remarque pour le Cambodge:

«L'organisation des nak ta (génies du terroir) est en quelque sorte la projection dans le monde invisible de l'organisation administrative. Avant d'entrer en fonction, un nouveau covaisrok [cf. chiao koueng, supra, p. 99-100] est présenté au nak ta de l'endroit au cours d'une cérémonie où généralement un lien subtil est établi entre l'administrateur humain et l'administrateur génie au moyen de fils de coton écru, le nouveau fonctionnaire prêtant souvent serment devant la divinité foncière. »

Il faut nous tourner vers un panthéon cinghalais décrit par G. Obeyesekere (1966) pour trouver l'exemple d'une hiérarchie complexe qui situe plus précisément le rapport entre pouvoirs et territoires que nous tentons de définir. L'auteur cherche par quels mécanismes la religion villageoise s'articule avec celle des autres villages et avec la communauté morale des bouddhistes cinghalais. Le royaume de Kandy se divisait en vingt et une provinces, chacune sous le contrôle d'un gouverneur, puis en sous-provinces et en districts. Chaque villageois avait son champ ancestral, qu'il possédait en toute propriété. Mais même ce droit dépendait de l'exécution de certains services personnels, en nature ou en espèces. Outre ces

villages de paysans libres, il y avait d'autres villages attachés au roi, aux chefs ou aux monastères. Ces derniers constituaient un véritable empire foncier.

É T A T	NIVEAU Divinités pan-cinghalaises	Buddha Sakra*		ATTRIBUTS Purs dieux
PROVINCE		Divinités gardiennes	Saman Vishnu Skanda Pattini 'Nata	
V I L L	Local	Divinités de district	Bandara Deiyo Loggala Pattu Minneriya Deiyo Astana Deiyo Kale Gandara Divinités des districts voisins	Divinités justes, punitions rationnelles
A G E		Démons	Kadavara Gopalu Yakku Kali Yakku	mauvais, irrationnel
		Esprits	Pretas Lutins Revenants	

* Protecteur de l'Église bouddhiste universelle.

Panthéon de Rambadeniya (d'après Obeyesekere 1966) (J'ai ajouté les mentions ÉTAT, PROVINCE et VILLAGE ainsi que les accolades. N.d.l.A.)

Selon G. Obeyesekere, de même que le roi délègue son pouvoir à des vassaux, de même le Bouddha délègue le sien aux différentes divinités. Celles-ci n'ont donc pas de pouvoir indépendant et il est dès lors possible d'incorporer les divinités non bouddhistes tout en préservant l'unité du panthéon. Les divinités de district sont conçues comme les ministres ou les intendants des divinités gardiennes, et les démons leur sont soumis en vertu du même principe de délégation. Cette intégration des divinités locales dans le panthéon cinghalais bouddhiste et national utilise un procédé emprunté au féodalisme cinghalais qui permet de lier toute la structure du panthéon. Qu'il s'agisse d'une hiérarchie administrative ou féodale, nous sommes en présence du même effort d'intégration de territoires par un pouvoir d'État.

A Ceylan, ce sont les divinités de district qui interviennent dans la plupart des rites locaux. Dans le village de Rambadeniya, Bandara Deiyo est la créature efficace qui reçoit son pouvoir de Skanda, divinité gardienne, qui elle-même le reçoit de Sakra. Dans ce système, tous les panthéons villageois sont articulés avec le siège, au chef-lieu, de la divinité gardienne correspondante. G. Obeyesekere signale que cette délégation de pouvoir est rappelée périodiquement par les visites des prêtres, de la même façon que le roi rappelle son droit de suzeraineté lorsqu'il visite son domaine.

A l'articulation de ces pouvoirs (varan) avec les territoires où ils s'exercent, se situe le concept de sima. Les rites valident la structure villageoise et légitiment son statut en définissant les limites (sima) de la communauté morale sur laquelle les dieux ont juridiction protectrice et autorité. Selon G. Obeyesekere, sima signifie « limites », en termes d'espace ou de temps; c'est aussi, en pali, la « paroisse »; c'est encore la « frontière » du royaume, de la province ou du village (au même titre que le muong); le terme s'applique enfin à l'étendue du pouvoir des divinités, puisque chaque créature du panthéon, divinité gardienne ou divinité de district, a un autel et une aire où s'exerce son culte. Le panthéon féodalisé ou inféodé au pouvoir de Sakra, l'agent du Bouddha, permet aux communautés villageoises dispersées dans différents territoires de fondre leur identité particulière dans la communauté plus large des bouddhistes cinghalais. C'est au siège provincial des divinités gardiennes que le village rencontre la communauté bouddhiste nationale. L'auteur précise que les aborigènes Veddas n'ont accès qu'aux trois niveaux inférieurs du panthéon.

Le panthéon cinghalais permet d'observer les modalités d'intégration des communautés villageoises vers le haut de manière plus explicite que ne le fait le panthéon lao qui illustre d'abord la neutralisation puis l'intégration des génies moyens ou inférieurs. En effet, il est institutionnalisé à trois niveaux — village, province, État — grâce aux notions « féodales » d'autorité et de transmission du pouvoir : système religieux et ordre politique sont donc liés. Dans la capitale, les divinités supérieures du panthéon rencontrent le pouvoir politique au cours de rites qui mettent en scène leurs rôles respectifs. H. Evers (1972) note que les grandes fêtes annuelles, les perahara, deviennent de gigantesques rites d'identification et d'intégration du Bouddha, des divinités et du gouvernement. On pourrait faire des constatations analogues pour plusieurs rites royaux lao.

Nous avons déjà relevé l'existence de deux types de hiérarchie dans le panthéon lao. L'une organise les fonctions spécifiques de génies spécialisés et localisés — génies de la rivière, de la mare, de la mine de sel (Archaimbault 1973); chez les Tai, remarque Archaimbault, c'est la résidence qui caractérise les catégories de génies et non l'étage céleste qui, lui, établit une hiérarchie de nature fondée sur l'opposition pur/impur. L'autre fait intervenir l'opposition du pur et de l'impur : les catégories sont alors non pas territoriales mais morales. C. Archaimbault (1975) distingue quatre « qualités » de génies : thevada (divinités célestes); phi fa (génies célestes); phi tai (génies précieux); phi kha (génies aborigènes).

L'examen des panthéons montre que ces deux types de hiérarchie sont fictivement confondus au profit de la seconde (pur/impur) qui neutralise les créatures impures (animistes). L'illusion d'unité est due au fait que l'ordre politique ou administratif s'exprime dans le panthéon par un système de hiérarchies parallèles ou de délégations de pouvoirs. Ainsi sont soulignées les divisions territoriales qui légitiment le pouvoir politique, et les communautés villageoises d'un même territoire peuvent fonctionner comme une communauté morale supportant un État : « L'organisation parallèle tend à limiter la perception du contraste entre des systèmes de valeurs en les mettant en relation avec des instances spécifiques ou des éléments structuraux (oppositions). La perception de l'organisation parallèle devient alors prédominante » (Evers 1972 : 100).

Chaque panthéon représente l'articulation d'une communauté locale et d'une unité supérieure étatique. Les pouvoirs qui y circulent proviennent des instances supérieures (pures) et viennent s'inscrire sur le territoire par l'intermédiaire des génies locaux manipulés et asservis. A tous les niveaux cette projection du pouvoir du Bouddha roi sur les territoires assure la continuité des pouvoirs hiérarchisés. Les territoires de la topographie sacrée pré-bouddhiste sont investis par les pouvoirs de la cosmologie indo-bouddhiste, hiérarchisante et classificatrice. Les panthéons territorialisent la représentation du « bien ». Celui qui participe aux rites devient membre d'une communauté morale. C'est là un bon exemple de ce processus de systématisation et de moralisation des pratiques et des représentations religieuses analysées par P. Bourdieu (1971).

Quittant les communautés villageoises, nous allons maintenant observer la cosmologie au pouvoir dans l'État bouddhiste, les palais royaux et les capitales.

II. LA COSMOLOGIE AU POUVOIR

Dans le bouddhisme primitif la royauté est fondée sur l'accord contractuel du roi avec ses sujets en vue de garantir le bien-être du pays et de la pôpulation. Ainsi lit-on dans le *Telepatta Jātaka*:

« Quand le peuple vint [...] ils formèrent conseil ensemble ainsi : l'homme qui peut maîtriser ses sens [...] est un homme noble, rempli de sagesse. Un tel homme comme roi serait bon pour tout le royaume. Faisons-le notre roi. Et tous les courtisans et tous les citoyens du royaume furent d'accord sur la question [...] Ainsi le Bodhisattva choisi comme roi fut escorté dans la capitale et sacré roi de Tokkasila » (cité in Sarkisyanz 1965 : 18).

La première grande aventure politique bouddhiste date du règne d'Asoka (300 ans av. J.-C.) qui fonde un empire par la guerre. C'est aussi la naissance d'une tradition morale et sociale de services pour le bien-être public. Le roi étant utile,

le pouvoir peut être légitime. De nombreux postes de fonctionnaires sont créés et l'État prend en charge les intérêts moraux du peuple. La centralisation se développe. L'économie pastorale fait place à l'agriculture irriguée et au commerce. Toutefois, l'empire ne survivra pas longtemps à la mort d'Asoka³.

Chez les Khmers, l'essence de la royauté divine est représentée par le linga placé sur une pyramide au centre de la cité royale et qui symbolise l'axe du monde. Le brahmane transfère au roi le pouvoir de Dieu, jusqu'à ce qu'intervienne le modèle du Bouddha roi, maître de la terre et des existences. Selon la cosmologie indo-bouddhiste, il y a parallélisme entre le macrocosme supra-humain et le microcosme humain. Le royaume est comme un modèle réduit du cosmos : le palais au centre, pilier de l'univers ; les rois, princes et chefs, organisés selon une hiérarchie parallèle à celle des créatures célestes (Heine Geldern 1942). Le lakmuong, ex-autel du phi muong des Tai, devient le pilier de la ville ; les modèles cosmologiques sont déployés topographiquement : « Le modèle associe certaines relations physiques et spatiales à une conception des relations sociales et politiques chez les humains. Les mêmes relations définissent les attributions du panthéon des divinités et démons » (Tambiah 1976). L'examen des panthéons confirme et précise cette remarque. En lao comme en siamois, le muong désigne à la fois le royaume, le pays, la province, la région, l'espace étant défini par son centre et non par ses contours. Cela n'est pas contradictoire avec la notion de sima, limite, à Ceylan: le centre et la frontière sont en relation dialectique, et S. J. Tambiah propose un modèle de politique galactique (galactic policy) pour le royaume du Siam. Autour de la capitale royale s'étendent les provinces (muang ou muong) des princes qui sont les fils réels ou symboliques du roi. Un troisième espace concentrique est occupé par des royaumes indépendants mais tributaires, indirectement contrôlés. A l'extérieur se situe l'étranger, non contrôlé. Chaque unité territoriale reproduit le système central. S. J. Tambiah compare l'ensemble à une planète entourée de satellites plus ou moins autonomes. Les capitales régionales sont elles-mêmes hiérarchisées puisqu'elles sont en relation de vassalité avec la capitale. Cette « constellation galactique » apparaît donc décentralisée mais elle reste ordonnée par des forces centripètes dont les rites d'intégration sont le meilleur exemple.

Le principe selon lequel le centre est le tout se concrétise dans l'architecture et le rituel, tandis que les liens de mariage et de cour assurent la solidité des allégeances. L'histoire des rois siamois révèle une dialectique entre les rois passifs qui maintenaient l'ordre et les rois guerriers et promoteurs de grands travaux favorisant le commerce et le contrôle des surplus. Dans ce fragile univers, les changements de maîtres étaient fréquents, l'agriculture insuffisante pour garantir

^{3.} Paul Mus a formulé quelques réserves sur la réalité du « welfare State » sous le règne d'Asoka. C'est à titre de modèle politique et moral que nous y faisons allusion.

l'existence d'un État fort, les guerres brèves; le manque de ressources rendait nécessaire le contrôle du commerce extérieur; les chefs régionaux se rémunéraient sur les taxes et amendes qu'ils percevaient : ainsi s'établissaient des relations de clientèle qui aggravaient la mobilité et la fragilité du pouvoir central.

Selon ce schéma féodal la propriété du roi sur la terre n'est que formelle⁴. L'idéal est celui d'une royauté incarnant la justice et la moralité, mais l'histoire montre une succession rapide de règnes auxquels mettent fin des factions de bureaucrates et de gouverneurs provinciaux (chiao muong). En même temps, des « rites cosmiques collectifs » dont le roi était le centre donnaient la représentation de la continuité du pouvoir royal : « Il s'agit donc d'un État théâtre qui offre aux masses la vision inspirée d'une manifestation cosmique sur la terre, de même qu'elle offre aux dirigeants un paradigme idéal pour être suivis dans leurs actions » (Tambiah 1976 : 487). Le caractère fluctuant du pouvoir central et sa relative faiblesse permettent de mieux comprendre la tendance constante à réinstaurer une unité abstraite, d'ordre cosmologique, plus symbolique que réelle. Il s'agit toujours d'éviter l'éclatement du territoire, la sécession qui révélerait la fragilité du pouvoir de l'État, et en quelque sorte son illégitimité fondamentale.

L'unité est ici assurée, comme dans les panthéons, par la cosmologie indobouddhiste et elle est garantie par l'existence d'une communauté morale reconnaissant le Bouddha roi. C'est pourquoi l'appareil rituel réactualise l'histoire pour légitimer à nouveau la structure du pouvoir. Les rites sont l'instrument politique et idéologique le plus efficace. Le déploiement topographique du modèle cosmologique est le moyen de ce pouvoir symbolique, et l'intégration des panthéons sa condition. C'est la faiblesse de l'État qui explique l'extrême importance des rites et des représentations qu'ils véhiculent comme facteurs d'intégration politique.

Parmi tous les rites qui mettent en scène les pouvoirs, celui du labourage royal est particulièrement intéressant puisqu'il fait intervenir la terre dans sa réalité et non plus métaphoriquement. On le trouve tout d'abord chez les Tai où le chef Lo Kam donne le premier coup de pioche (Lafont 1955); au Siam, au Làos, au Cambodge, on relève des cérémonies analogues. A la fois bénédiction et augure, le pouvoir du roi Bouddha assurera une bonne récolte. C'est souvent le « maître de la terre » du palais qui donne le signal de cette cérémonie qui se déroule d'abord dans la capitale royale, puis dans toutes les circonscriptions territoriales où réside un agent du roi. Le roi est souvent remplacé par un faux roi travesti ou un ministre, et les autels habituellement situés aux points cardinaux sont alors placés aux points inter-cardinaux (Porée-Maspero 1962; Wales 1934). On peut à ce propos légitimement invoquer, avec P.-B. Lafont (1955), la désacralisation du sol ainsi opérée et y voir une référence implicite au pouvoir des génies sur la terre. Si l'on

^{4.} Il s'agit surtout, semble-t-il, du droit de disposer de la terre et d'en attribuer les fruits à une communauté politique ou religieuse moyennant tribut ou allégeance.

se réfère à la légende d'un roi birman écrasé par le soc de sa charrue cérémonielle, il semble que la substitution d'un faux roi permette au roi d'échapper au danger lié à une appropriation illégitime contre laquelle, pour ainsi dire, la terre se rebellerait.

L'État apparaît donc sacralisé en la personne du roi, maître de la terre et des existences, en même temps que chef des bonzes. Cette sacralisation est rendue possible par l'étatisation des divinités ou génies. C'est par ces dieux ou génies fonctionnaires que le pouvoir de l'État s'inscrit sur des territoires — dont il accapare, au moins symboliquement, la terre préalablement désacralisée par des rites comme le labourage royal — et dans des panthéons où les génies du terroir sont transformés et « rééduqués ». Face à cet État qui se renforce, quel est le statut de la communauté villageoise bouddhiste et comment fonctionne la religion au niveau villageois ?

III. LES GRANDS TRAVAUX DU « PETIT VÉHICULE »

On appelle « petit véhicule » le bouddhisme Theravada tel qu'il se pratique en Asie du Sud-Est et plus généralement dans les monarchies bouddhistes. Le bouddhisme du « grand véhicule », Mahayana, plus mystique et moins social, n'a pas à être considéré dans le cadre de cet article.

A tous les niveaux de l'organisation politique des États bouddhistes intervient la notion de communauté morale. Au village, la communauté morale est constituée par la masse des villageois ; en effet, sauf de très rares exceptions, tous sont des fidèles, quelle que soit l'intensité de leur pratique religieuse. Les panthéons des génies villageois illustrent de même cette notion puisque les génies du terroir sont, on l'a vu, « moralisés » par les génies bouddhistes. Au niveau de l'État, c'est le peuple tout entier qui constitue la communauté : le fait d'être bouddhiste confirme l'intégration sociale de l'individu. La communauté morale se crée réellement dans les institutions villageoises où nous pouvons observer l'efficacité sociale des pratiques quotidiennes. Ici, point de grands travaux hydrauliques ou de pyramides, mais des monastères qui rendent manifeste l'action du bouddhisme.

Le monastère villageois (vat) est un ensemble de bâtiments publics construits et largement financés par les habitants. Tel une place de mairie, il est le symbole et le centre du village, en quelque sorte son forum. C'est en outre un lieu de culte qui abrite le couvent des bonzes et où se déroulent les grandes fêtes du calendrier bouddhique ainsi que les réunions d'intérêt public. Lorsqu'il n'y a pas d'école gouvernementale, c'est au monastère qu'est prodigué l'enseignement, par des bonzes ou des instituteurs du gouvernement. On doit signaler enfin une fonction rare mais importante, d'ordre bancaire, constatée en Thailande où le monastère peut garder des fonds et accorder des prêts sans intérêts (Condominas 1968). Le

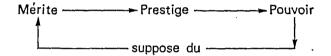
monastère, création et symbole de la communauté villageoise bouddhiste qui abrite et nourrit les religieux, est un signe éminent de normalité collective.

Le concept de mérite (boun en lao) fonde le comportement des bouddhistes en Asie du Sud-Est. Il signifie tout d'abord la charité et l'aumône, en particulier celle faite aux bonzes. Ceux-ci sont en effet entretenus par les villageois. La nourriture leur est donnée par les femmes lors de la quête matinale dans les rues du village, puis au monastère vers midi. Les hommes, pour leur part, assurent la construction et l'entretien du monastère. Ces prestations ordinaires des villageois procurent du mérite à ceux qui les consentent. En retour, les bonzes exécutent les rites individuels (guérisseurs), familiaux ou villageois. Het boun signifie « faire du mérite ». Financer la construction d'un monastère confère un mérite important ; c'est une entreprise collective où intervient souvent un dignitaire (prince ou chef de province). Devenir bonze ou placer son fils au monastère compte aussi beaucoup. De même, mais à un moindre degré, contribuer aux réparations ou faire des cadeaux pour les fêtes du calendrier bouddhiste : les familles offrent alors de l'argent, des robes de bonze ou des trousseaux qui incluent nattes, éventails, crachoirs, matelas. Ces prestations peuvent avoir lieu en dehors des fêtes du calendrier religieux lorsqu'une famille décide seule de faire un don ostentatoire à la communauté des bonzes. Le don de nourriture ne vaut qu'un mérite limité. Certaines familles, celles qui possèdent des surplus suffisants et sont particulièrement pieuses, s'en acquittent tous les jours, tandis que la masse des villageois y participent une fois par semaine, par roulement, et lors des fêtes. Ceux qui ne font jamais de dons à cause de leur trop grande pauvreté sont des cas sociaux ou des déviants. Les dons sont volontaires. Toutefois, le monastère étant géré par la collectivité villageoise, en cas de besoin une contribution en argent, en riz ou en travail est demandée aux habitants ; elle est impérative, mais la pression morale et sociale suffit pour qu'elle soit assurée. Toutes ces prestations donnent lieu à un transfert de mérite hautement institutionnalisé puisqu'il est opéré par le monastère et les bonzes qui transforment des prestations matérielles en mérite spirituel. Le mérite peut être accumulé et redistribué.

Le boun désigne en dernier lieu — mais non le moindre — la fête de mérite organisée collectivement (mérite partagé) dans la cour du monastère ou à domicile par un individu ou une famille. Cette fête prend pour prétexte le transfert du mérite lié aux dons, c'est-à-dire la conversion de biens matériels en biens spirituels opérée par les bonzes. Elle révèle surtout, par son caractère ostentatoire, l'équivalence du mérite et du prestige. Lors des grandes fêtes funéraires qui précèdent la crémation des hauts dignitaires ou des membres des familles princières, on assiste à une immense exposition et dilapidation de richesses, dont une partie sera consumée. Outre des dons considérables au monastère, de l'argent est parfois jeté au peuple tandis qu'une grande kermesse avec spectacles de chants et théâtres d'ombres a lieu autour de la construction élevée sous laquelle est placé le cercueil.

Plus modestes sont les dons ostentatoires à la communauté des bonzes lors des boun kathin (ordinations); en cette occasion, une famille prééminente et riche fait au monastère des dons importants en espèces et en nature.

Si les génies offrent l'exemple d'une réciprocité immédiate, l'économie immatérielle du mérite bouddhiste propose une réciprocité différée. L'accumulation de mérite portera ses fruits dans une autre vie grâce à une bonne réincarnation. Mais il y a production de prestige (et de mérite) en même temps que légitimation du statut social de celui qui a les moyens de financer une telle fête. Or, si le transfert de mérite est un procès différé, la conversion du mérite en prestige est immédiate. On peut donc poser l'équivalence réelle entre mérite, prestige et pouvoir. Dans la conception populaire, la position d'un individu est à tout moment définie par la balance de ses mérites et démérites ; ainsi la perte d'un poste est-elle attribuée à une perte de mérite. On en déduira que le pouvoir suppose le mérite qui à son tour reproduit un cycle complet, totalement clos.



Le monastère se présente ainsi comme une banque ou une bourse de mérite et de prestige où sont pesées les « actions », c'est-à-dire les dons des individus et des familles. Dans un village, la fête collective produit un mérite collectif, mais le prestige va aux plus riches, à ceux qui ont le plus donné et qui s'approprient en grande partie le prestige des dons plus modestes. Ainsi, ceux qui ont du pouvoir renforcent leur pouvoir, et l'illusion de la redistribution collective à la communauté morale recouvre une plus-value accaparée par les classes dirigeantes. Si le monastère apparaît parfois comme une banque populaire ou une caisse d'épargne, il est surtout une institution qui confirme, légitime et accentue les inégalités, de la même façon qu'une banque ne prête qu'aux riches et ne consent du crédit qu'à ceux qui offrent des garanties. Le monopole de fait qu'exercent certains groupes — aristocratie, fonctionnaires, militaires, policiers — sur le marché du mérite et du prestige se fait sentir dans les villages les plus modestes autant que dans les villes: le don du paysan est virtuellement approprié par celui qui présidera la fête, prince, général, haut fonctionnaire ou riche entrepreneur, lieutenant ou policier.

Tambiah (1976) consacre d'intéressants développements à la collusion du bouddhisme et de l'armée dans l'État thai moderne, dictature militaire bouddhiste, et remarque que l'armée et la religion sont les seules voies d'ascension sociale, tout comme dans le Laos pré-communiste des années 1970. Cette répartition inégalitaire du mérite et du prestige concourt à la reproduction du système, que ne menace aucune inflation puisque l'étalon — le mérite acquis par les dons — s'apprécie dans une autre vie.

L'examen de plusieurs panthéons nous a montré qu'au niveau villageois la rencontre de l'animisme et du bouddhisme se traduit par une mise en scène, un classement et une hiérarchie qui permettent d'articuler le pouvoir politique de l'État avec les pouvoirs sacrés. C'est au village que se font sentir les ultimes effets du pouvoir de la cosmologie indo-bouddhiste, que se marque, non pas la frontière entre deux religions, mais la limite de l'efficacité réelle et symbolique du pouvoir politique dont le signe est l'appropriation de la terre. Ainsi, « pour l'individu, les droits d'usage et de possession du sol, qui lui étaient autrefois garantis directement par sa communauté d'origine, lui sont désormais concédés par l'unité d'ensemble par l'intermédiaire de sa propre communauté » (Godelier 1973: 65).

Dans les autels des génies a donc lieu une première dépossession et appropriation symbolique qui place la terre entre les mains du Bouddha roi. L'ordre universel dont l'État est l'expression suppose l'existence d'une communauté morale qui se définit par l'inscription du « bon » et du « bien » sur des territoires. La valeur morale abstraite de l'ordre cosmologique se convertit en ordre moral et politique sur un sol, villageois, régional, national. Avec ses dieux fonctionnaires qui permettent la sacralisation de l'État, la communauté morale est à la fois instaurée et dépossédée de sa terre. Toutefois, l'appropriation de la terre par le pouvoir royal est symbolique puisque la terre reste aux mains des paysans, comme en témoigne ce discours du roi khmer Sisevath:

« Nous accordons la possession des sceaux de nos titres officiels et de nos différentes attributions ainsi que les rizières, les champs, l'eau, la terre, les forêts et les montagnes, à vous princes, premier ministre, ministres, mandarins, fonctionnaires de tous rangs et au peuple, pour que vous travailliez activement et paisiblement pour votre bonheur et la prospérité du royaume, en témoignage de votre reconnaissance à moi, le roi, maître des existences. Voulant donner une preuve éclatante de notre plus grand souci aux intérêts de notre royaume et de notre peuple, nous sommes disposés à donner la terre en friche et la terre cultivée en toute propriété individuelle aux habitants qui demandent des concessions ou qui l'occupent » (Leclere 1916).

Dans un second temps, la communauté morale est dépossédée de ses surplus par le monastère qui se les approprie à titre de tribut qu'il investit dans les grands travaux, constructions dispendieuses dans les capitales ou travaux plus modestes dans les villages, processus de transformation du mérite en prestige et en pouvoir qui fonctionne grâce aux prestations répétées des villageois.

La terre, à l'origine, appartenait aux génies du terroir et était accessible movennant de modestes offrandes. Les institutions bouddhistes mettent en œuvre

un système de dépossession régulière, produit de représentations cohérentes et d'une pression idéologique d'une rare efficacité. L'appropriation de la terre se fait au nom du bouddhisme, appareil d'État qui devient indispensable au peuple. Loin de s'opposer, animisme et bouddhisme coopèrent ainsi dans une même entreprise qui consiste à confondre ordre politique et ordre religieux. La hiérarchisation est le moteur de ce processus, mais elle nous apparaît beaucoup plus opératoire que mystique. Les rites non seulement représentent, mais installent l'ordre, symbolique aussi bien que politique, dont les deux dimensions se conjuguent et se renforcent mutuellement.

OUVRAGES CITÉS

ARCHAIMBAULT, C.

- 1973 « Une Cérémonie en l'honneur des génies de la mine de sel de Ban Bo (Moyen Laos) », in Structures religieuses lao. Vientiane.
- 1975 « Les Cérémonies en l'honneur des Phi F'a (phi célestes) et des Phi T'ai (phi précieux) à Basak », ASEMI VI (1).

Bourdieu, P.

1971 « Genèse et structure du champ religieux », Revue française de Sociologie XII.

CONDOMINAS, G.

1968 « Notes sur le bouddhisme populaire en milieu rural lao », Archives de Sociologie religieuse 25-26.

Evers, H.

1972 Monks, Priests and Peasants. A Study of Buddhism and Social Structure in Central Ceylon. Leiden, E. J. Brill.

GODELIER, M.

1973 Sur les Sociétés pré-capitalistes. Paris, Éditions Sociales.

Heine Geldern

1942 « Conceptions of State and Kinship in South East Asia », Far Eastern Quarterly 2.

Hours, B.

1973 «Possession et sorcellerie dans un village du Sud Laos», ASEMI IV (1).

IZIKOWITZ, K. G.

1962 Notes about the Tai », Far Eastern Antiquities 34.

÷

LAFONT, P.-B.

- 1955 « Notes sur les familles patronymiques tai noires de Son La et de Nghia Lo », Anthropos 50.
- 1971 « Génies, anges et démons en Asie du Sud-Est », in Denise Bernot, ed., Génies, anges et démons. Paris, Le Seuil.

LECLERE, A.

1916 Cambodge. Fêtes civiles et religieuses. Paris, Imprimerie Nationale.

MASPERO, H.

1971 « La Société et la religion des Chinois anciens et celles des Tai modernes », in H. M., Le Taoïsme et les religions chinoises. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des Histoires »).

OBEYESEKERE, G.

1966 The Buddhist Pantheon in Ceylon and its Extensions *, in M. Nash, ed., Anthropological Studies in Theravada Buddhism. Yale, Yale University Press (* South East Asia Studies *).

Porée-Maspero, E.

1962 Étude sur les rites agraires des Cambodgiens. Paris, Mouton & EPHE.

SARKISYANZ, E.

1965 Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution + Hague, Martinus Nijhoff.

TAMBIAH, S. J.

1970 Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand. Cambridge, Cambridge University Press.

1976 World Conqueror and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background. Cambridge, Cambridge University. Press.

WALES, Q.

1934 Ancient Siamese Government and Administration. London, Bernard Guaritch.

Résumé

Bernard Hours, *Pouvoirs et territoires bouddhistes*. — Cet article envisage le rapport entre religion et politique dans les pays bouddhistes d'Asie du Sud-Est. L'articulation entre l'animisme et le bouddhisme apparaît comme le lieu où se joue et s'inscrit ce rapport, du fait de l'intégration par le pouvoir politique de territoires de plus en plus étendus.

Le bouddhisme introduit les génies de sa cosmologie sacrée dans les panthéons de génies locaux grâce à un système de hiérarchies parallèles et de délégations de pouvoir qui lui donne la maîtrise de la structure religieuse et met en scène un modèle politique qui permet le renforcement de l'État.

Le bouddhisme du « petit véhicule » organise l'exploitation des surplus qui entraîne la dépossession de la communauté. Cette dépossession, symbolique au niveau des panthéons, réelle dans les monastères villageois, procède ainsi directement des structures religieuses.

Abstract

Bernard Hours, Buddhist Powers and Territorial Expansion.—This article examines the relationship between religion and politics in the Buddhist countries of South-East Asia. In so far as the exercising of political power involves the integration of increasingly distant territories, this relationship is inscribed and acted out within the framework of the articulation between animism and Buddhism.

Buddhism introduces its own divinities into local pantheons through a system of parallel hierarchies and the delegation of powers. In this way it dominates religious structure, introducing a political model which allows for the strengthening of the State.

Theravada Buddhism organizes the exploitation of surplus that brings about the deprivation of the community. This deprivation which is symbolic on the level of the pantheon and is real in so far as village monasteries are concerned, derives directly from such religious structures.