



Les ruines, les « sauvages » et la princesse

Patrimoine et oralité à Viang Phu Kha, Laos

Olivier Évrard
Chanthaphilith Chiemsisouraj

L'origine des nombreuses ruines et vestiges matériels dispersés autour de la petite ville de Viang Phu Kha¹, au Nord-Laos, fait l'objet d'interrogations et de spéculations tant chez les historiens que parmi les populations locales. En raison de la rareté des sources écrites, les premiers en sont réduits à reconnaître que si « l'importance historique de Viang Phu Kha est bien attestée [...] », notamment dans les documents du XIX^e siècle, « [...] ce müang [*mueang*] est probablement l'un de ceux qui, au Laos, recèle encore le plus de mystères » (Lorrillard 2008, 134). Les populations locales attribuent, quant à elles, l'origine des ruines à des envahisseurs venus soit de la rive birmane du Mékong (Man, Ngiu), soit des régions chinoises (Ho), soit encore du Nord de la Thaïlande (Yuan) sans pour autant les inscrire dans un cadre chronologique bien défini. Cette imprécision n'est pas simplement liée à la rareté des documents écrits ou à l'absence d'une mémoire généalogique très étendue parmi les sociétés locales, pour la plupart de langue tai (Yuan, Lue) ou mon-khmer (Khmu, Rmet², Samtao). Elle résulte aussi et surtout de l'instabilité chronique qu'a connue cette région et des nombreux déplacements de populations opérés tout au long des derniers siècles par les armées des puissances régionales et, depuis 1975, par le nouveau régime du Laos.

1. Le toponyme Viang Phu Kha désigne l'un des cinq districts de l'actuelle province de Luang Nam Tha (dans le Nord-Ouest du Laos), ainsi que le gros bourg qui forme son centre géographique et administratif regroupant trois villages : Ban Thiao, Ban Dong Viang et Ban Mai. Les deux derniers ont été créés en 1974 tandis que Ban Thiao revendique, lui, une origine plus ancienne. Pour les principes de transcription retenus pour les termes lao et khmu figurant dans cet article, voir notre « Note sur les transcriptions » p. 209.
2. Le nom est généralement écrit « Lamet » mais il s'agit de la version laocisée de leur autonome Rmet.

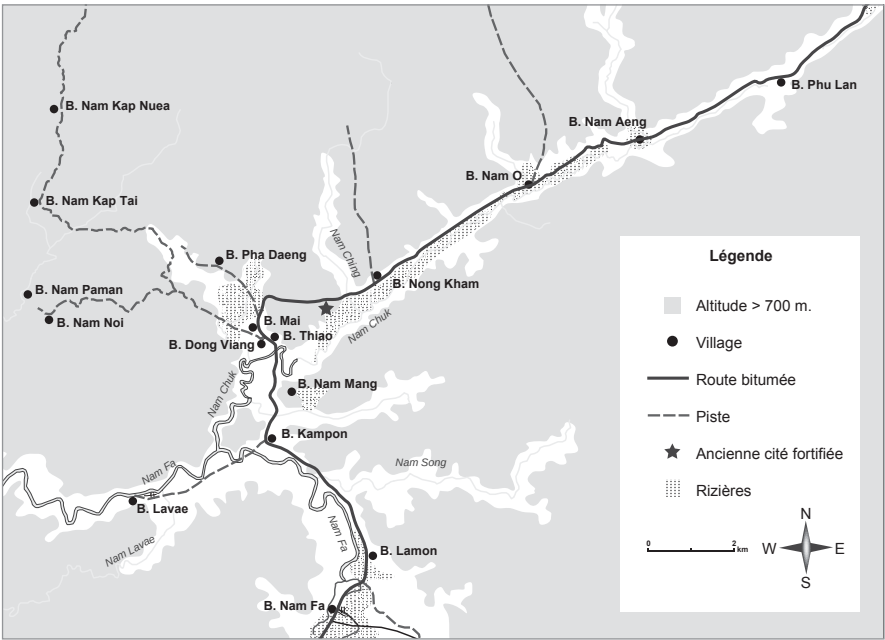
Dans ces conditions, il est remarquable que subsiste encore aujourd'hui une abondante littérature orale relatant la fondation de la cité de Viang Phu Kha et expliquant l'origine de son nom. Qu'elle ait pour l'instant été délaissée par les historiens s'explique sans doute par les difficultés rencontrées jusqu'à une date récente pour mener des enquêtes de terrain dans cette région. Il faut probablement y voir aussi la conséquence du peu de crédit accordé généralement par les historiens aux sources orales et des difficultés liées à leur interprétation. Cet article présente les premiers résultats d'un travail d'ethnohistoire commencé en 2008³ dans différents villages du district de Viang Phu Kha. Il analyse les différentes versions du mythe d'origine de l'ancienne cité fortifiée puis les descriptions faites par des villageois khmu, lue et samtao d'un rituel qu'ils effectuaient régulièrement jusqu'au début des années 1970 pour l'esprit tutélaire de la localité. Son objectif est de compléter une histoire « officielle » lacunaire par des sources orales mais aussi, et surtout, de comprendre comment les habitants mettent en relation le présent et le passé. Plus largement, il s'agit de mettre à jour l'imaginaire commun aux populations tai et mon-khmer dans cette région et de contribuer à une approche transethnique des dynamiques culturelles.

L'origine de Viang Phu Kha : deux légendes

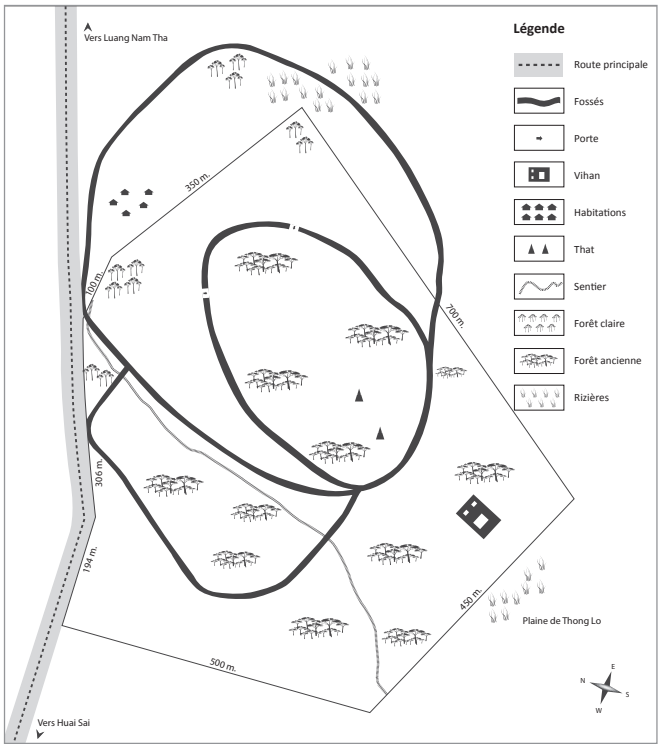
Recouvertes par la végétation et dispersées au sommet ou sur les piémonts des collines, les ruines disséminées dans et autour de la plaine de Viang Phu Kha sont difficilement accessibles et toutes n'ont pas été identifiées, ni même précisément localisées pour l'instant. Les sites connus des villageois peuvent, en première approximation, être classés en deux catégories. Ceux qui se trouvent sur le pourtour ouest et nord de la ville actuelle sont isolés et de taille relativement modeste, suggérant des vestiges de stûpa (*that*), ou peut-être de petits temples. C'est le cas notamment du site connu sous le nom de Vat Bo Kung, au sommet d'une petite colline recouverte par la végétation tandis qu'un autre site, connu sous le nom de Vat Fang Sin, ou Vat Mak Kiang, un peu plus au nord, a désormais disparu, remplacé par des habitations et des bâtiments publics. Un deuxième ensemble, de taille plus importante, se trouve au nord-est de la ville actuelle, entre la route et la Nam Chuk, un affluent de la Nam Fa⁴ (carte 1). Le site est connu sous le nom de Vat Mahaphot et la tradition orale en fait le centre d'une ancienne cité organisée en trois cercles concentriques, le premier pour les religieux, le second pour les hommes en armes et le troisième pour les artisans. On peut y observer trois fossés circulaires, ainsi que les vestiges de remparts et d'édifices religieux en briques, dont probablement

3. Les enquêtes se sont déroulées dans le cadre d'un projet financé par l'Agence nationale de la recherche intitulé « Sédentarité autour du Mékong » en partenariat avec l'Académie nationale des sciences sociales du Laos et la faculté des sciences sociales de l'université de Chiang Mai.

4. Il existerait d'autres vestiges d'édifices religieux quelques kilomètres plus au sud, le long de la Nam Fa, mais également vers le nord, en direction de Mueang Long.



Carte 1. Centre du district de Viang Phu Kha, province de Luang Nam Tha, Laos



Carte 2. Croquis de l'ancienne cité de Viang Phu Kha (Vat Mahaphot)

Carte 2
p. 69

un hall d'assemblée (*vihan*), l'ensemble couvrant une superficie de plus de quarante hectares (carte 2). Côté nord, les fossés jouxtent la route principale et font face à une falaise connue sous le nom de Pha Huak, l'ensemble constituant clairement une sorte de verrou stratégique permettant de contrôler la piste principale et l'accès aux rizières. Côté est, les fossés longent la Nam Ching, un petit affluent de la Nam Chuk utilisé pour l'irrigation des rizières voisines. Côté sud, la colline surplombe la plaine de la Nam Chuk dans laquelle on trouve plusieurs fours (cinq identifiés en une centaine de mètres, dont l'un avec plusieurs cheminées), certains endommagés par l'aménagement récent de rizières. Cette partie du site est connue sous le nom de Thong Lo et il est dit qu'il s'agit d'un ancien site de fabrication de tambours de bronze, bien que les restes trouvés à proximité suggèrent plutôt une production artisanale de poteries, de céramiques et d'objets en verre.

La tradition orale accorde un rôle éminent aux populations khmu (désignées autrefois — au même titre que les populations asservies des vallées — par le terme *kha*) dans la fondation de la cité de Viang Phu Kha, un rôle reconnu par les populations tai et qui serait à l'origine du toponyme. Toutefois, l'analyse des différentes versions du mythe fondateur révèle l'existence de deux trames narratives distinctes reposant sur des interprétations divergentes du sens du toponyme et toutes deux différentes du sens du toponyme officiel ວຶງພູຄາ /víaŋpʰú:kʰá:/, lequel signifie « cité de la montagne de l'herbe à pailote ». Celui-ci semble avoir été retenu par l'État lao dans le souci d'éviter toute connotation péjorative à l'égard de certains habitants.

La première trame narrative fait de Viang Phu Kha une cité fortifiée (*viang*⁵) construite par des étrangers (Man ou Ngiu ou Ho ou Yuan selon les versions) puis placée après leur départ sous le contrôle des populations montagnardes, en remerciement de l'aide qu'elles leur avaient apportée. Elle repose sur le toponyme ວຶງຜູ້ຂ້າ /víaŋpʰú:kʰà:/, qui signifie « cité des Kha » ou « cité des "sauvages" (terme générique désignant entre autres les tribus montagnardes) ». La seconde trame accorde un rôle central à un personnage féminin d'origine tai qui, par son alliance avec un héros local, réussit à convaincre les montagnards de s'installer en plaine et d'y construire une cité. Cette trame repose, quant à elle, sur le toponyme ວຶງປູ່ຂ້າຍ່າໄທ /víaŋpū:kʰà:ŋā:tʰáj/ qui signifie « cité du grand-père paternel kha et de la grand-mère paternelle tai » ou « cité des ancêtres kha et tai ». La première trame est davantage liée à la tradition orale khmu, tandis que la seconde apparaît

5. En l'absence de recherches archéologiques sérieuses, il est difficile pour l'instant de connaître l'étendue et la nature de ces fortifications. Seuls les trois fossés circulaires sont clairement visibles aujourd'hui.

plus fréquemment dans les récits des conteurs lue⁶. C'est dans cette perspective volontairement simplificatrice que je présente les deux versions suivantes. La première fut donnée en 2008 par Tao Rot Vongpassouk, un habitant de Ban Phu Lan, un village khmu (déplacé en 1985 vers la vallée) qui occupe dans la mythologie locale une place particulière.

-
6. Les différences de sens entre les trois toponymes reposent sur des lexèmes clairement différenciés au niveau de l'écriture comme de la prononciation en lao standard : opposition entre ພູ /p^hú:/ « montagne », ຜູ້ /p^hũ:/ « personne » et ປູ້ /pū:/ « grand-père paternel » d'une part et entre ຄາ /k^há:/ « herbe à paillote » et ຂາ /k^hā:/ « sauvage, d'une tribu montagnarde, d'ethnie kha » de l'autre. Mais ce qui est vrai dans l'écriture et dans la prononciation lao standard ne l'est pas forcément au niveau des parlers locaux et il est possible, voire probable, que le passage d'un lexème à l'autre puisse s'expliquer par des particularismes locaux en terme de phonétique et de systèmes tonals.

Ainsi Volker Grabowsky (communication personnelle septembre 2011) me fait remarquer que si en lao, la lettre ພ transcrit une labiale sourde aspirée (/p^h/) et la lettre ປ une labiale sourde non aspirée (/p/), en tai yuan et en tai lue la lettre correspondant au ພ lao est prononcée comme une labiale sourde non aspirée (/p/, c'est-à-dire comme le ປ lao). La prononciation en tai lue comme en tai yuan permet donc l'équivalence entre /p^hú:/ et /pu:/ dans le passage de /p^hú:/ (montagne) à /pū:/ (grand-père paternel).

Par ailleurs, Michel Ferlus (communication personnelle octobre 2011), après une brève explication du phénomène évoqué par Grabowsky faisant appel à l'évolution des langues concernées à partir du proto-tai, m'a fait les remarques suivantes :

Il apparaît que Viang P(h)ou Kha était à l'origine un toponyme yuan. Karl Gustav Izikowitz (*Lamet, Hill Peasants in French Indochina*) note « Viang Pou Kha » (carte p. 11) ; par ailleurs il insiste beaucoup sur l'influence yuan dans la région (Izikowitz 2001).

Le toponyme ວຽງພູຄາ /víanp^hú:k^há:/ « cité de la montagne de l'herbe à paillote » semble être la traduction en lao de l'expression yuan, une traduction correcte tant du point de vue du sens que de l'équivalence des phonèmes.

Le toponyme ວຽງຜູ້ຂາ /víanp^hũ:k^hā:/ « cité des Kha » semble être l'interprétation par les Khmu de l'expression lao. Seul l'examen du système tonal du lao de cette région et de celui du khmu khuaen considéré (tous les dialectes khmu de la région possèdent en effet deux tons) permettrait de dire si cette interprétation est due à une identification fautive des tons en passant d'une langue à l'autre ou si elle relève de l'étymologie populaire.

Et dans le toponyme ວຽງປູ້ຂ້າຍ່າໄທ /víanpū:k^hā:ṭháj/ « cité du grand-père paternel kha et de la grand-mère paternelle tai », les trois premières syllabes pourraient fort bien représenter la prononciation yuan notée phonétiquement en écriture lao. Là encore, pour en être sûr, il faudrait pouvoir comparer le système tonal du lao de cette région avec celui du yuan.

Je tiens ici à remercier Volker Grabowsky et Michel Ferlus de m'avoir communiqué ces informations.

Un cortège est arrivé depuis la Chine⁷, au total trois mille personnes appartenant à différents groupes ethniques, sous la conduite d'un chef nommé Chao Muen Sin⁸. Tous ces hommes sont allés jusqu'à l'endroit où se trouve aujourd'hui le *mueang* de Viang Phu Kha. Ils ont creusé des canaux, érigé des remparts, installé le *mueang* puis sont partis vers Chiang Mai. Mais avant d'établir le *mueang* ici, ils ont dû affronter trois bêtes féroces : un serpent, un éléphant sauvage et un tigre, qui étaient des manifestations des esprits du lieu. Chao Muen Sin fit appel aux volontaires pour les tuer en leur promettant une récompense. Deux hommes se sont proposés, Saen Khunkuen*, un villageois de Phu Lan, et Muen Klao Klao⁹, un villageois de Kon Tlong¹⁰. Ils tuèrent l'éléphant en lui coupant la trompe avec deux épées qu'ils avaient forgées eux-mêmes et qu'ils utilisèrent comme des ciseaux : privé de trompe, l'éléphant finit par mourir de faim. Ils tuèrent le serpent en utilisant un bambou autour duquel l'animal s'enroula, devenant ainsi une proie facile pour les deux chasseurs. Enfin, ils tuèrent le tigre attiré par l'odeur du sang du serpent. Ils obtinrent ainsi le droit de demander une récompense. Muen Klao Klao demanda un collier en or qui fasse trois fois le tour de son cou. Il s'agissait d'une ruse et d'une preuve de sa cupidité, car il avait un goitre. Saen Khunkuen quant à lui demanda d'abord un éléphant mais ne parvint pas à l'élever. Alors il demanda de la terre : on lui donna le *mueang*, tout le territoire allant de Thong Lo jusqu'à Khiu Sala. Mais les Khmu ne pouvaient habiter dans cette plaine puisqu'ils avaient tué les esprits du lieu : leurs essais pour cultiver cette terre ont échoué ; c'est pour cela qu'ils ont laissé la place aux Lao. Aujourd'hui, les temps ont changé, il y a eu la libération en 1975 mais les Khmu continuent d'habiter à la périphérie du *mueang*.

La deuxième version est tirée d'un petit livre publié en 2008 en lao et en anglais à Vientiane par Boualay Pengsengkham, un membre de l'Institut de la recherche sur la culture qui a recueilli trois versions orales du mythe d'origine et en a rédigé une compilation. Ce texte constitue désormais en quelque sorte, la légende « officielle » de l'histoire de Viang Phu Kha. En voici une traduction résumée¹¹ :

-
7. Une autre version assez similaire recueillie dans le village de Nong Kham mentionne l'arrivée de « Ho ».
 8. Le nom est prononcé *chao muen chin* par les Khmu Khuaen et par les Lue, mais *chao muen sin* par les Lao.
 9. Ni le lao, ni le tai lue, ni le tai yuan ne possèdent le groupe consonantique « kl » mais le conteur était ici d'origine khmu.
 10. En fonction des versions, le nom du second village peut changer. Le nom de Kmprae, ancien Ban Saphai, (aujourd'hui Nam O Tai), est mentionné dans les versions recueillies à Ban Nong Kham.
 11. Dans ce résumé, nous avons suivi pour la transcription des noms l'orthographe lao retenue par l'auteur.

Il était une fois une princesse, fille unique du roi de U Nuea, nommée On Am. Sa beauté était inégalée sur terre et tous les princes des royaumes voisins voulaient la prendre comme épouse mais son père n'acceptait aucun d'entre eux comme gendre. Le prince de U Tai voulut lui aussi tenter sa chance et demanda l'aide de ses parents dans cette démarche. Le roi de U Tai envoya avec son fils un cortège d'officiels et de soldats, de chevaux et d'éléphants apportant de l'or, de l'argent et du bétel pour le père de Nang On Am. Malgré cela, ce dernier refusa encore de donner la main de sa fille. Le prince de U Tai se décida alors à employer la ruse. Il fit organiser un festin auquel il convia l'entourage de la belle. Les officiels et les soldats de U Nuea burent et mangèrent pendant sept jours et sept nuits. Profitant de leur ivresse, le prince de U Tai kidnappa la jeune fille, la prit sur un radeau et s'enfuit avec elle. Le roi de U Nuea se lança à sa poursuite, combattit ses soldats et les tua mais le prince de U Tai parvint à s'enfuir avec Nang On Am. Celle-ci profita un jour du sommeil de son ravisseur pour lui échapper. Elle marcha seule de longues journées, épuisée, affamée, ses vêtements en lambeaux.

Un jour, elle rencontra un chasseur du village de Phu Lan. Après avoir écouté son histoire, celui-ci lui promit de la ramener chez elle. Néanmoins, honteuse de ce qui s'était passé et de peur que son père ne la rejette, elle refusa l'offre du chasseur qui décida de la garder auprès d'elle et l'aima comme sa propre fille. Un jour qu'elle contemplait la vallée depuis les hauteurs du village de Phu Lan, elle demanda à son père adoptif pourquoi les habitants de cette région ne s'installaient pas dans cette vallée qui semblait si fertile et si agréable à vivre. Celui-ci lui expliqua alors que personne ne pouvait s'y installer en raison de trois bêtes féroces, un éléphant, un tigre et un serpent. Elle décida alors d'annoncer qu'elle épouserait quiconque parviendrait à tuer ces trois animaux. Trois volontaires au courage exceptionnel répondirent au défi. Leurs noms étaient Muen Klin, Saen Kluen Kluen et Muen Klao Klao. Ils parvinrent à tuer les animaux sauvages puis revinrent se présenter devant Nang On Am. Ne pouvant se marier avec chacun d'entre eux, celle-ci décida de les départager en organisant une compétition du plus gros et du plus rapide mangeur de viande. Seuls Muen Klin et Muen Klao Klao acceptèrent d'y participer tandis que Saen Kluen Kluen se retira de la compétition et demanda en échange trois colliers d'or. Ce fut Muen Klin qui sortit vainqueur et obtint le droit de se marier avec Nang On Am.

Une fois mariée, Nang On Am emmena les villageois de Phu Lan habiter en plaine. Leur village devint une ville appelée Phu Kha, ou Pu Kha Ya Tai parce que leurs ancêtres sont Muen Klin, un Kha, et Nang On Am, une Lue de U Nuea. Lors des invasions birmanes, les habitants creusèrent des douves autour de la cité pour se protéger et pour cette raison on utilise aujourd'hui le terme *viang* devant le nom de la ville.

Outre ces deux versions, il existe de nombreuses variantes intermédiaires entre lesquelles s'observent toute une série de glissements ou de pertes de sens, de contaminations ou d'inversions opérant soit d'un groupe ethnique à l'autre, soit entre tradition orale et tradition écrite. On retiendra pour l'instant que les deux versions présentées ci-dessus s'opposent l'une à l'autre à plusieurs niveaux : dans la première, un conquérant étranger venu du nord, Chao Muen Sin, confie à un héros local et à ses descendants la garde de la cité que ses hommes viennent de construire en remerciement de l'aide apportée pour chasser les animaux sauvages qui infestaient le lieu. Dans la seconde, c'est une femme tai exilée de sa région natale qui est à l'origine de l'établissement de la cité par son mariage avec un héros local. Si, dans les deux versions, l'humanisation du lieu et la fondation du *viang* proviennent d'une rencontre, celle-ci entraîne le maintien d'une altérité irréductible dans le premier cas, la fusion des différences dans le second. Dans le récit recueilli à Ban Phu Lan, les Khmu sont dépositaires d'un droit essentiellement rituel accordé par le fondateur étranger, devenu aujourd'hui une figure tutélaire du *mueang* ; ils ne peuvent habiter en vallée avec les Tai précisément parce qu'ils ont tué les esprits gardiens du lieu. Dans la seconde version, le fondateur étranger du premier récit, Chao Muen Sin, est devenu un villageois khmu dont le nom a été transformé par le narrateur lao (Muen Klin). Il apparaît aussi désormais comme un personnage secondaire par rapport à son épouse, l'étrangère tai dont les charmes et l'intelligence permettent la construction de la cité et l'installation des villages montagnards en vallée.

Cartographie de l'ordre du monde, le mythe soit entérine, soit abolit une distance généalogique et géographique et à ce titre possède une connotation politique forte et très actuelle : la version « officielle », écrite et publiée à Vientiane, de la légende de Viang Phu Kha a, pour des raisons politiques évidentes, retenu les thèmes de l'ancestralité et de la résidence partagées tandis que le narrateur de la première version, originaire d'un village montagnard déplacé en vallée, insiste, lui, sur le maintien d'une distinction géographique et rituelle des identités et sur l'idée d'un patronage, d'une délégation de pouvoir par les fondateurs étrangers aux populations autochtones. Les deux versions renvoient à deux « modèles » politiques et culturels et deux grilles d'interprétation de l'histoire pour les populations locales : la première met l'accent sur un principe de dissimulation (création de distance plus ou moins volontaire à l'intérieur d'une même société) et d'inclusion (positionnement hiérarchique et englobement), la seconde au contraire sur l'assimilation des montagnards et sur leur « domestication » par la civilisation des basses terres.

Il est tentant de considérer que cette opposition structurale, idéologique, entre les récits est aussi le résultat d'une superposition historique et ethnique, entre d'une part une trame ancienne et autochtone narrant la fondation de la cité et expliquant le droit éminent des Khmu sur le territoire et d'autre part une trame plus tardive d'origine tai, réinterprétant la première et lui ajoutant un motif très répandu dans les littératures du Lan Na, du Lan Sang et des Sipsong Panna (romans classiques de Nang Phom Hom ou de Nang Taeng On, par exemple). Cette opposition est, en

fait, à nuancer : il est probable que ces deux trames mythiques ont coexisté depuis longtemps et qu'elles se sont nourries à la fois des péripéties de l'histoire locale et de représentations communes aux différentes populations en présence.

La « cité des “sauvages” »

Située à l'intersection des zones d'influence des principaux pouvoirs régionaux (birman, siamois, chinois et lao) et d'un réseau de pistes commerciales, Viang Phu Kha a connu différentes tutelles politiques ainsi que des périodes de conflits, d'abandon puis de refondation qui ont pu constituer autant d'épisodes au travers desquels le mythe de la fondation de la cité par un conquérant étranger s'est trouvé réactualisé et qu'il a superposés et condensés en un récit unique.

Deux populations tai, les Yuan et les Lue, semblent avoir alternativement contrôlé et occupé le site. Les plus anciennes traces écrites indiquent que Viang Phu Kha était placée dans l'orbite culturelle et politique des principautés tai yuan du haut Mékong. La chronique de Chiang Mai indique par exemple que cette région constituait l'un des « *phanna* extérieurs » reconnus lors de la fondation de la ville de Chiang Saen (connue aussi sous le nom de Mueang Roi, ou de Chiang Lao) en 1329 par le roi Saen Phu (Wyatt et Aroonrut Wichienkeo 1998, 60). À Viang Phu Kha même, la seule trace écrite consiste en une feuille d'argent que l'on peut dater de 1509, date qui coïncide avec la période de rayonnement politique et culturel du Lan Na (Nord de la Thaïlande actuelle). Son contenu très abîmé laisse deviner une écriture tham du Lan Na et une référence « à un (une ?) dignitaire de Chiang Khong (*chao nang khoa [khoa] muang [mueang] Chiang Khong*), à une ordonnance (*atya*) et à un souverain (*somdet phra pen chao*) qui ne peut guère être que celui de Chiang Mai¹² » (Lorrillard 2008, 134). Le peuplement tai yuan a probablement accompagné l'expansion politique des principautés du Lan Na sur la rive droite du Mékong jusqu'à l'actuelle ville de Luang Nam Tha, que les Tai Yuan auraient fondée à la fin du xvi^e siècle (en 1587) selon la chronique locale¹³, puis abandonnée au xviii^e (1718) avant de s'y implanter de nouveau à la fin du xix^e (1890) (Inpan Chanthaphon 1997, 14). Inversement, les migrations des Lue vers Viang Phu Kha se sont effectuées depuis le nord et les principautés des Sipsong Panna, là aussi au gré de la situation politique régionale et des opportunités économiques, entrecoupées de phases de conflits et de déportations. Le peuplement lue tel qu'il est observable aujourd'hui n'est pas antérieur à la fin du xix^e siècle, avec

12. Sarassawadee Ongsakul mentionne l'existence à la même époque dans la région de Chiang Rai d'un dignitaire du nom de « Moen Khwa » (Muen Khua) — peut-être l'époux ou un parent de la dignitaire à laquelle fait référence l'inscription trouvée à Viang Phu Kha ? —, qui fut tué en 1523 lors d'une campagne militaire contre la principauté de Keng Tung (Sarassawadee Ongsakul 2005, 82).

13. Une série de manuscrits en langue tham yuan appartenant à Cao Noi Si Langka Caiñavong ont été recopiés en langue lao par son fils, Maha Khamsean Caiñavong puis résumés par Inpan Chanthaphon (Inpan Chanthaphon 1997).

l'immigration de populations venues de U Nuea et de U Tai, dans l'actuelle province de Phong Sali, qui se sont réparties le long de la route et ont fondé plusieurs villages, notamment l'actuel Ban Viang Mai à Viang Phu Kha mais également Tha Fa et Don Chai dans la province de Bo Kaeo.

On sait que cette région fut concernée par les guerres « birmanes », aux ^{xvii} et ^{xviii} siècles et que celles-ci s'accompagnaient en général de destructions et de déportations massives (Grabowsky 2008, 48-49). Dans le cas de Viang Phu Kha cependant, la tradition orale indique qu'elles ont aussi donné lieu à la construction d'édifices religieux (le Vat Mahaphot et le Vat Bo Kung sont attribués aux « Man¹⁴ ») et à l'arrivée de nouvelles populations¹⁵, notamment celles qui habitent aujourd'hui le village de Ban Thiao, à proximité des ruines du Vat Mahaphot et qui revendiquent une identité samtao. Cet ethnonyme, rare au Laos, désigne des populations culturellement et linguistiquement proches des Palaung et présentes surtout à l'ouest du Mékong. Le terme semble être à l'origine une catégorie politique¹⁶ qui désignait un territoire montagneux semi-autonome proche de la ville de Keng Tung, dans les États shan, dont Francis Garnier indiquait en 1870 qu'il comptait environ 10 000 personnes (Garnier 1885, 416). Il était connu dans toute la région pour être un lieu de fabrication d'armes à feu à partir de barres de fer apportées par les caravaniers chinois : « les Doi [Doi] Samtao produisaient 3 000 fusils par an et en donnaient environ 200 au roi de Xieng Tong [Keng Tung] en signe d'allégeance » (Garnier 1885, 416). Lors de son passage à Viang Phu Kha, Alfred Raquez remarque que les hommes samtao sont « sérieusement armés » et décrit une cérémonie du nouvel an durant laquelle un bonze bénit les fusils et les épées placés devant lui (Raquez 2000, 270). Les Samtao aujourd'hui installés à Viang Phu Kha furent peut-être à l'origine des mercenaires montagnards recrutés par les envahisseurs puis laissés dans cette région après sa conquête pour en garantir le contrôle¹⁷. Il est en tout cas remarquable que l'usage de cet ethnonyme ait perduré malgré le fait que ces populations se sont largement assimilées aux Tai et aux Khmu et ont même presque complètement perdu leur

14. Reprenant les récits locaux, Boualay Phengsengkham affirme que les remparts de Viang Phu Kha furent aussi construits lors des « guerres birmanes » mais on ne sait pas exactement par qui — défenseurs, envahisseurs (Boualay Phengsengkham 2008, 16). De plus, il n'est pas sûr que les armées conquérantes aient été birmanes à proprement parler et bien plus probable qu'elles aient été constituées de populations variées, issues de la rive droite du Mékong et culturellement proches de celles déjà installées à Viang Phu Kha.

15. Les Phu Noi, une population de langue tibéto-birmane présente aujourd'hui essentiellement dans la province de Phong Sali, ont également conservé la mémoire de leur passage à Viang Phu Kha (Bouté 2011, 56).

16. En birman, le terme *sam* désigne les Shan.

17. Certains habitants de Ban Thiao disent qu'ils étaient autrefois appelés Kha Khet ou Kha Khang en raison de leur histoire migratoire : arrivés à Viang Phu Kha avec d'autres populations, ils ne les auraient pas suivies lorsqu'elles sont reparties et sont donc restés « au milieu du chemin ».

langue d'origine. Leur rôle dans le rituel pour l'esprit tutélaire de Viang Phu Kha (voir ci-après) y a sans doute contribué, de même que leur pratique du bouddhisme, qu'ils attribuent à leur héritage birman.

Si on connaît mal les conséquences de la longue domination « birmane » sur cette région, on sait en revanche plus de choses sur les événements du ^{xix}^e siècle. Les armées de la principauté de Nan, inféodées au Siam, conduisirent trois opérations militaires de grande ampleur en 1804-1805, 1812-1813 et 1830-1831 dans les régions du Nord-Ouest du Laos, procédant à chaque fois à des déplacements massifs de populations. La campagne de 1812 contribua plus particulièrement au désastre démographique, avec plus de six mille prisonniers « emmenés vers le Siam depuis Mueang La, Mueang Phong, Chiang Khaeng et Mueang Luang Phu Kha¹⁸ » (Grabowsky 1999, 238). Ainsi, lorsque les premiers voyageurs et explorateurs occidentaux arrivèrent dans le Nord-Laos à la fin du ^{xix}^e siècle, ils constatèrent que la région restait encore très marquée par les déportations opérées par les Siamois. À Viang Phu Kha, dont il ne restait en 1894 « qu'une ou deux cases en bois inhabitées » (Lefèvre-Pontalis 1902, 153), ils décrivirent notamment les nombreuses rizières abandonnées (Mc Carthy 1994, 156 ; Lefèvre-Pontalis 1902, 153), l'insalubrité du lieu ou encore la menace des tigres (Raquez 2000, 237). Ils insistèrent également sur l'instabilité du peuplement en bord de piste et notamment sur les multiples déplacements des villages tai, yuan et lue, qui avaient occupé alternativement la région au gré des conflits entre les pouvoirs régionaux. Pierre Lefèvre-Pontalis remarque par exemple que les Tai Yuan qui s'étaient réinstallés à Viang Phu Kha peu de temps avant son premier passage en 1893 étaient déjà repartis à son retour quelques mois plus tard et que dans le même temps, des migrants tai lue avaient recommencé à cultiver d'anciennes rizières sur différents sites à proximité (Lefèvre-Pontalis 1902, 153-155).

Carrefour commercial, enjeu politique et militaire (le colonisateur français en fera brièvement le centre de commandement de la région du haut Mékong, entre 1896 et 1901), la région de Viang Phu Kha fut donc aussi au cours de l'histoire récente un lieu de « sédentarité contrariée » dans lequel les conditions politiques n'ont jamais permis l'émergence d'une occupation stable et prolongée des basses terres. Celles-ci furent périodiquement vidées de leurs habitants puis réoccupées par des populations asservies (*kha*, le terme désignant davantage un statut qu'une identité ethnique) installées par les armées conquérantes ou bien par des réfugiés venus de zones en guerre¹⁹. L'alternance des phases de dépeuplement et de repeuplement s'est traduite par un foisonnement d'ethnonymes, chacun d'entre eux renvoyant à

18. Il est probable que le texte fait ici référence non pas à Viang Phu Kha mais à Luang Nam Tha, qui était parfois appelée Luang Phu Kha au ^{xix}^e siècle (Grabowsky 1999, 249).

19. Le district de Viang Phu Kha compte également des populations de langue miao-yao (Yao, Hmong) ou tibéto-birmanes (Lahu et Akha) arrivées au cours du ^{xx}^e siècle des régions de Mueang Sing et de Mueang Long. La littérature orale locale ne leur attribue cependant aucun rôle dans la fondation de la cité de Viang Phu Kha.

une origine géographique, à une histoire migratoire particulière et souvent à des mélanges linguistiques. Ainsi, lorsque Lefèvre-Pontalis traverse le village de Ban Yang Nuea en 1894, il note que les habitants sont des Lue réfugiés (Lefèvre-Pontalis 1902, 153) tandis que dans le village de Ban Yang Tai, situé à quelques kilomètres plus au sud, les villageois lui disent qu'ils sont « des Kiorr²⁰ dont les ancêtres étaient des Khas du pays de Xieng Kheng [Chiang Khaeng] réfugiés à Viang Phu Kha devant une invasion birmane » Lefèvre-Pontalis (1902, 290). Alfred Raquez, qui passe dans la région quelques années plus tard, indique, lui, que les habitants de Ban Tha Khat sont des « Kha Tiol » c'est-à-dire « des Kha n'appartenant à aucune race » arrivés en 1870 depuis Xieng Kheng et qui parlent un « patois mélange de Lue et de Khmu » (Raquez 2000, 237). Il est possible que ce brassage de populations soit en partie à l'origine du nom de la cité, ou au moins qu'il ait contribué à le populariser. Cependant, c'est aux montagnards, plus qu'aux habitants de la plaine, que la tradition orale fait référence.

Tandis que les multiples guerres et déportations ravageaient périodiquement les basses terres, elles avaient comparativement peu d'impact sur les villages installés sur les crêtes environnantes (Mc Carthy 1994, 156), qui ne reprenaient pas les rizières laissées vacantes par leurs occupants près de la piste principale et continuaient de pratiquer l'agriculture sur brûlis sur les hauteurs (Lefèvre-Pontalis 1902, 153). L'instabilité politique avait même contribué à renforcer l'autonomie accordée à certaines populations khmu, en premier lieu celles connues autrefois sous le nom de Kha Khuaen ou aujourd'hui de Khmu Khuaen. Il existe en effet, au sein des populations khmu du Laos, des subdivisions (nommées *moi* en langue khmu) incluant parfois des groupes distincts sur le plan linguistique mais culturellement proches (Rmet, Samtao par exemple) et auxquelles correspondent souvent, ou au moins dans les régions du nord-ouest, des territoires relativement précis, des différences dialectales, techniques, vestimentaires voire religieuses. J'ai eu l'occasion de montrer (Évrard 2003, 2006 et 2007) que ces divisions en sous-groupes constituaient une sorte d'empreinte laissée par les systèmes politiques tai dans ces régions où se sont longtemps superposées les zones d'influence de différentes principautés (Lan Sang pour les Lao ; Lan Na et principauté de Nan pour les Tai Yuan ; Sipsong Panna pour les Tai Lue notamment).

Le cas des Khmu Khuaen est particulièrement intéressant car leur territoire s'étendait précisément autour de la cité de Viang Phu Kha²¹ et ils semblent avoir tenu pendant longtemps le rôle « gardiens des marges » en charge de la surveillance de

20. Il s'agit d'un ethnonyme inconnu aujourd'hui dans la région.

21. L'ancien territoire khmu khuaen occupait autrefois la région située entre le bassin de la Nam Ha, un affluent de la Nam Tha, et celui de la Nam Ngao, qui coule vers le Mékong. Limité au sud par la ville de Viang Phu Kha, il s'étendait vers le nord en direction de Mueang Long, Mueang Sing et Luang Nam Tha sur une distance équivalente à une ou deux journées de marche. Il fut presque entièrement vidé de ses habitants après 1977, lors des opérations militaires menées par l'armée lao pour sécuriser cette région. La partie nord de ce territoire est réoccupée aujourd'hui par des immigrants akha.

cette région frontrière. Alfred Raquez note ainsi en 1900 que le terme *khwaen* désigne au Siam « une subdivision du monthon » et que « personne ne peut se déplacer sans l'autorisation du chef de Khuaen » (Raquez 2000, 247). Pierre Lefèvre-Pontalis observe, lui, que les principaux chefs khuaen, dont plusieurs portent le titre de *phaña*, n'hésitent pas à changer les emplacements de leurs essarts et leurs villages pour mieux surveiller les mouvements de population aux abords des principales routes (Pierre Lefèvre-Pontalis 1902, 290). Leur position géographique, près d'un nœud de pistes caravanières et à l'intersection des influences politiques tai lue et tai yuan, semble leur avoir permis de conserver une réelle autonomie. Ainsi, à la fin du XIX^e siècle, alors qu'ils sont placés théoriquement sous la tutelle de la principauté de Nan, les chefs khuaen ne paient plus l'impôt et entrent occasionnellement en conflit avec les Tai Yuan de Luang Nam Tha mais également avec les Tai Lue de Mueang Sing lorsque ceux-ci déplacent les bornes frontières ou prétendent contrôler plus directement le territoire de Viang Phu Kha. Inversement, ils accordent parfois leur aide à des populations migrantes, notamment des familles lue (les ancêtres des actuels habitants de Ban Viang Mai) qui à la fin du XIX^e siècle arrivent depuis Mueang La par la Nam Se et s'installent dans la région pour y cultiver les rizières abandonnées par leurs occupants précédents (Lefèvre-Pontalis 1902, 162).

Les Khuaen se distinguent encore aujourd'hui des autres sous-groupes khmu par leurs pratiques rituelles et l'existence dans la plupart de leurs villages de trois officiants religieux dont les fonctions sont héréditaires en ligne masculine : le premier (*lkun*) en charge des esprits du village, le deuxième (*cha*) en charge des esprits extérieurs et le troisième (*tanang*) considéré explicitement comme un médium. Tandis que le premier effectue les rituels pour les esprits du village (*roi kung*) au moment de la récolte et les esprits de l'autel (*roi rong*) au moment des semailles, le second prend en charge les rituels pour les esprits de la montagne (*roi mok*) et pour les esprits de la frontière (*roi med*), effectués tous les deux après les semailles. Le rituel pour les esprits de la frontière rassemble traditionnellement un village principal et ses localités satellites (appelées *pang* ou *sakha*) mais cette distinction est devenue caduque aujourd'hui après les déplacements et les rassemblements en bord de route (le rituel a cependant toujours lieu sur le site de l'ancien village principal). Le rite donne lieu à un sacrifice de vache et à la pose d'étoiles de bambou (*talao*) aux limites du territoire. À cette occasion, le prêtre en charge des esprits extérieurs invoque des couples d'ancêtres tutélaires (lesquels peuvent inclure aussi des paires de noms de montagnes), auxquels les villageois reconnaissent souvent une origine non-khmu, soit rmet soit plus fréquemment tai. Ainsi, à Ban Nong Kham, l'autel des esprits de la frontière accueille les esprits de Chao Un Kao et de Nang O-le ainsi que celui de leur gendre Chao Mai et de leur fille Nang Kham King. Les villageois les considèrent comme des esprits protecteurs d'origine tai yuan : ces esprits, disent-ils, « descendent » périodiquement dans le corps du médium, s'expriment en langue lao, affirment qu'ils viennent de la région de Nan en Thaïlande et demandent à ce que les villageois déposent du son de riz devant la maison rituelle du village (*'nting nam*) pour leurs chevaux.

L'ensemble de ces éléments invitent à considérer que Viang Phu Kha a connu au cours des derniers siècles une série d'abandons et de refondations s'accompagnant d'importants mouvements de populations asservies ou réfugiées et que, dans le même temps, des groupes non-tai, immigrés (Samtao) ou autochtones (Khmu), ont joué un rôle d'alliés ou d'observateurs plus ou moins autonomes en fonction des circonstances. Dans ce contexte, le récit de la fondation de la cité par un leader étranger qui la confie ensuite à un héros montagnard a pu se trouver actualisé à plusieurs reprises jusqu'à constituer une référence commune pour l'ensemble des habitants. Plutôt qu'un récit propre aux montagnards et que se seraient appropriées, au fil de leurs migrations successives, les populations des basses terres, il convient donc de le considérer comme une trame partagée dont les éléments sont compatibles avec les différentes cultures locales et peuvent faire l'objet de manipulations et d'interprétations dans le cadre de discours à caractère politique.

La « cité des ancêtres kha et tai » : le mythe d'une ancestralité partagée

Sur cette première trame mythique s'est greffé un second récit, qui reprend et transforme le premier en même temps qu'il modifie la transcription et la signification du toponyme. Cette transformation est probablement récente car la nouvelle version se retrouve essentiellement dans la littérature orale des populations tai lue aujourd'hui installées à Ban Viang Mai (voir carte 2), dont les ancêtres sont venus de la région de U Nuea et U Tai (actuelle province de Phong Sali) au ^{xix}^e siècle. Contrairement à la première version du mythe d'origine, celle-ci accorde une place prépondérante à un personnage féminin et à son alliance avec un héros montagnard²². Les récits recueillis auprès des conteurs tai suivent tous plus ou moins la même progression : ils décrivent en premier lieu la malédiction qui frappe une jeune princesse originaire de Mueang Ou, son exil sur l'eau et en forêt, puis sa rencontre avec les montagnards et enfin son mariage avec l'un d'entre eux. Tous font référence de façon explicite à l'histoire de Nang Phom Hom (« la jeune femme aux cheveux parfumés »), un roman

22. Ce thème est inhabituel dans la région. S'il est en effet relativement courant de trouver dans les chroniques ou les légendes en langue tai la mention d'une union entre un prince conquérant et la fille d'un dirigeant local (voir par exemple le récit de Chao Fa Dek Noi donné dans Grabowsky 2008), le schéma inverse n'est en général évoqué que pour être aussitôt contredit. Dans la légende de Camadevi par exemple, le récit s'articule en partie autour du refus, par la princesse étrangère, d'un mariage avec Vilangkha, le chef lawa amoureux d'elle (Swearer et Sommai 1998). Il existe bien par ailleurs des récits traitant des amours d'une femme tai avec un montagnard kha, notamment le cycle de légendes de Nang Ua – Nang Malong (Archaimbault 1973), mais leur dénouement toujours tragique souligne les interdits qui pèsent sur de telles unions. Le caractère atypique de la légende de Viang Phu Kha est encore renforcé par le fait que seules les versions tai lue (et désormais la version « officielle » de la légende imprimée à Vientiane) mentionnent clairement le mariage de la princesse aux cheveux parfumés avec le héros local, tandis que dans les versions recueillies auprès de conteurs khmu, cet épisode est généralement omis.

classique dont il existe de nombreuses variantes, orales et écrites²³. Voici l'une des versions recueillies à Ban Viang Mai :

Notre village doit son nom à l'histoire de Pu Kha Ya Tai. Nous sommes des Lue de Nôt U. À l'origine la femme était une Tai Lue et l'homme était un Kha, enfin un Khmu. Elle était la fille du Chao Mueang U. Comme elle était née avec trente-deux dents, on l'a mise sur un radeau de bambou et on l'a abandonnée. Le radeau a descendu la Nam U, remonté le Mékong, remonté la Nam Fa, remonté la Nam Chuk et a fini par s'échouer près de la grotte qui se trouve non loin de notre ancien village. Un des villageois kha a vu cette belle jeune fille près de l'entrée de la grotte et a alerté les autres. Tous se sont massés autour d'elle, tous voulaient se marier avec elle. Le chef des Kha les a calmés et leur a dit que celui qui voulait se marier avec cette belle jeune femme devait d'abord débarrasser la région des trois terribles animaux sauvages qui empêchaient les hommes d'y vivre en paix. Trois chasseurs ont collaboré pour tuer les animaux sauvages puis un sacrifice de buffle a été organisé. Des trois chasseurs, seul Chao Muen Sin est parvenu à terminer la viande qu'on lui avait servie²⁴. C'est lui qui est devenu l'époux de Nang On Am. Le vieux Thong Si est le descendant de l'union de ces deux-là. Il est le *chao cham*²⁵ de notre village.

À Bun Nuea, d'où disent être originaires les habitants de Ban Viang Mai, Vanina Bouté a recueilli dans le village de Ban Yo la version suivante (Bouté 2005, 120) :

Le roi des Sipsong Panna avait deux filles. La cadette avait des cheveux parfumés, aussi l'appelait-on Nang Phom Hom. Un jour elle coupa une mèche de ses cheveux, l'enveloppa dans une feuille et la laissa dériver sur le Mékong ; la mèche arriva à Luang Prabang (le fleuve traverse en effet l'ancienne capitale des Sipsong Panna, Xieng Hung [Chiang Rung], puis la ville de Luang Prabang). Le fils du roi, qui la trouva, décida que celle à qui appartenait la mèche de cheveux serait son épouse. Après de

23. La version lao raconte le mariage contrarié d'un prince lao et de la fille du roi des éléphants, celle-ci étant évincée par une ogresse et exilée en forêt avec les singes avant que l'usurpatrice ne soit démasquée et que les époux ne soient réunis. Une trame similaire se retrouve dans les versions yuan et isan (Nord-Est de la Thaïlande). Par contre, dans les versions lue, khuen et shan, Nang Phom Hom devient l'épouse du héros, un orphelin dont la couardise et la bêtise contrastent avec le courage et l'intelligence de sa femme. Des variantes sont également présentes en milieu siamois et khmer (Peltier 1995, 26-29).

24. Nous donnons ici le nom dans sa forme lao, laquelle signifie littéralement « prince des *muen* de viande » (1 *muen* = 1,2 kg). La prononciation lue est Chao Muen Sin.

25. Officiant qui effectue chaque année l'incantation pour les esprits du village *phi ban*. La cérémonie a lieu en juin (huitième mois lue) et donne lieu à un sacrifice de cochon. Le titre de *chao cham* est en principe héréditaire en ligne patrilinéaire.

nombreuses recherches, on lui apprit qu'il s'agissait d'une des filles du roi des Sipsong Panna. Le roi envoya un émissaire pour demander la main de la princesse. Cependant, le père de la princesse se refusait à marier sa fille cadette avant l'aînée; aussi usa-t-il du stratagème suivant: on coupa les cheveux parfumés de la cadette et on en para l'aînée. Celle-ci partit à Luang Prabang accompagnée d'une suite nombreuse composée de gens de Yo dont la spécialité était le tissage et de nombreux *kha* (esclaves) [...]. Mais après quelques mois, les cheveux de la princesse perdirent leur parfum; de plus elle n'avait toujours pas d'enfant. Le fils du roi la répudia et la princesse repartit avec sa suite en remontant la Nam U et s'installa à Ban Yo.

La transformation du mythe entre les points de départ et d'arrivée de la migration des villageois lue s'opère à partir d'une série d'inversions et de truchements. Tandis que la version de Ban Yo raconte le mariage raté de la sœur aînée de Nang Phom Hom avec un prince lao, la version de Ban Viang Mai développe, quant à elle, le thème du mariage réussi de Nang Phom Hom elle-même (devenue Nang On Am²⁶) avec un autochtone *kha*. La première fait de l'exil sur la rivière la conséquence ultime d'une usurpation d'identité (fait de culture) et d'une alliance rompue, la seconde la conséquence d'un trait physique (fait de nature) et le préambule à une alliance heureuse²⁷. Simultanément, la version initiale du mythe de Viang Phu Kha se trouve, elle aussi, altérée: Chao Muen Sin, le conquérant étranger, est présenté comme l'un des chasseurs *khmu* (ceux-ci étant désormais trois au lieu de deux) et le futur mari de la princesse tai. Ces modifications traduisent à l'évidence l'obligation dans laquelle se sont trouvés les nouveaux arrivants de relier deux trames mythiques très différentes, l'une importée depuis leur région de départ, l'autre trouvée à leur arrivée à Viang Phu Kha. Plusieurs indices suggèrent cependant que des éléments de la nouvelle version étaient déjà présents dans la culture locale. En d'autres termes, le succès de la greffe s'explique non seulement par une ingéniosité particulière des conteurs lue, ce qui en ferait simplement un bricolage abstrait et habile dicté par les circonstances, mais aussi par l'existence d'un imaginaire commun aux deux populations.

La figure de la princesse exilée sur un radeau constitue la version locale d'un thème largement répandu dans la mythologie de toute l'Asie du Sud-Est: un pouvoir féminin s'étendant d'abord sur le monde aquatique avant de s'exercer sur celui des hommes (Przyluski 1925, 283). Cette idée apparaît particulièrement prégnante dans

26. Aucun des conteurs lue rencontrés ne connaît l'origine de ce nom. Selon certains, il viendrait de l'exclamation de la princesse tai face au vainqueur de la compétition du plus gros mangeur: « am lae! », contraction de « am laeo! » — « eh bien, c'est fini! » ou « il a tout fini! ».

27. L'exil sur un radeau de Nang On Am fait écho à d'autres mythes tai, tel celui de Chao Fa Ngum, laissé à la dérive sur le Mékong en raison d'une malformation (il était né avec trente-trois dents) ou encore celui de Chao Fa Dek Noi, fils d'un roi de Chiang Rung, qui dut quitter sa région natale sur une embarcation et se maria à une princesse *kha* (cf. Grabowsky 2008).

les sociétés tai mais elle se retrouve également dans la littérature orale des sociétés montagnardes. Chez les populations khmu du bassin de la Nam Tha et du plateau de Viang Phu Kha, elle a donné naissance au mythe de Ya Phan Phaeng²⁸. Les nombreuses versions recueillies dans cette région mériteraient une étude exhaustive qui excéderait les limites imparties à cet article. On en retiendra pour l'instant simplement les grandes lignes : Ya Phan Phaeng est présentée comme une étrangère aux pouvoirs surnaturels qui arrive dans la région en remontant le fleuve. Elle prépare (*phaeng* en khmu) ou répare (*paeng* en lao) le paysage et partage (*phan*) le territoire entre les multiples villages. Sa rencontre avec les habitants est l'occasion d'un défi (et d'un festin) dont sortent vainqueurs les habitants de Mok Klang*, un village khmu aujourd'hui installé non loin des rives de la Nam Tha, dans le district de Na Lae. C'est là que fut enregistrée la version suivante :

[...] Les hommes reçurent un jour un message du ciel leur disant qu'un personnage important allait arriver, qu'il leur fallait trouver un buffle et sortir le tambour de bronze pour l'accueillir. C'est à cette époque que Ya Phan Phaeng a remonté la Nam Tha. Son frère, Ai Tramal*, et sa sœur, Ya Phan Kluep ont partout semé la désolation sur leur passage. Le premier a remonté le Mékong et n'a eu de cesse de faire la guerre avec son sabre à sept lames. La seconde a remonté la vallée de la Nam Baeng, depuis Pak Baeng, en apportant avec elle sept tigres qui ont dévoré les hommes et tout détruit. Mais Ya Phan Phaeng, elle, a remonté la Nam Tha en emportant une bêche à sept manches pour creuser et trouver des tubercules à partager avec tout le monde, car c'était la famine ! Elle a modelé le paysage, créé les rivières et les montagnes, partagé le territoire entre les habitants. Elle nous a montré comment suivre le cycle des saisons et comment partager les tâches entre hommes et femmes. [...]

À son arrivée, les villageois se rassemblent et préparent un festin. Ils font un concours du plus gros mangeur et de la meilleure jarre d'alcool et à chaque fois, c'est nous (les villageois de Mok Klang) qui remportons le défi grâce à notre ruse. Ya Phan Phaeng décide alors de tous nous mettre à l'épreuve et nous demande de fermer les yeux. Elle relève sa jupe, s'assoit sur le sable de la berge puis, après avoir baissé sa jupe, demande à la ronde quel est celui qui saura reconnaître l'empreinte sur le sol. Un petit malin de notre village, Ta Saeng Ngan, qui avait triché et regardé entre ses doigts, répondit qu'il s'agissait de l'empreinte de son sexe. Ya Phan Phaeng lui offrit son casque de métal comme cadeau

28. Nous conservons pour ce nom la transcription du khmu. En effet, *ya* en khmu désigne la mère de la mère ou la mère du père, ainsi que toute personne de sexe féminin de rang équivalent ; par extension, ce mot désigne aussi tout ancêtre féminin. Le terme existe aussi en lao (prononcé *ña*) mais il désigne spécifiquement la mère du père, tandis que la mère de la mère sera appelée *mae thu* ou *mae thao*.

et avant de repartir, elle demanda aux villageois de Mok Klang de sacrifier pour elle un buffle blanc tous les trois ans. Et c'est ainsi que nous continuons jusqu'à aujourd'hui à boire et à manger en son honneur.

Le récit comporte deux parties bien distinctes. La première, un poème en vers (*tnem*²⁹), insiste sur l'action créatrice de Ya Phan Phaeng, par contraste à celle, destructrice, de son frère et de sa sœur dans les vallées fluviales voisines. Récit de création et d'organisation du monde, elle attribue à ce personnage féminin la configuration du paysage, le calendrier agraire et la division sexuelle des tâches. Elle fait écho à d'autres récits recueillis auprès de villageois khmu originaires de la même région dans lesquels les hommes doivent aux femmes ou à une femme (dans ce cas presque toujours une femme âgée ou une veuve) l'invention de l'habitat, de l'élevage, des rites funéraires ou encore du partage de la viande et du poisson (Lindell et al. 1995, 12-18). La seconde partie, en prose, utilise le registre de la farce grivoise et fait intervenir un personnage fréquent dans la littérature orale khmu : le farceur ou le malin, ici appelé Ta Saeng Ngan, que l'on retrouve dans les contes lao sous le nom de Siang Miang. Cette partie explique sur un mode comique l'origine du rite effectué autrefois chaque année pour l'esprit de Ya Phan Phaeng³⁰ dans le village de Mok Klang (aujourd'hui devenu Phu Khang). Il se déroulait après les semailles à proximité d'une colline rocheuse où se trouverait encore aujourd'hui le casque offert autrefois par Ya Phan Phaeng aux villageois. Le sacrifice du buffle donnait lieu à un partage de la viande entre tous les participants, et des morceaux étaient également envoyés dans des villages éloignés, khmu mais aussi rmet.

Au fur et à mesure que l'on s'éloigne du village de Mok Klang, le contenu du mythe se transforme. Vers l'est, en territoire khmu rok, l'accent est mis sur les pouvoirs magiques de Ya Phan Phaeng et notamment sur sa capacité à « cuire la terre » pour la rendre plus fertile³¹. Vers l'ouest et le plateau de Viang Phu Kha par contre, une jonction s'opère avec le récit de la princesse aux cheveux parfumés. La version suivante, recueillie dans le village de Phu Lan est particulièrement précieuse de ce point de vue car elle fait figure de trait d'union entre les deux trames mythiques.

Il y avait autrefois un roi khmu à Luang Prabang nommé Chao Luang Mung Lang Moei*. Il avait trois enfants, deux filles et un garçon : Nang On Am, Nang Phan Phaeng et Ai Phama. Un jour, il décida de remonter

29. À propos des poèmes et de leurs formes chantées dans la culture khmu, voir Lundström et Tayanin 2006 et Lundström 2010.

30. Interrompu depuis le début des années 1980, ce rite impliquait autrefois au moins deux villages, Ban Mok Klang et Ban Saensrae*. Damrong Tayanin mentionne l'existence de ce rituel mais non le mythe qui en est à l'origine (Damrong Tayanin 1994, 28).

31. Ces pouvoirs attribués à Ya Phan Phaeng servent à expliquer pourquoi la terre des villages khmu de l'est de la Nam Tha est « noire » et fertile, tandis que celle des villages situés à l'ouest de la rivière est « blanche » et pauvre. Certaines versions opèrent une jonction avec d'autres mythes, comme celui de la naissance de l'opium.

la Nam U et d'aller demander la main de Nang Phom Hom, fille du roi des Mueang U, dont les cheveux, qui avaient flotté dans la rivière jusqu'à Luang Prabang, l'avaient ensorcelé. Arrivé sur place, il se heurta au refus de la belle et ne parvint pas à la séduire. Il fit alors boire l'entourage de la princesse pendant trois nuits et trois jours, puis la kidnappa pendant que ses protecteurs étaient ivres. Une fois leurs esprits retrouvés, ceux-ci se lancèrent à sa poursuite. Ils offrirent un festin au ravisseur mais celui-ci mangea et but pendant sept jours et sept nuits sans sombrer dans l'ivresse et sans leur donner l'occasion de reprendre la princesse. Ils durent donc se résoudre à se battre et gagnèrent le combat. Le roi fut tué et la princesse retourna dans son royaume. Les enfants de Chao Luang Mung Lang Moei durent s'enfuir de Luang Prabang. Le fils remonta le Mékong ; Nang Phan Phaeng remonta la Nam Tha ; Nang On Am quant à elle remonta la Nam Fa et parvint dans notre région.

Elle s'arrêta à différents endroits et à chaque fois eurent lieu des épreuves sous forme de devinettes. Ainsi à Ban Punahiaen, elle demanda à un homme de monter sur un arbre à la moitié de sa hauteur puis elle demanda « va-t-il continuer à monter ou bien redescendre ? ». Un villageois de Kon Tlong répondit fort à propos « quoi qu'il arrive, il finira bien par descendre » et fut le vainqueur de cette épreuve. Plus loin, elle demanda à toutes les personnes présentes de se cacher les yeux avec leurs mains. Elle enleva sa jupe, s'assit dans le sable puis remit sa jupe et demanda quelle était la personne capable d'identifier cette empreinte dans le sable. C'est un homme de Ban Mok Klang, qui avait triché en regardant à travers ses doigts écartés, qui répondit juste et dit que c'était l'empreinte de son sexe.

Nang On Am arriva donc dans la région de Phu Kha et elle demanda deux volontaires pour débarrasser cette région des trois terribles animaux, un tigre, un serpent et un éléphant qui empêchaient les hommes d'habiter ce lieu. Deux hommes, Saen Khun Kuen* du village de Phu Lan et Muen Klao Klao* du village de Kon Tlong* se portèrent volontaires et, après s'être fait offrir un festin durant lequel le premier réussit à manger trois *muen* de viande, parvinrent à tuer les trois bêtes. En récompense, l'homme de Kon Tlong demanda et obtint un collier d'or qui s'enroulait trois fois autour de sa gorge. Il s'agissait d'une ruse car il avait un goitre. L'homme de Ban Phu Lan, lui, demanda un éléphant mais comme il ne parvenait pas à l'appivoiser, il obtint finalement tout le territoire de Viang Phu Kha, depuis Khiu Sala jusqu'à Thong Lo.

Ce récit des pérégrinations de Nang On Am s'inspire manifestement du mythe de Ya Phan Phaeng : on y retrouve notamment l'idée de deux sœurs et d'un frère exilés remontant les vallées fluviales majeures, le thème du festin pantagruélique (comme

ruse, comme défi ou comme substitut à la guerre) ainsi que des épisodes grivois ou comiques dans lesquels un villageois de Mok Klang tient le rôle du farceur. Le récit inclut aussi des éléments propres au mythe de Nang Phom Hom (origine géographique et statut royal du personnage féminin, mention des cheveux parfumés) et reprend dans sa dernière partie le thème des héros chasseurs permettant la fondation de la cité de Viang Phu Kha. Il procède ainsi à une synthèse entre un thème local (l'aménagement d'un territoire débarrassé des esprits animaux qui le hantent) et deux trames périphériques qui, bien que conçues par les habitants comme étant typiquement khmu pour la première (Ya Phan Phaeng) et tai pour la seconde (Nang Phom Hom ou Nang On Am), participent en fait du même imaginaire transethnique.

Il fait peu de doute que l'irruption, sous sa forme actuelle, du récit de Nang On Am dans la mythologie des populations de Viang Phu Kha est relativement récente et directement liée à l'immigration lue. Par contre, le personnage de Ya Phan Phaeng, bien qu'attribué à la seule tradition orale khmu, occupe une position plus ambiguë et provient manifestement d'un héritage commun aux populations tai et khmu. En premier lieu, il s'agit d'une étrangère, tai ou khmu selon les versions mais toujours venue d'un lieu éloigné, et rarement spécifié, ayant une affinité originelle avec l'élément aquatique. Deuxièmement, le rôle joué par Ya Phan Phaeng (ou de façon plus générale par un personnage féminin) dans la mythologie khmu trouve un écho dans les légendes, orales ou écrites, des populations tai du Nord. Cholthira Satyawadhna rapporte par exemple que la légende de Suvanna Khom Kham (sur la rive est du Mékong, en face de l'actuelle ville de Chiang Saen) attribue à une femme, Nang Indapathana, la création d'une cité nommée Mueang Indapatha Nagara Kroem Luang, l'invention de la riziculture inondée et le partage du riz cuit³² (Cholthira Satyawadhna 1991, 303). L'idée d'une femme étrangère aux pouvoirs extraordinaires, qui fonde une cité ou « civilise » les autochtones est présente également dans la légende de Camadevi telle qu'elle fut rédigée au xv^e siècle par un religieux de Lamphun (Swearer et Sommai 1998). Plus proche de Viang Phu Kha, dans la ville de Luang Nam Tha, une légende tai yuan mentionne l'existence de deux sœurs, Nang Khan Kham et Nang Suthamma, filles cadettes du souverain local, qui périrent dans la rivière Nam Tha en coupant la liane géante qui entravait son cours et provoquait des inondations³³. Enfin, le nom même de Ya Phan Phaeng résonne de façon troublante avec le récit de la princesse aux cheveux parfumés tel qu'il est donné dans les versions isan et yuan du roman classique lao : fille de la reine Sita et du roi des éléphants, Nang Phom Hom avait en

32. Le même auteur mentionne l'existence dans la tradition orale des régions de Nan et d'Uttaradit d'une cité disparue (Mueang Lap Lae) dirigée par une femme, Nang Phaya Mueang Lap Lae (1991, 302).

33. Un sacrifice de vache a lieu chaque année à la septième nuit de la lune montante du septième mois à Ban Viang Neua (Luang Nam Tha) pour l'esprit des deux sœurs. Une version de la chronique locale recueillie dans ce village est en cours de traduction. Charles Archaimbault mentionne également cette légende (Archaimbault 1973, 127).

effet une sœur cadette, nommée Nang Phueng Phaeng, laquelle fut tuée par leur père pachyderme qui ne la reconnut point comme sa fille³⁴.

Les figures de Ya Phan Phaeng et de Nang On Am forment donc comme des mythèmes relevant d'un même « groupe de transformations », pour employer le langage de l'anthropologie structurale, dont l'agencement varierait selon les lieux et les époques. En ce sens, elles renvoient à un fonds culturel partagé dont se sont nourries les identités ethniques contemporaines et vis-à-vis duquel elles se sont positionnées. Elles constituent les deux faces d'une même tradition, l'une orale, mythique et parfois grivoise, l'autre plus littéraire et bouddhique, ce qui n'exclut pas la possibilité d'évolutions indépendantes et localisées, de redécouvertes et de contaminations croisées successives au cours de l'histoire. On comprend ainsi comment les derniers immigrants lue arrivés à Viang Phu Kha à la fin du XIX^e siècle ont pu importer le récit de Nang Phom Hom depuis leur région d'origine et l'adapter au contexte local. Ils ont procédé à une « greffe » qui a altéré la forme et le sens du mythe d'origine tout en renouvelant et en prolongeant une trame plus ancienne déjà présente dans l'imaginaire des populations locales.

Au-delà de ces relations abstraites entre mythes, il convient de s'interroger aussi sur les conditions historiques locales qui les ont engendrées et sans lesquelles les récits n'auraient pu véritablement faire sens. De ce point de vue, l'existence d'un imaginaire commun aux populations tai et khmu ne suffit pas à elle seule à expliquer pourquoi la notion d'un pouvoir féminin fondateur s'est imposée dans la mythologie de Viang Phu Kha. Cette idée a dû également se nourrir de certains événements de l'histoire locale avec lesquels le mythe est pour ainsi dire entré en résonance. Deux d'entre eux au moins peuvent être mis en évidence. Le plus ancien est rapporté dans l'unique inscription trouvée à Viang Phu Kha, déjà mentionnée précédemment, qui fait référence à la visite d'une dignitaire nommée Chao Nang Khua Mueang Chiang Khong³⁵. L'inscription, datée de 1509, confirme l'influence ancienne exercée par les principautés tai de la rive ouest du Mékong sur cette région. Elle constitue aussi un premier témoignage du rôle politique que pouvaient jouer à l'époque les femmes nobles, y compris dans les régions reculées. On relèvera par ailleurs que le début du XVI^e siècle correspond à une période de fort rayonnement politique et culturel du Lan

34. Dans la version donnée par Anatole Peltier, les deux sœurs rencontrent l'éléphant en forêt et doivent marcher en équilibre sur ses défenses pour lui prouver qu'elles sont bien ses filles (Peltier 1995, 16-23). Nang Phueng Phaeng échoue et finit dévorée par l'animal. Dans la version yuan de Chiang Mai, le récit est connu « sous le nom de Jang Prong-Nang Phom Hom, Jang Prong étant le roi des éléphants » (Peltier 1995, 23-24).

35. Michel Lorrillard, qui a traduit le contenu de cette inscription, reste prudent quant au sexe du visiteur. Il écrit que l'inscription fait référence « à un (une ?) dignitaire de Chiang Khong (Chao Nang Khoa [Khua] Muang [Mueang] Chiang Khong) » (Lorrillard 2008, 134). Au vu du titre du personnage, il me semble raisonnable de penser que le dignitaire en question était une femme.

Na et à une production importante d'écrits bouddhiques par les moines de Chiang Mai, notamment la légende de la reine Camadevi.

Il existe une deuxième évidence historique, mieux documentée et plus récente, d'un pouvoir politique non plus simplement représenté mais également détenu et exercé par une femme sur cette région. Lorsque Pierre Lefèvre-Pontalis séjourne à Viang Phu Kha en 1893-1894, un notable khmu khuaen lui indique que selon la tradition, Viang Phu Kha et Mueang Sing ont, à une époque lointaine, « obéi à la même reine » (Lefèvre-Pontalis 1902, 290). La principauté de Mueang Sing a effectivement exercé une influence politique directe sur la région de Viang Phu Kha, notamment au XVIII^e siècle, et une piste aujourd'hui abandonnée reliait d'ailleurs directement les deux cités en évitant la plaine de Luang Nam Tha, vide d'habitants pendant la majeure partie des XVIII^e et XIX^e siècles. Les propos du chef khuaen font très certainement allusion à la veuve du souverain de Chiang Khaeng, Nang Khemma, qui, en 1792, avait pris la tête d'un groupe de colons tai venus repeupler la plaine de Mueang Sing, désertée après une première occupation au XVI^e siècle. La tradition locale indique qu'elle installa une cité fortifiée nommée Viang Fa Ya à cinq kilomètres au sud-ouest de la ville actuelle de Mueang Sing et qu'elle fut aussi à l'origine de la construction du That Chiang Thung, un monument qui fait encore aujourd'hui l'objet d'un festival important à la première pleine lune de novembre³⁶ (Grabowsky 1999, 235).

Ainsi, de la même façon que le mythe d'un conquérant-bâtitseur étranger déléguant son autorité aux montagnards a pu se trouver réactualisé à plusieurs reprises au gré des multiples conquêtes et abandons qu'a connus la région, l'idée d'un pouvoir féminin fondateur fait écho elle aussi à certains événements de l'histoire locale. Les deux trames mythiques enchevêtrées doivent donc être considérées moins sous l'angle d'une transformation de l'une à l'autre (ou d'un remplacement de l'une par l'autre) que comme deux conceptions distinctes du territoire, l'une insistant sur la séparation historique et géographique des identités, l'autre sur l'idée d'une ancestralité partagée et d'une résidence commune en plaine. On retrouve ici, exprimée dans le langage des mythes, l'idée d'une symbiose entre un pouvoir politique et économique centré d'un côté sur les basses terres et de l'autre sur ses périphéries montagneuses. Le premier a cherché à s'affirmer et s'étendre non par la conquête militaire mais en proposant un modèle culturel accessible à tous ceux qui, indépendamment de leur origine, souhaitaient se conformer à son format géographique, religieux et linguistique. Cette impulsion universaliste fut contredite par les circonstances historiques (instabilité, déplacements, rejet du modèle) et, sur le plan symbolique, par le besoin de maintenir une frontière, à la fois géographique et civilisationnelle (Scott 2009, 111). Ainsi s'est développée une relation symbiotique dont témoigne le rituel auquel participaient, jusqu'à une période récente, l'ensemble des villages installés à proximité du cœur géographique et historique de Viang Phu Kha.

36. La tradition locale mentionne un autre personnage féminin de moindre importance, Nang Bua Kham, une épouse secondaire du prince de Chiang Khaeng, venue établir de nouveaux villages à Mueang Sing à la tête de colons tai nua dans les années 1860 (Grabowsky et Renoo 2008).

Un rituel abandonné : *roi samao*

Jusqu'au début des années 1970, une cérémonie était organisée tous les trois ans (ou tous les sept ans selon les informateurs) pour l'esprit tutélaire de Viang Phu Kha, appelé *phi samao* (lao/lue) ou *roi samao* (khmu³⁷). Il consistait en un sacrifice de buffle suivi d'une procession dans la plaine de Thong Lo qui s'achevait non loin des ruines du Vat Mahaphot. Le rituel impliquait à l'origine une dizaine de villages khmu, un village lue et un village samtao (voir tableau 1), qui ont tous changé d'emplacement et, à l'exception de Ban Thiao, de nom, au cours des dernières décennies. Les villages khmu khuaen qui se trouvaient autrefois sur les hauteurs en périphérie de Viang Phu Kha sont désormais tous installés dans la vallée, en bord de route, à l'issue de migrations complexes survenues pour la plupart au milieu des années 1970 et marquées par des regroupements et des scissions multiples³⁸ ainsi que par des changements de noms³⁹. Le village samtao, Ban Thiao, était quant à lui déjà installé en plaine, un peu au nord de la ville : lors de son déplacement sur le site actuel, de nombreux villageois ont quitté la province et de nouvelles familles, lue ou khmu, les ont remplacés.

L'unique village lue impliqué dans le rituel, appelé autrefois Ban Viang ou parfois Ban Viang Phu Kha, était quant à lui installé à l'origine sur le site de l'actuel Ban Nam O, à l'embranchement des pistes menant vers Luang Nam Tha et Mueang Sing. Il avait été fondé à la fin du xix^e siècle par des populations lue venues de U Nuea qui avaient séjourné brièvement dans un premier temps sur les berges du Mékong (à Hat Vai, un peu au nord de l'actuelle ville de Chiang Khong) avant de déménager vers Viang Phu Kha⁴⁰. Ban Viang s'est déplacé ensuite un peu vers l'ouest au cours du xx^e siècle, sur le site de l'actuel Ban Nong Kham (dont les habitants khmu khuaen relocalisés cultivent désormais les rizières aménagées autrefois par les immigrants lue). Tout comme l'emplacement précédent, il s'agit d'un site stratégique car il se trouve au

37. La signification du terme *samao* est inconnue des habitants de Viang Phu Kha.

38. Il serait trop long et en partie hors sujet ici de procéder à une description exhaustive de ces migrations, notamment parce que chaque village était constitué d'un centre rituel et de plusieurs localités satellites, parfois temporaires, dont les trajectoires ont pu être différentes (pour les villages de Pha Daeng et de Phu Lan, voir Évrard, 1996). À l'issue de ces migrations, l'ancien territoire khmu khuaen s'est trouvé entièrement vidé de ses habitants, lesquels continuent cependant à se rendre sur les anciens sites (de trois à six heures de marche selon les cas depuis la route) pour y cultiver leurs essarts.

39. Les noms ont été laocisés et choisis en référence au nom d'un cours d'eau (Nam O, Nam Sing) ou d'une montagne (Pha Daeng) proches du nouveau site. Dans certains cas, le nouveau toponyme constitue la traduction de l'ancien nom khmu (Phu Lan pour Thong Potch* : montagne des pousses de bambou) ou, plus rarement, il est créé de toutes pièces (Ban Nong Kham).

40. D'autres populations lue venues de la même région à la même époque ont suivi un trajet similaire. Voir notamment le récit fait par Karl Gustav Izikowitz de la fondation du village de Tha Fa, à une cinquantaine de kilomètres au sud de Viang Phu Kha (Izikowitz 2004, 54).

TABLEAU 1. VILLAGES PARTICIPANT AU RITUEL POUR L'ESPRIT SAMAO.

<i>Nom actuel</i>	<i>Identité</i>	<i>Ancien nom</i>
Ban Phu Lan	Khuaen	Thong Potch
Ban Nam Sing	Khuaen	Om Sueng
Nam O Tai	Khuaen	Kmprae ^a (ou Saphai)
Nam Aeng	Khuaen	Prlui
Nam O Neua	Khuaen	Ruet
Nong Kham	Khuaen	Tlahon
Pha Daeng	Khuaen	Sanghung
Ban Prang	Khuaen	Kontlong
Ban Thiao	Samtao	Thiao ^a
Ban Viang Mai	Lue	Viang ^a (ou Lavae)
Vers Bo Kaeo	Khuaen	On
Vers Bo Kaeo	Khuaen	Oich

- a. Villages dont étaient issus les trois officiants les plus importants dans l'accomplissement du rituel (officiant principal, récitant et officiant sacrificateur).

confluent de la Nam Chuk et la Nam Ching, cette dernière commandant l'irrigation de l'ensemble des rizières de la plaine de Thong Lo. En 1962, fuyant l'insécurité et les combats, les habitants de Ban Viang se sont installés plus au sud, près d'un affluent de la Nam Fa, la Nam Lavae, où ils ont fondé un village du même nom (Ban Lavae) et aménagé progressivement de nouvelles rizières gagnées sur la forêt. En 2002, suite à une inondation, le village a encore déménagé : il s'est installé sur la rive opposée de la Nam Fa et est devenu Ban Viang Mai, nom sous lequel il est connu aujourd'hui.

Les villages se cotisaient pour l'achat d'un buffle, préparaient les différentes offrandes et envoyaient chacun un ou deux représentants masculins participer au rituel. Il y avait ainsi douze officiants (voir liste dans le tableau 2) et le même nombre d'assistants. Une liste précise et complète est difficile à obtenir aujourd'hui oralement car peu de villageois ont assisté directement à la cérémonie tandis que le nombre total d'officiants (parfois douze, parfois sept) et les termes utilisés pour les désigner peuvent varier d'un village à l'autre. Un consensus émerge cependant à propos des trois fonctions les plus importantes, les seules qui étaient théoriquement transmises en ligne patrilinéaire : l'officiant principal (*mo luang*), considéré comme le descendant de Chao Muen Sin et de Nang On Am, l'officiant sacrificateur (*mo hok*, « maître de la lance ») et le récitant (*mo oen* ou *mo an chatue*, « maître des incantations »). Le premier, aussi appelé *mo cham* car il « trempait » le riz dans le sang du buffle sacrifié avant de le déposer sur l'autel pour l'esprit samao, venait du village lue de Ban Viang. Le second venait du village de Ban Saphai, un village khuaen connu autrefois sous le nom de Kmprae* en langue khmu et qui constitue aujourd'hui la

partie « aval » du village de Nam O (Nam O Tai⁴¹). Enfin, le récitant venait du village samtao de Ban Thiao et effectuait l'incantation accompagnant l'offrande à l'esprit samao en utilisant un manuscrit écrit en tham. Ce manuscrit a été perdu depuis mais la partie contenant l'incantation ainsi que la liste des officiants et des offrandes a été recopiée par le responsable laïc du temple de l'actuel Ban Viang Mai (voir fig. 1 et tableaux 2 et 3). Curieusement, le titre de récitant n'apparaît pas dans la liste, alors qu'il est toujours évoqué dans la tradition orale.

TABLEAU 2. LISTE DES OFFICIANTS ET ORDRE DANS LA PROCESSION
(D'APRÈS LE MANUSCRIT DE BAN VIANG MAI)

<i>Titre</i>	<i>Traduction</i>
<i>Mo lak, mo chung</i> ^a	Maître du poteau
<i>Mo sae</i> ^b	Maître du fouet
<i>Mo dong</i> ^c	Maître du panier à vanner
<i>Mo tang</i>	Maître des chaises
<i>Mo nam ton khan mak</i>	Maître du bétel
<i>Mo kup sat</i>	Maître des nattes
<i>Mo luang</i>	Maître principal
<i>Mo pha kang</i> ^c	Maître des rideaux
<i>Mo khai</i>	Maître des œufs
<i>Mo kai</i>	Maître de la poule
<i>Mo khuan</i>	Maître de la hache
<i>Mo hok</i> ^d	Maître de la lance

- a. Il « tirait » (*chung*) le buffle derrière lui.
- b. Il chassait les mauvais esprits avec un fouet.
- c. Il portait un panier à vanner qui était attaché à son turban par des fils de coton dans lequel étaient déposées les offrandes.
- d. Il sacrifiait le buffle à la lance.

Le rituel proprement dit ne durait qu'une journée mais il était précédé et suivi par un jour de fermeture du village et d'arrêt des activités agricoles dans tous les villages participants. Il se déroulait au huitième mois du calendrier lue (juin), c'est-à-dire juste après les semailles dans les essarts et au moment du repiquage dans les rizières, lors de la série des trois jours nommés *rvai set*, *moeng kai* et *plek*

41. Nam O fut constitué par la réunion de plusieurs villages ou segment de villages : Kmpraie en 1977, Ruet et Nam Lung en 1978 et enfin Sklang* en 1994.

TABLEAU 3. LISTE DES OFFRANDES (MANUSCRIT DE BAN VIANG MAI)

Douze paires de bougies avec leurs supports
Une chemise rouge et un rideau
Une natte et un oreiller
Un panier à vanner, une chaise, un chapeau tressé
Argent 1 000, or 100 ^a
Une chemise, une jupe, un serre-tête neuf
Des noix d’arec
1 000 cauris, 1 000 quartiers de noix d’arec ^b
Des bouteilles d’alcool avec plantes médicinales
Un œuf, deux poulets
Un rouleau de deux brasses de fil de coton blanc
Une hache, une lance
Cire 1 000, eau 10 000 ^c

- a. 1,2 kg d’argent et 100 g d’or.
- b. Les noix d’arec étaient découpées en quartiers enfilés en guirlande.
- c. 1,2 kg de cire et 1,2 l d’eau.

*chai*⁴². Les officiants se réunissaient à Ban Viang puis marchaient en procession, l’officiant principal vêtu de jaune. Ils étaient suivis par les assistants chargés de porter les différentes offrandes et ustensiles utilisés pendant le rituel.

Le cortège se rendait jusqu’au sommet d’une petite colline située entre les actuels villages de Nong Kham et de Nam O, à l’extrémité est de la plaine de Thong Lo. Là se trouvait un espace plat où les participants érigeaient un poteau de sacrifice, douze petits autels (ou sept selon les versions) et une maison rituelle (*sala*) décorée de tissus dans laquelle prenaient place les trois officiants majeurs de Ban Viang, Ban Saphai et Ban Thiao. Le buffle choisi pour le sacrifice devait être de couleur noire et le premier d’une lignée de quatre (*khuai dam sam nong*). Les officiants effectuaient trois séries de trois circumambulations autour du buffle, en lui passant sur

42. Les populations tai et mon-khmer comptent et nomment les jours et les années à l’aide de deux séries de mots. La première série comprend dix termes, la seconde douze, qui peuvent être prononcés différemment selon les groupes et les régions. Le cycle dénaire est combiné avec le cycle duodénaire pour obtenir une série de soixante termes servant à désigner les jours et les années (Évrard 2006, 383). Un principe similaire se retrouve dans la tradition chinoise : les signes dénaires y sont disposés en croix et qualifiés de « troncs célestes » tandis que les signes duodénaires, arrangés en cercle, sont qualifiés de « branches terrestres » (Granet 1999, 131-133).

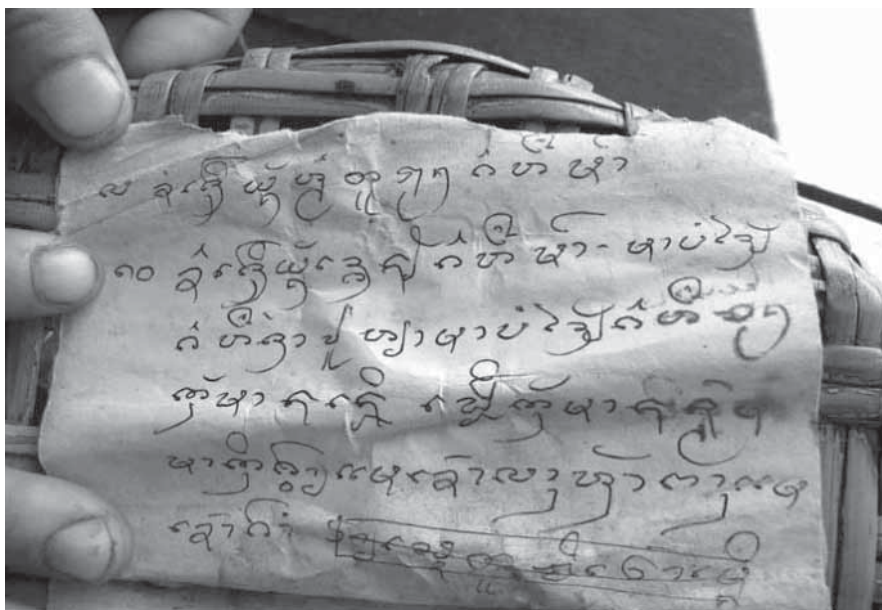


Fig. 1. Manuscrit conservé par le chao cham de Ban Viang Mai qu'il utilise lors du rituel pour les esprits du village. Il fut recopié à partir d'un manuscrit samtao utilisé autrefois lors du rituel pour les esprits tutélaires de Viang Phu Kha.

le front successivement un œuf, une poule noire et une hache puis l'animal était sacrifié à la lance. Lors du partage de la viande, l'officiant principal de Ban Viang et le récitant de Ban Thiao recevaient chacun une cuisse tandis que l'officiant sacrificateur khmu de Ban Saphai conservait la tête et la queue de l'animal. Une offrande de viande, de sang, de riz et d'alcool était placée sur chacun des douze autels par l'officiant principal pendant que le récitant invoquait une série d'esprits tutélaires et les invitait à participer au festin⁴³. Cependant, le sacrifice de buffle était effectué avant tout pour l'esprit de Chao Muen Sin, tandis que l'esprit de Nang On Am était invoqué seulement par les Lue après leur retour dans leur village.

43. Le texte de l'invocation tel qu'il est recopié dans le manuscrit trouvé à Ban Viang Mai est difficilement compréhensible, même une fois transcrit en lao moderne. Les références aux personnages principaux du mythe d'origine de Viang Phu Kha, Chao Muen Sin et Nang On Am, ne sont pas toujours évidentes et elles se mélangent à d'autres noms, masculins ou féminins, et parfois à des toponymes. Par exemple, les noms de Nang On Am et de Ya Phan Phaeng fusionnent pour donner « Nang Amphaeng », nom auquel est associé celui de Nang Ai Kham (ou Kham Lae), présentée comme sa sœur. Il s'agit à l'évidence de la combinaison d'un thème local (Ya Phan Phaeng / Nang On Am) avec celui des deux sœurs devenues esprits tutélaires de Luang Nam Tha (Nang Khan Kham et Nang Suthamma) car on retrouve aussi à plusieurs reprises dans le texte le nom de Nang Thammasusada.

Je remercie Michel Lorrillard et les assistants laotiens de l'ESEO de Vientiane pour l'aide précieuse qu'ils m'ont apportée dans la lecture de ce manuscrit.

Une fois le repas terminé, le cortège revenait à son point de départ, près de la « tête » de la plaine de Thong Lo (*hua thong lo*), jusqu'au village de Ban Viang. Là, on mettait à feu un petit canon appelé *lamok*, gros comme la cuisse, long comme le bras, dont le tiers inférieur était enfoncé dans le sol, gueule vers le ciel, et dont l'intérieur était rempli d'un mélange de sciure, de charbon et de guano de chauve-souris. L'objet est encore visible aujourd'hui au musée provincial de Luang Nam Tha et Alfred Raquez avait assisté à sa mise à feu lors de la fête du nouvel an bouddhique en avril 1900 (Raquez 2000, 270). Le bruit de la détonation résonnait dans toute la vallée et marquait la fin de la cérémonie (certains informateurs indiquent que le *lamok* était mis à feu deux fois, lors du départ et lors du retour du cortège). Plusieurs villages des alentours possédaient apparemment ce type d'objet mais il s'agissait souvent de simples tubes de bambou, à usage unique tandis que le canon utilisé pour le rituel *samao* était lui en fonte. Il appartenait au village de Ban Thiao et les habitants le considéraient comme un héritage « birman » (*man*), une information plausible car l'usage de canons appelés *amrok* ou *mibok* est attesté dans les archives birmanes dès le début du xv^e siècle (Sun Laichen 2003, 501-504).

En résumé, le rituel pour l'esprit *samao* constituait un langage commun pour établir ou recréer un territoire de référence à l'intérieur duquel se déployaient les différences identitaires. La procession retraçait à la fois concrètement (trajet du cortège) et symboliquement (origine géographique des participants) les contours de la plaine de Thong Lo, cœur économique et géographique de l'ancienne cité, et de ses dépendances montagneuses à un moment clé du cycle agraire (début de la saison des pluies). Simultanément, le partage de la viande à l'issue du sacrifice s'apparentait à une *mythopraxis* (Sahlins 1981), une mise en scène du mythe dans lequel un héros khmu prend pour épouse une princesse tai : l'officiant principal, d'origine lue, recevait une cuisse de l'animal ce qui, selon les catégories khmu, le plaçait symboliquement dans la position du « donneur d'épouse » (*em*), tandis que le sacrificateur, d'origine khuaen, recevait la tête et la queue de l'animal, attributs du « preneur d'épouse⁴⁴ » (*khoei*). Le fait que le maître des incantations, d'origine *santao*, était lui aussi placé du côté des « donneurs » puisqu'il recevait une cuisse du buffle indique comment la structure rituelle, bien que reposant a priori sur un schéma dialectique (tai/kha, plaine/montagne, cité/forêt, civilisation/sauvagerie, donneurs/preneurs), a intégré les accidents de l'histoire et les multiples migrations, abandons et refondations dont Viang Phu Kha fut le théâtre. Les Lue de Ban Viang Mai, arrivés tardivement, ont visiblement repris à leur compte un système rituel préexistant dans lequel une autre population bouddhiste de langue mon-khmer avait

44. Dans le système d'appellation khmu, le terme désignant le frère de la mère (*em*) désigne également l'ensemble des membres de son lignage, considérés comme « donneurs » d'épouse car la conjointe idéale est la cousine croisée matrilatérale (la fille d'un frère de la mère), réelle ou classificatoire. En théorie, le terme symétrique *kuñ* (mari d'une sœur du père) pourrait désigner les « preneurs » d'épouse mais c'est le mot lao *khoei* (gendre) qui est utilisé le plus souvent.

occupé pendant un temps une position dominante, comme en témoigne l'existence du livre de prières que les nouveaux arrivants ont cherché à recopier.



Un rituel abandonné, des ruines éparses et en grande partie inexplorées, des manuscrits perdus ou éparpillés, des sources fragmentaires et pour l'essentiel récentes : le passé de Viang Phu Kha se dérobe encore largement aux investigations des historiens. L'étude de la littérature orale permet d'effectuer quelques recoupements avec des éléments tirés de la tradition écrite mais d'autres recherches sur les sources locales ainsi que des comparaisons avec les sites fortifiés trouvés dans le Nord de la Thaïlande et de la Birmanie (Berliet 2010) sont nécessaires pour poser des jalons chronologiques plus précis. L'intérêt des mythes d'origine et des actes rituels réside moins dans ce qu'ils permettent de reconstituer du passé, que dans ce qu'ils disent de la façon dont les populations locales se le représentent, avec leur langage et leurs catégories propres et en référence à des enjeux politiques ou sociaux spécifiques. Le mythe est donné non comme vérité historique mais comme « schème interprétatif » (Sahlins 1989) ou récit interactif : il offre une grille d'interprétation de l'histoire et en même temps, il est constamment altéré et réactualisé par l'événement, lequel doit donc être considéré comme « une occurrence interprétée modifiant en retour les catégories d'interprétation » (Naepels 1991, 159). Il joue aussi, tout comme le rite, le rôle d'un « opérateur commun » (Robinne et Sadan 2007) à partir duquel les identités se positionnent les unes par rapport aux autres. De ce point de vue, Viang Phu Kha offre l'exemple d'un système transethnique plutôt qu'interethnique, c'est-à-dire d'un territoire dans lequel les catégories ethnolinguistiques ne peuvent constituer des points de départ pour l'analyse mais au contraire doivent être rapportées à la matrice commune qui définit leur pertinence.

Note sur le système de transcription

Tous les termes lao — y compris, chaque fois que possible, les noms des personnages mythiques et les toponymes — ont été transcrits selon le système recommandé par *Aséanie* (voir p. 209). Dans les cas où nous n'avons pas pu identifier la forme lao des noms de personnages, nous avons transcrit ces noms à partir de ce que nous entendions ; ces noms sont signalés par un astérisque à leur première occurrence. Il en va de même pour les toponymes khmu ou dont nous n'avons pu identifier la forme lao sur les cartes à notre disposition. Seule exception à cette règle : Vientiane, Luang Prabang et Sipsong Panna pour lesquels nous avons retenu la forme qui nous semblait la plus courante (respectivement au lieu de Viang Chan, Luang Phra Bang et Sipsong Phanna).

Enfin, quand, dans une citation, un terme lao figure dans un système de transcription propre à l'auteur, nous l'avons donné tel quel et ajouté entre crochets la forme dans le système de transcription que nous avons retenu ; cela, dans un souci de cohérence et de clarté pour le lecteur non averti.

Références bibliographiques

ARCHAIMBAULT, Charles

1973 — *Structures religieuses lao*, Vientiane, Vithagna, 241 p.

BERLIET, Ernelle

2010 — « Kausambi, ancien royaume mao. Les traces archéologiques du peuplement shan sur les hauts plateaux de Birmanie », *Aséanie*, n° 26, p. 11-30.

Boualay PHENGSENGKHAM

2008 — *Legend of Viengphoukhaa*, Vientiane, Sengsavan Press, 17 p.

BOUTÉ, Vanina

2011 — *En miroir du pouvoir. les Phounoy du Nord-Laos : Ethnogénèse et dynamiques d'intégration*, Paris, École française d'Extrême-Orient, Monographies n° 194, 327 p.

Cholthira SATYAWADHNA

1991 — *The Dispossessed. An Anthropological Reconstruction of Lawa Ethnohistory in the Light of their Relationship with the Tai*, Thèse de doctorat, Canberra, Australian National University, 484 p.

Damrong TAYANIN

1994 — *Being Kammu. My Village, my Life*, New York, Cornell South East Asia Program, 130 p.

ÉVRARD, Olivier

1996 — *Les nouveaux villages de Louang Nam Tha*, rapport Orstom, Vientiane, 90 p.

- 2003 — « Relations interethniques et solidarités intra-ethniques : sens et actualité des sous-groupes khmou au Nord-Laos », *Aséanie*, n° 11, p. 39-72
- 2006 — *Chroniques des cendres. Anthropologie des sociétés khmou et relations interethniques du Nord-Laos*, Paris, IRD, coll. À travers champs, 430 p.
- 2007 — « Interethnic Systems and Localized Identities: The Khmu Subgroups in North-West Laos », François Robinne et Mandy Sadan (eds), *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia. Reconsidering Political Systems of Highland Burma* by E. R. Leach, Leiden, Brill, p. 127-159.

GARNIER, Francis

- 1885 — *Voyage d'exploration en Indochine*, Paris, Hachette et C^{ie}, 662 p.

GRABOWSKY, Volker

- 1999 — « Introduction to the History of Müang Sing (Laos) prior to French Rule: the Fate of a Lü Principality », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, n° 86, p. 233-291.
- 2003 — « Chiang Khaeng 1893-1896. A Lue Principality in the Upper Mekong Valley at the Centre of Franco-British Rivalry », Christopher Gosha and Søren Ivarson (eds), *Contesting Visions of the Lao Past*, Copenhague, NIAS Press, p. 37-70.
- 2008 — « The Tai Politics in the Upper Mekong and their Tributary Relationships with China and Burma », *Aséanie*, n° 21, p. 11-63.

GRABOWSKY, Volker et Renoo WICHASIN

- 2008 — *Chronicles of Chiang Saen: A Tai Lue Principality at the Upper Mekong*, Center for Southeast Asian Studies (SEAS), Hawaii' University, 424 p.

GRANET, Marcel

- 1999 — *La Pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 568 p. [1^{re} édition 1934]

Inpan CHANTHAPHON

- 1994 — *Pavat yo phao lao yuan* [Abrégé de l'histoire des Lao Yuan], document dactylographié, 14 p.

IZIKOWITZ, Karl Gustav

- 2001 — *Lamet, Hill Peasants in French Indochina*, Bangkok, White Lotus, 386 p. [1^{re} édition 1951]
- 2004 — *Over the Misty Mountains. A Journey from Tonkin to the Lamet in Laos*, Bangkok, White Lotus, 234 p.

LEFÈVRE-PONTALIS, Pierre

- 1902 — *Voyage dans le Haut-Laos et sur les frontières de Chine et de Birmanie*, Mission Pavie, tome V, Paris, Ernest Leroux, 326 p.

LINDELL, Kristina ; SWANH, Jan-Öjvind et Damrong TAYANIN

- 1995 — *Folktales from Kammu V: A Young Story-Teller's Tales*, Nordic Institute of Asian Studies Monograph Series, n° 66, Curzon Press, 122 p.

LORRILLARD, Michel

- 2008 — « Pour une géographie historique du bouddhisme au Laos », Yves Goudineau et Michel Lorrillard (dir.), *Recherches Nouvelles sur le Laos*, Études thématiques n° 18, Vientiane et Paris, École française d'Extrême-Orient, p. 113-181.

LUNDSTRÖM, Håkan

2010 — *I Will Send my Songs. Kammu Vocal Genres in the Singing of Kam Raw*, NIAS Press, 237 pages + Compact Disc.

LUNDSTRÖM, Håkan et Damrong TAYANIN

2006 — *Kammu Songs. The Songs of Kam Raw*, NIAS Press, 292 p.

MC CARTHY, James

1994 — *Surveying and Exploring in Siam*, Bangkok, White Lotus, 215 p. [1^{re} édition 1900]

NAEPELS, Michel

1991 — « L'anthropologie, science historique ? », *Genèse*, n° 4, p. 157-165.

PELTIER, Anatole

1995 — *Nang Phom Hom. La femme aux cheveux parfumés*, Chiang Mai, Ming Muang Nawarat Printing, 376 p.

PRZYLUCKI, Jean

1925 — « La princesse à l'odeur de poisson et la Nagi dans les traditions de l'Asie orientale », *Études Asiatiques*, tome II, Paris, École française d'Extrême-Orient, p. 265-284.

RAQUEZ, Alfred

2000 — *Pages laotiennes*, Vientiane, Institut de recherche sur la culture — Cercle de culture et de recherches laotiennes, 537 p. [1^{re} édition 1902]

ROBINNE, François et SADAN, Mandy

2007 — « Reconsidering the Dynamics of Ethnicity through Foucault's Concept of "Spaces of Dispersion" », François Robinne et Mandy Sadan (eds), *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia. Reconsidering Political Systems of Highland Burma by E. R. Leach*, Leiden, Brill, p. 299-308.

SAHLINS, Marshall

1981 — *Historical Metaphors and Mythical Realities, Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor, University of Michigan Press, Association for the Study of Anthropology in Oceania, Special Publication n° 1, 84 p.

1989 — *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard - Le Seuil, 188 p. [Édition originale 1985, *Islands of History*, Chicago, Chicago University Press.]

Sarassawadee ONGSAKUL

2005 — *History of Lanna*, Chiang Mai, Silkworm Books, 328 p.

SCOTT, James

2009 — *The Art of not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven-London, Yale University Press, 442 p.

SUN Laichen

2003 — « Military Technology Transfers from Ming China and the Emergence of Northern Mainland Southeast Asia (c. 1390-1527) », *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 34, n° 3, p. 495-517.

SWEARER, Donald K. et Sommai PREMCHIT

1998 — *The Legend of Queen Cāma. Bodhiraṃsi's Cāmadevīvaṃsa, a Translation and Commentary*, New York, State University of New York Press, 205 p.

WYATT, David K. et Aroonrut WICHENKEO

1998 — *The Chiang Mai Chronicle*, Chiang Mai, Silkworm Books, 234 p.

Les auteurs

Olivier Évrard

IRD, UMR Patrimoines locaux

Chercheur invité à l'université de Chiang Mai,

Center for Ethnic Studies and Development

Chanthaphilith Chiemsisouraj

Académie nationale des sciences sociales,

Institut des recherches historiques, Vientiane, Laos