
Bernard Formoso

Le prince-serpent, ou l'impossible métamorphose : malemort, royauté et autochtonie chez les Lao et les Tai Lü

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Bernard Formoso, « Le prince-serpent, ou l'impossible métamorphose : malemort, royauté et autochtonie chez les Lao et les Tai Lü », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 119 | juillet - septembre 2002, mis en ligne le 16 novembre 2005. URL : <http://assr.revues.org/1731>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/1731>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

LE PRINCE-SERPENT, OU L'IMPOSSIBLE MÉTAMORPHOSE : MALEMORT, ROYAUTE ET AUTOCHTONIE CHEZ LES LAO ET LES TAI LÛ

Quoique tombé en désuétude dans l'usage français courant (1), le terme de *malemort* reste largement employé par les spécialistes des sciences des religions qui œuvrent en Asie, tant est prégnante dans les sociétés de cette partie du monde la peur qu'engendrent les mânes des personnes décédées hors norme. Les critères qui fondent l'anormalité en la matière varient bien sûr d'un contexte culturel à l'autre. Dans le cas des populations de langue tai (2), bouddhisées ou non, sont considérées comme anormales les morts par homicide, par suicide, consécutives à un accident ou tout simplement prématurées. Les esprits (*phi*) produits de telles circonstances entrent dans de multiples catégories qu'il serait vain de vouloir circonscrire, tant les variations taxinomiques sont grandes entre les divers groupes tai et même, en leur sein, d'un village à l'autre. Quelques critères communs de classification ressortent cependant. Ils tiennent aux conditions de la mort, au traitement funéraire du corps, au type de maladies qu'infligent les esprits issus de *malemort* ou bien encore à leur localisation dans le paysage (3). À cet ensemble, il faut adjoindre

(1) Sa dernière occurrence dans un grand dictionnaire date de l'édition du Quillet en six volumes de 1934.

(2) Selon une convention d'écriture largement admise, *tai* sert de terme générique aux multiples groupes, établis en Thaïlande, au Laos, au Myanmar, dans le sud de la Chine ou au Vietnam, qui relève de la famille ethno-linguistique tai-kadai. Il ne doit pas être confondu avec l'ethnonyme *thaï* qui désigne les Tai de la plaine centrale en Thaïlande, aussi connus sous le nom de Siamois. Les noms de lieux respectent, pour leur part, l'usage officiel de chaque pays. Le mode de transcription des termes lao et tai lû pour lequel nous avons opté se veut le plus proche possible du français par souci de simplicité. Les consonnes occlusives suivies d'un /h/ sont aspirées ; le /sh/ se prononce comme /ch/ dans « chat » ; le /ch/ se prononce, par contre, comme le /tch/ de « tchèque » ; les voyelles ouvertes sont signalées par un accent circonflexe : /ô/ pour le /ɔ/ de l'alphabet phonétique international et /è/ pour le /ɛ/. Quant au /u/, il se prononce /ou/. Les termes chinois sont, pour leur part, transcrits selon la romanisation de l'EFEO.

(3) Ainsi pour ne prendre que le cas des Lao et s'en tenir aux principales catégories, ceux-ci distinguent les *phi (tai) hong* (« esprits de mort soudaine »), des *phi tai kum* (« esprits des [femmes] mortes en couche »), des *phi phai* (« morts enceintes ou morts né »), des *phi pôp* (« esprit d'une personne qui utilisait la magie noire sans respecter les tabous liés à l'activité »), des *phi paw* (« victime de mort soudaine n'ayant pas fait l'objet d'une crémation »), ou encore des *phi pa* (« esprits de la forêt ») et des *phi kok mai* (« esprits peuplant les arbres »). Pour une étude plus détaillée des catégories d'esprits de *malemort* chez les populations de langue tai, voir FORMOSO (1998b, pp. 3-17).

un autre critère, non explicite dans les taxinomies, mais qui pourtant, sur la base de conditions de décès similaires, établit une ligne de partage entre *phi* maléfiques et *phi* tutélaires : à savoir le statut politique du mort. Dès lors, en effet, qu'il était de son vivant roi ou prince, celui-ci semble échapper à la condition peu enviable d'âme errante, pour poursuivre son patronage sous de nouvelles formes.

Dans les pages suivantes, je traiterai de cette maemort d'un genre particulier, sous l'angle d'un scénario mythique attesté chez les Lao ou les Tai Lü. Plus précisément, la trame du récit lie un homme ou une femme de statut aristocratique à la figure du nâga, serpent mythique d'origine indienne, ceci selon un processus de transformation physique avorté aux implications tragiques. La disparition du héros, humain ou ophidien, fonde alors selon la pensée populaire, soit un rite spécifique – la fête des fusées –, soit un culte régulier voué à des génies tutélaires de lignée ou de l'ensemble d'une localité. L'analyse de ces récits pose du même coup la question du rapport très ambigu qu'entretiennent le roi et le nâga dans la cosmologie des Tai bouddhisés.

Les données sur lesquelles reposera l'analyse tiennent, d'une part, à des récits mythiques que j'ai collectés entre 1984 et 1997 chez les Lao du nord-est de la Thaïlande (qui s'auto-désignent Issanes) et chez les Tai Lü de République Populaire de Chine ; d'autre part à divers récits collectés par d'autres auteurs auprès des Lao établis au Laos ou en Thaïlande. L'analyse prendra pour points de départ deux mythes de souverains transmués en ophidien, l'un que Charles Archaimbault a recueilli dans les années 1960 à Louang Phrabang (Archaimbault, 1971, pp. 217-220), l'ancienne capitale royale du Laos ; l'autre que j'ai enregistré à Ban Yang Then (litt. «village du chemin céleste»). Cette dernière localité est située à une dizaine de kilomètres au sud-est de Jinghong (Chieng Hung en tai), capitale de l'ancien royaume lü des Sip Song Phan Na (Xishuangbanna selon la nomenclature chinoise) et aujourd'hui préfecture autonome de la province du Yunnan.

Les mythes regroupés ici, par leur trame très voisine, illustrent dans le registre de la tradition orale, l'existence de relations anciennes et étroites entre le royaume de Louang Phrabang et celui des Sip Song Phan Na (4). Mais avant de relater ces mythes et de procéder à leur analyse structurale, il faut s'arrêter quelques instants sur le personnage au demeurant complexe du serpent.

Entre ciel et terre : le nâga

La figure mythologique de l'ophidien, affectant selon les contextes la forme d'un serpent, d'un dragon ou d'un crocodile, est omniprésente dans l'aire Asie-Pacifique (5), et se voit toujours dotée des mêmes propriétés. Son domaine se

(4) Certains éléments de la mythologie lao reflètent ces liens étroits. Ainsi, un récit relevant de la tradition orale de Louang Phrabang, présente l'épouse du fondateur du premier royaume lao, Fa Ngum, comme une princesse tai lü originaire des Sip Song Phan Na, celle-ci étant par ailleurs identifiée à Nang Kheo, l'une des héroïnes du Pha Lak Pha Lam, la version lao du Râmâyana (TRANKELL, 1999, p. 203). Sur le plan historique, ces liens matrimoniaux entre les deux seigneuries se concrétisèrent au milieu du XVII^e siècle. Surinyavongsa, le souverain du royaume lao prenant pour épouse la sœur du roi de Chiang Hung.

situé au plus bas de l'échelle cosmique, dans le pays des eaux sur lequel repose la terre. Dans les sociétés à État d'Asie, ce monde est conçu à l'image d'un royaume dont il est le maître, bien que l'ordre hiérarchique et le mode d'administration de ce domaine ne soient généralement pas spécifiés, contrairement aux détails fournis à propos de ses contrepoints terrestre et céleste. Dans les mythologies siamoise, lao ou khmer, influencées par la cosmologie indienne, il est ainsi fait allusion à un ou plusieurs rois des nâga. Cependant, et l'on touche ici à l'une de ses propriétés essentielles, il est doué de la capacité de transgresser les limites. Certes, de par son contrôle du monde souterrain, il personnifie parfois le dieu du sol, mais, il a aussi la capacité d'émerger à la surface de la terre par des failles, des grottes, des lacs ou des cours d'eau et de s'élever dans les airs pour établir la communication avec les instances célestes suprêmes. Ainsi, chez les Lao, la structure symbolique de la fête des fusées, sur laquelle nous reviendrons, s'organise autour du tir de fusées identifiées à des nâga et dont l'explosion en l'air signale sur un mode allégorique au Phi Then, le Dieu céleste, qu'il est temps pour lui de déverser sur terre les nuées de pluies fertilisantes (Archambault, 1961, p. 197 n. 3).

Ne serait-ce que parce qu'il est étroitement identifié à l'élément aquatique, l'ophidien est souterrain, terrestre et céleste à la fois : il transcende les différents niveaux cosmiques tout en assurant leur union fécondante. Les anciens traités chinois allaient plus loin en faisant du dragon l'image par excellence du principe créateur. Fou-hi, l'un des principaux auteurs de la civilisation qui partagea le monde en neuf régions, aurait ainsi été enfanté par des dragons tout en reproduisant leur aspect (Granet, 1988, pp. 154, 261). Des idées proches sont également présentes dans la doctrine brâhmanique puisque le nâga y est parfois assimilé au Principe, à Agni ou à Prajapâti en tant que producteur du soma, le breuvage d'immortalité. Même si c'est selon un moindre degré d'élaboration, les croyances populaires des Tai bouddhisés recoupent ces conceptions, en plaçant les divinités ophidiennes au départ des œuvres humaines liées à la perpétuation de la vie et en faisant de leur image, très récurrente dans l'iconographie, l'expression de la fertilité et de la prospérité. Innombrables sont ainsi les légendes qui attribuent l'émergence de sources, le tracé des cours d'eau ou l'inscription dans le paysage de marais, d'étangs et de lacs à la geste initiale de serpents mythiques opérant souvent par couple (6). D'autre part, chez les Siamois, les Lao ou les Khmers les premiers travaux des champs doivent tenir compte de la position du nâga, définie selon les règles de l'astrologie et chez les Lao il en va de même pour l'édification des maisons et de tout autre bâtiment (tout comme la géomancie chinoise tient compte de la position des veines du dragon).

Identifié au principe créateur, l'ophidien se voit aussi parfois conféré une fonction ordonnatrice, ainsi qu'en témoignent dans nombre de royaumes d'Asie son intervention, renouvelée par le rituel, en faveur d'une régulation climatique harmonieuse. Il est logique dès lors qu'il entretienne une relation privilégiée avec le roi, puisque ce dernier personnifie cette fonction sur le plan humain. Une telle relation est souvent posée par les mythes de fondation dynastique sur le mode de la genèse :

(5) Cf. DIXON (1916, pp. 105-109 ; 160-170) ; ou bien encore JUMSAI (1989).

(6) Pour une illustration de ces propos relative à la naissance du Mékong, voir FORMOSO (1998a).

l'ancêtre de la lignée royale ayant été engendré par un dragon ou un serpent primordial. Relève par exemple de cette configuration la première dynastie de l'empire viet (Bonifacy, 1914, p. 21). On retrouve également ce thème au cœur du mythe lao, recueilli par C. Archaimbault et que nous examinerons plus en détail un peu plus loin.

Même lorsqu'il n'est pas né d'un ophidien, le souverain puise dans l'énergie fondamentale que cette divinité incarne, pour initier ou régénérer ses pouvoirs, ceci selon diverses modalités. L'une de ces modalités est l'accouplement. Ainsi, d'après la légende, le souverain angkorien de la fin du XIII^e siècle allait-il s'unir chaque nuit avec l'âme d'un serpent à neuf têtes qui lui apparaissait sous les traits d'une femme et c'est cette union mystique du prince solaire avec *soma*, la lune représentée par une nâgi que reproduirait la symbolique des rites de mariages khmers contemporains (Porée-Maspéro, 1962, p. 471). L'aspersion est une autre alternative qu'exploite notamment le mythe relatant la naissance de Bouddha. Selon les sources indiennes, en effet, à la naissance de l'Illuminé deux nâga versèrent sur lui des torrents d'eau céleste chaude et froide se réunissant en un mélange agréable. Cette légende rappelle selon P. Mus le rite de consécration royale de l'Inde védique et des États indianisés d'Asie du Sud-est, dont le principe est que toutes les eaux terrestres et célestes réunies dans quatre vases soient répandues sur la personne du nouveau souverain (Mus, 1978, vol. II, p. 421). Dans la mythologie bouddhique, les nâga sont d'ailleurs tout aussi bien à l'origine de l'aspersion de l'Illuminé que de sa protection face aux dérèglements aquatiques que lui oppose Mâra, le Malin – on fait bien sûr ici allusion à l'épisode bien connu où Muchalinda, le roi des nâga, par ses anneaux et son capuchon à sept têtes préserve des pluies torrentielles d'origine démoniaque le Bouddha en méditation à Bodh-Gayâ.

Principe actif de l'articulation des différents niveaux de l'univers, puisque tour à tour d'essence chthonienne ou céleste et condensant de la sorte les énergies de la nature via l'alliage terre-eau, la figure de la divinité ophidienne est aussi bien souvent d'une ambivalence inégalée. Puissance créatrice ou protectrice, sa vitalité peut par contre se développer en excès et devenir destructrice dès lors qu'elle n'est pas canalisée par le souverain et des rites appropriés, ou bien est détournée par des forces malveillantes. Évoquons ici le monstre destructeur Gonggong de la cosmogonie chinoise dont l'énergie ne devint positive qu'à travers la soumission de son fils Goulong, opérée par les instances célestes.

Dans le monde tai et sa périphérie, la vitalité destructrice de la divinité ophidienne est rapportée à une identité sexuée. En effet, contrairement au monde khmer, plus directement influencé par les conceptions brâhmaniques, la figure de la nâgi est peu présente chez les Tai. En contexte bouddhisé ou non l'ophidien est essentiellement défini comme mâle, y compris dans les mythes où il agit par paire (7), et symbolise une virilité débridée, sauvage, dangereuse. Ainsi chez les Tai non bouddhisés (Tai noirs et blancs), l'ophidien *nguoc*, qui d'ailleurs persiste à l'état résiduel avec les mêmes attributs dans le système de croyances de certains Tai bouddhisés, est-il connu pour dévorer l'âme des jeunes filles (8). Notons que le

(7) Pour une illustration de ces propos voir les mythes rapportés par BONIFACY (1914, pp. 19-20); ou bien encore FORMOSO (1998a).

nâga de la mythologie indienne, qui a en grande partie pris la place du *nguok* dans l'imaginaire des Lao ou des Siamois, vaut lui aussi comme symbole phallique en dépit de son étroite association avec le bouddhisme. On fait ici allusion à l'épisode du Mahāvagga au cours duquel, à l'époque du dernier Bouddha, un nâga, éprouvant le désir de se faire ordonner bonze prit apparence humaine pour parvenir à ses fins. Cependant, du fait de son irritabilité et excitabilité, son identité réelle fut bientôt découverte. Il dût défroquer, mais obtint que le *sangha* (la communauté des bonzes) conserve à jamais sa mémoire. C'est pour cela, explique-t-on en Thaïlande ou au Laos, que les candidats à l'ordination, qui n'ont pas encore fait vœu de chasteté et renoncé à leur virilité, sont appelés *nak* (nâga).

La légende précédente en est une illustration, la virilité manifestée par l'ophidien procède presque toujours d'une propriété qui le caractérise, à savoir son aptitude à la métamorphose. De même qu'il se joue des limites séparant les différents plans de l'univers, il est capable de changer de formes à loisir, pour entrer notamment en relation avec le genre humain. Telle que l'exprime la mythologie des Tai, cette capacité exceptionnelle, il l'exploite aussi bien dans le cadre de processus créateurs que destructeurs, reflétant ainsi son ambivalence foncière.

La première orientation se trouve illustrée dans les chroniques lao par le récit de la fondation de la cité de Louang Phrabang. Selon la légende, en effet, après avoir délimité l'espace de la ville au moyen de piliers, les deux ermites aménageurs convoquèrent les quinze génies ophidiens qui peuplaient le territoire afin de leur demander de protéger la future communauté. Les nâga leur apparurent alors sous les traits de soldats et de dignitaires (Archambault, 1959, p. 394). Illustre le second cas de figure (la métamorphose associée à un processus destructeur), le mythe de fondation de la fête lao des fusées sur lequel nous reviendrons dans un instant. Ce dernier récit, outre les capacités de métamorphose du prince-serpent, exprime un autre thème que nous aurons à approfondir, à savoir l'impossible confusion en contexte tai bouddhisé des espèces humaine et ophidienne : un serpent ne peut durablement s'insinuer dans le monde des hommes et s'unir à l'un ou l'une des leurs (9). De même, l'humain, fusse-t-il roi, qui entendrait s'approprier les propriétés des serpents pour changer d'apparence est, à terme, voué à l'échec et doit renoncer à la vie sur terre.

Suite à cette rapide présentation des caractéristiques de la divinité ophidienne, il nous faut souligner sa polysémie qui, si l'on suit V. Turner (1967, pp. 28-30), est au principe même de l'efficacité des symboles rituels. Investi d'une fonction cosmogonique de premier plan en rapport avec sa double identification aux entrailles

(8) *Nguoc*, parfois aussi prononcé *nguac* est un terme tai archaïque. On le rencontre chez les Tai non bouddhisés du Vietnam (cf. BONIFACY, 1914, p. 21, ou le capt. SILVESTRE, 1918, p. 21) et j'ai pu moi-même recueillir plusieurs mythes impliquant cette figure à la faveur d'une brève recherche chez les Tai Deng de Hoa-Binh en 2000, mais le *nguoc* subsiste aussi chez certains Tai bouddhisés du Laos ou de Thaïlande (Cf. ARCHAMBAULT, 1972, p. 11 ; SATHIANKOOSSEET, 1972, p. 211 ; ou DAVIS, 1984, p. 215).

(9) Ce thème est également illustré par la légende indienne du Mahāvagga relatée plus haut (l'impossible ordination du nâga), ainsi que par une autre légende bouddhique que j'ai recueillie chez les Tai lû de Meng Long (sud-est des Sip Song Phan Na). Selon ce récit, deux princesses nâgi émergèrent du puit d'une pagode et s'emparèrent de deux jeunes bonzes qui étaient en train d'y puiser de l'eau. Lorsqu'il prit connaissance de cette capture, le roi des nâga entra dans une grande colère car l'attitude de ses filles rompait le vœu d'allégeance qu'il avait fait au Bouddha. Il leur ordonna donc de ramener à la surface de la terre les deux bonzes.

de la terre et à l'élément aquatique, il lui est également reconnu le pouvoir de passer d'un niveau de l'univers à l'autre à des fins régénératrices. Pour autant, il n'en reste pas moins très ambivalent : tour à tour créateur et destructeur, démoniaque ou protecteur, symbole de sagesse ou quintessence de l'animalité. Une telle ambivalence s'exprime notamment dans le contexte bouddhique tai puisque le nâga est alors conçu comme dévoué au Bouddha dont il défend les œuvres, tout en étant le symbole par excellence d'une virilité que l'ordre monastique a pour vocation de sublimer. Mais voyons à présent comment se réalise une telle ambivalence et la polysémie de l'animal dans le récit mythologique.

Le roi, le serpent et la femme trop curieuse

Le premier récit que nous examinerons a pour héros l'un des ancêtres du vice-roi Phetsarath. Phetsarath joua un rôle politique de premier plan dans les années 1940-1950 en tant que fondateur du mouvement nationaliste Lao Issara, qui s'opposait aux intérêts coloniaux français. En 1946, après avoir échoué dans la mise en place d'un gouvernement national provisoire, il s'exila en Thaïlande et y vécut pendant plus d'une dizaine d'années, avant de retourner au Laos en 1957 à la demande du gouvernement pro-américain de l'époque qui le nomma vice-roi (*upparat*). Il mourut peu de temps après (1960).

Pour en revenir au mythe tel que le relate C. Archaimbault, l'ancêtre du prince Phetsarath avait le pouvoir de se changer chaque mois, durant une semaine, en ophidien. Au cours de cette période, il demeurait caché à la vue des siens dans une pièce que masquaient sept rideaux. Mais un jour, son épouse Anousa, que la curiosité dévorait, oubliant l'ordre exprès de son époux, écarta les tentures alors que le prince n'avait pas encore recouvré l'apparence humaine. Le prince, désormais condamné à vivre sous les traits d'un nâga, s'empara de ses concubines – d'où son surnom de *Chao hom kwat nang* « Prince qui emporte et étreint les jeunes femmes » – et disparut en direction du Mékong. Quant à Anousa, demeurée seule au palais, elle mourut bientôt en couches.

Archaimbault ajoute que ce récit sert de référent mythique à un culte que la lignée du prince Phetsarath vouait encore au début des années 1950 à *Chao hom kwat nang* et à Anousa, institués génies protecteurs. Ce culte avait pour point d'orgue lors du 4^e mois un rite d'offrande, au cours duquel une médium, tenant d'une main un cierge allumé, puisait des grains de riz dans un bol placé devant une couche qui représentait celle jadis utilisée par l'ancêtre lors de ses métamorphoses. Si trois fois de suite les grains sortaient en nombre pair, puis trois fois de suite en nombre impair, on estimait que le prince nâga avait accepté l'invitation. Ce que confirmait l'éclat plus brillant de la flamme du cierge. La même procédure d'interrogation était reproduite à l'adresse d'Anousa.

Le récit relaté par C. Archaimbault laisse malheureusement dans l'ombre de nombreux points importants tels les suivants : l'ancêtre de Phetsarath était-il d'origine ophidienne ou bien détenait-il sa capacité de transformation de moyens magiques ? D'autre part, à quelles fins se changeait-il une semaine par mois en serpent ?

Si sa fuite vers le Mékong semble signifier sa mutation définitive en nâga dont témoigne le fait qu'il soit aujourd'hui identifié à un génie ophidien, quel fut le destin de ses concubines? Devinrent-elles des nâgi ou bien périrent-elles lors de l'immersion dans le fleuve? Si, enfin, ces concubines sont absentes du culte, il n'en va pas de même pour celle qui provoqua la disparition du prince. Bien qu'elle soit morte en couches peu après – les malemorts de ce type engendrant selon les conceptions lao des esprits maléfiques particulièrement redoutés (Formoso, 1998b, pp. 5-6) – Anousa accéda pourtant au statut de génie tutélaire au côté de son mari. Se pose néanmoins une question la concernant : sa grossesse résulte-t-elle de sa transgression, ou bien lui était-elle antérieure?

De toutes ces questions, seule la première peut trouver réponse par le fait que de son vivant le prince Phetsarath était renommé pour ses pouvoirs magiques, pouvoirs liés à sa grande connaissance de l'astrologie, mais aussi en partie hérités de son lointain ancêtre. On lui prêtait ainsi les mêmes capacités de transformation. Par exemple, selon divers témoignages rapportés par J. Halpern (1964, p. 24), à la suite d'une dispute avec les Français lors de tractations politiques, il aurait pris la forme d'une mouche et se serait échappé par la fenêtre. De plus, il avait la réputation de se changer en poisson pour nager sur de longues distances. Rien d'étonnant donc à ce qu'après sa mort Phetsarath ait fait l'objet d'un culte populaire, certains plaçant même sa photo dans leur maison ou leurs rizières pour éloigner les mauvais esprits (10).

Faute de pouvoir aller plus loin dans le traitement des questions précédentes, intéressons-nous à présent à la légende Tai lû dont l'énoncé est plus précis que son homologue lao. Voici le récit qu'en font les villageois de Ban Yang Then :

Il était une fois un roi dénommé Chao fa long mok kham («le Grand roi à la coiffe d'or») qui régnait sur les Sip Song Phan Na. Un jour, l'une des servantes du palais se rendit en forêt pour ramasser du bois de chauffage. Là, au cœur de la forêt, elle vit deux nâga en train de s'accoupler, mais après l'accouplement, la femelle mourut. Le mâle alla alors chercher une certaine variété d'herbe [non précisée] qu'il plaça dans la gueule de la femelle. Aussitôt celle-ci recouvra la vie. Ayant assisté à l'ensemble de la scène, la servante cueillit de cette herbe et de retour au palais elle en fit une décoction qu'elle consomma. Au bout de sept jours, elle devint une jeune femme très jolie et attirante, au point que le roi, ayant eu vent de l'affaire et immédiatement séduit, voulut en faire l'une de ses concubines. Mais la reine-mère s'y opposa, arguant du fait qu'elle n'était pas de sang noble.

Le roi qui était déjà âgé voulait malgré tout rajeunir. Aussi ordonna-t-il à l'un de ses serviteurs d'aller chercher la fameuse herbe magique en forêt. Il but la décoction et s'isola dans sa chambre pour une durée de sept jours, à l'abri du regard de ses proches, derrière sept épaisseurs de moustiquaires. Après avoir consommé le breuvage il s'était, en effet, changé en serpent. Néanmoins, en dépit des consignes qu'il avait données, au bout de quatre jours, sa mère, rongée par la curiosité, pénétra dans la chambre et trouva le serpent. Le processus de transformation fut alors irrémédiablement interrompu : la tête et le buste du roi étaient effectivement ceux d'un beau jeune homme, mais de la ceinture jusqu'au bas du corps il était resté ophidien. Ne pouvant supporter de poursuivre son règne dans cet état, le souverain abdiqua. Il partit vivre dans le village de Ban Yang Then [où l'histoire a été recueillie]. Pour son service, on

(10) Cf. HALPERN (1964, p. 24) ou EVANS (1998, pp. 35-36).

lui attribua cependant cent jeunes filles pubères, cent garçons, cent éléphants, cent chevaux, cent buffles, cent vaches, cent porcs, cent poulets, cent canards...

Arrivé sur place, le roi fit halte à l'emplacement où est, dit-on, implanté aujourd'hui le sanctuaire dévolu à son culte et y attacha à des poteaux spécifiques ses éléphants et chevaux. Mais il ne pouvait se résoudre à sa condition et d'un revers de sa queue de nâga il balaya l'ensemble du personnel et du cheptel qui lui avait été affecté, le tout disparaissant dans un gouffre qui se trouvait dans la forêt voisine. Aussitôt après cet acte de désespoir émergea du centre du gouffre un grand rocher haut et pointu qui est devenu aujourd'hui un lieu de culte pour les habitants du village. Le roi se jeta alors dans le trou et mourut (11).

Cependant deux jeunes serviteurs, un garçon et une fille, qui provenaient de villages différents, n'avaient pu rallier la suite à temps. Ils échappèrent donc au massacre. Se sentant néanmoins toujours liés par leur fonction, ils s'établirent sur place et firent régulièrement des offrandes au bord du gouffre. Par la suite, ils se marièrent et les habitants de vieille souche du village sont leurs descendants. C'est pour cela – ajoutent les informateurs – que les habitants de Ban Yang Then continuent à faire des offrandes au Chao fa long mok kham au nom de l'ensemble de la principauté de Chieng Hung [l'ancien roi, après sa mort et jusqu'à l'interruption des cultes par les communistes en 1966 fut institué *phi meng*, c'est-à-dire génie tutélaire de l'ensemble de la principauté] (12).

(11) Certains rapprochements peuvent être tentés ici entre le mythe tai lü et le récit légendaire de la disparition de Chao Anou, le roi de Vientiane qui au début du XIX^e siècle s'opposa aux Siamois, mais fut capturé par ces derniers, suite à la trahison, dit-on, de son vassal, le roi de Xieng Khouang. En effet, selon ce récit, rapporté par C. ARCHAIMBAULT (1980, pp. 119-120), après avoir été tué par les Siamois, Chao Anou fut précipité dans un puits considéré être le trou du nâga et qui symbolisait à la fois le centre vital du royaume, mais aussi les forces maléfiques et la violence déchaînée. En le précipitant dans ce trou, les vainqueurs auraient voulu, d'après Archaimbault, le renvoyer à la source même de la violence que lui et sa famille avaient engendrée. Ils auraient aussi exprimé le lien existant entre les nâga et les rois qui oubliant le dharma veulent faire assaut de puissance. De plus afin de manifester la soumission définitive de l'esprit de Chao Anou à la loi bouddhique, ils décidèrent d'obstruer le trou par la construction d'un *that* (reliquaire sacré). Or on peut se demander si l'émergence dans le mythe lü d'un rocher pointu (affectant donc la même forme qu'un *that*) et qui vienne combler en partie le trou dans lequel allait disparaître le roi n'est pas chargé de la même signification, à la nuance près que ce gouffre étant localisé au fin fond de l'espace forestier, la construction d'un *that* à cet emplacement n'était guère envisageable.

(12) Si jusqu'à la libéralisation du régime chinois intervenue en 1979, le culte fut interrompu, il repartit de plus belle dès cette date à l'initiative de Mr. Tao Xiping, membre de l'ancienne dynastie régnante, qui avait obtenu un poste de chercheur au Service des Affaires Culturelles de la Préfecture autonome des Xishuangbanna après avoir été interné quelques années en camp de rééducation. Ce dernier acheta une parcelle de terrain auprès de la coopérative en cours de déstructuration dont dépendait Ban Yang Then. Il forma les villageois aux subtilités du rite tel qu'il était accompli avant 1966. Puis il fit édifier un sanctuaire à la périphérie du village, à l'endroit supposé où Chao fa long mok kham avait fait halte dans les temps mythiques, avant de disparaître. Depuis lors, chaque année, à l'occasion du Nouvel An tai (avril), les villageois choisissent un nouveau maître du culte selon les modalités suivantes : tous les hommes de la communauté rassemblent les chemises qu'ils portent le plus régulièrement et on procède à leur pesée. C'est par référence à cette épreuve que l'esprit est le plus souvent désigné par le nom de Chao sū mok kham (« le seigneur à la chemise et au chapeau d'or »). Les huit hommes dont les chemises s'avèrent les plus lourdes prennent alors des grains de riz non décortiqués qu'ils placent dans un récipient et jettent en l'air. Tout comme pour la médium qui officie à Louang Phrabang dans le culte à l'ancêtre de Phetsarath, ils doivent trois fois de suite obtenir un chiffre pair, puis selon une même série, obtenir des nombres impairs comme signe de l'approbation de l'esprit. Seul celui qui est le premier à satisfaire ces conditions très sélectives, après une ou plusieurs tentatives, est finalement retenu pour être l'officiant du culte durant l'année à venir.

Cette légende présente, on le voit, des analogies troublantes avec le mythe lao. Dans les deux cas, en effet, le seigneur s'isole pour la durée d'un cycle astrologique de sept jours, ceci dans un espace intime (sa chambre), isolé du regard extérieur par sept épaisseurs de tentures, selon un principe commun d'adéquation des coordonnées spatio-temporelles. De plus, dans les deux récits, le processus de transformation du corps du seigneur est interrompu par une proche parente.

Le récit tai lü est plus précis en ce qu'il renvoie sans ambiguïté la métamorphose à l'usage de moyens magiques qui sont en l'occurrence découverts fortuitement, mais employés en toute connaissance de causes et d'effets. Le mythe recueilli à Ban Yang Then livre en effet la finalité du recours à un tel procédé : rajeunir, améliorer son apparence et, au-delà, en se donnant les moyens de contrôler le vieillissement, accéder à l'immortalité. Tout à fait central est le rôle que le mythe tai lü fait jouer aux femmes dans le drame qui se noue autour de cet enjeu : d'un côté elles servent d'instigatrices et d'exemples dans l'usage du procédé, que pour leur part elles maîtrisent parfaitement – c'est la servante qui découvre l'herbe de jouvence magique et l'utilise à son profit pour se changer en belle jeune femme – et puis de l'autre, selon une thématique partagée par les mythes lao et lü, elles l'enrayent lorsqu'il s'applique à la personne du seigneur, lui faisant perdre à la fois ses prérogatives politiques, sa condition humaine (par transformation partielle ou totale en nâga) et même sa vie (dans le cas du récit lü).

Outre une présence, mais aussi une ambivalence plus forte des femmes dans le mythe tai lü, celui-ci se distingue de son homologue lao par la place qu'occupe la figure ophidienne dans la trame du récit. Le nâga est alors présent dès la première séquence en tant qu'utilisateur initial de l'herbe magique. En amont et dans l'espace sauvage de la forêt il équivaut donc par sa fonction initiatique à la servante qui intervient pour sa part dans la sphère humaine. Néanmoins, tant du point de vue de la répartition sexuelle des rôles que des conséquences du recours à la magie, les deux personnages se situent l'un par rapport à l'autre en symétrie inversée : c'est en effet un ophidien mâle qui donne l'herbe magique à une femelle, cette ingestion d'une herbe miraculeuse ayant pour effet le recouvrement de la vie ; alors qu'à l'inverse la servante en transmettant au roi les moyens magiques de son rajeunissement, provoque sa mort, mais il est vrai de manière involontaire.

L'un des points de recoupement des deux légendes tient dans le secret bafoué qui était la condition impérative du succès de la tentative des deux seigneurs, les autres humains devant tout ignorer de leur transformation transitoire. Ce thème semble indiquer que l'impossible confusion des espèces ophidienne et humaine, précédemment soulignée dans le cas des Tai, s'impose plus dans le registre du perçu que du vécu. Les deux récits se rejoignent aussi dans la préservation d'une partie des prérogatives des deux personnages centraux en dépit de leur destin funeste. En effet, quoique renonçant *de facto* à sa fonction princière, le héros de la légende lao s'enfuit avec ses concubines, marques de son rang, alors que le roi tai lü a malgré tout droit, après son abdication, à une suite de dépendants et à un ensemble de moyens qui, là encore, sont l'insigne de sa condition.

En dépit de ces recoupements, l'issue des deux drames diverge sensiblement. D'abord parce que la forme et la condition finales des deux seigneurs sont différentes : le roi tai lü est figé dans une forme hybride, puisqu'il finit sa vie mi-homme mi-serpent, tandis que le prince lao devient nâga et est encore aujourd'hui reconnu comme tel par les personnes qui lui vouent un culte. D'autre part, le héros tai lü

met fin volontairement à ses jours, alors que le prince lao s'enfuit, mais la légende ne précise pas les conditions de sa mort et le fait qu'il emmène avec lui ses concubines semble signifier qu'il assumera, au moins un certain temps encore, le surcroît de virilité qui participe de l'image du nâga, cette virilité trouvant une concrétisation supplémentaire dans le fait qu'Anousa, sa première épouse, meurt enceinte de lui. L'emphase que le mythe lao place dans l'accouplement trouve, notons-le, une autre illustration dans le fait que le culte lao reconnaisse tout autant le prince que celle qui a causé sa perte.

Le prince nâga qui voulait devenir homme

Pour pousser plus avant l'analyse comparée des deux récits, il nous faut faire intervenir un troisième mythe qui, lui aussi, est fondé sur le thème de la transmutation, mais selon un mouvement inversé par rapport aux précédents. Il y est en effet question d'un fils du roi des nâga qui se changea en homme pour séduire une princesse lao. Là encore, le processus échoue à la suite d'une faute féminine, avec pour conséquence une malemort collective.

Ce mythe est l'un des récits (13) que les Lao invoquent pour justifier l'existence de la fête des fusées (*bun bang fai*) ; un rite également attesté chez les Lü et dont j'ai dit plus haut qu'il visait à obtenir du Dieu du Ciel l'arrivée des pluies, celui-ci étant sorti de sa torpeur par l'explosion de roquettes que la pensée populaire identifie à des nâga. Je m'appuierai ici sur deux versions sensiblement différentes du mythe : l'une recueillie par S. J. Tambiah à Ban Phran Muan (Udon Thani) en 1964 et l'autre que j'ai enregistrée en 1986 à Ban Han (Khon Kaen).

Résumé de la version 1 (Tambiah, 1970, pp. 294-296) :

Thao Pangkee était le serviteur d'un couple de riches dont il obtint la fille, Nang Ai, en mariage. Un jour il se rendit avec elle dans la forêt, mais l'abandonna après qu'elle ait grimpé à un figuier sauvage pour cueillir des fruits. Sa femme se promit alors de ne plus prendre de mari tel que Pangkee. Après leur mort, Pangkee renaquit en tant que fils d'un roi des Nâga nommé Sirisutho, et Nang Ai, comme fille de Phaya Krom [litt. «souverain khmer»], le roi de Nong Han.

Thao Pha Daeng, souverain d'une cité nommée Pha Pong courtisa Nang Ai et ils devinrent amants. Le père de Nang Ai organisa alors un concours de tir de fusées, *bun bang fai*, auquel Pha Daeng et un autre souverain, Chieng Han, participèrent. Pangkee, lui aussi, eu écho de ce concours et comme il avait entendu parlé de la beauté de Nang

(13) Selon un autre récit, énoncé parfois en concurrence avec celui qui nous intéresse ici, affamés par une sécheresse de plusieurs années, les hommes auraient tenté de prévenir le dieu céleste suprême de leur triste sort en jouant du tambour, puis de l'orgue à bouche. Face à l'insuccès de ces tentatives, toutes les espèces du règne animal se seraient réunies et auraient décidé de se faire la courte échelle pour atteindre la voûte céleste et solliciter directement la divinité, les animaux les plus gros soutenant ceux de poids inférieur et ainsi de suite jusqu'aux plus petits. Cette seconde tentative réussit. Le dieu céleste prit connaissance de leur détresse et décida de les aider en faisant tomber les pluies. À cette occasion il leur demanda de le prévenir désormais des situations de sécheresse au moyen du tir de roquettes, dont la détonation vaudrait pour lui comme le signal d'envoi des pluies.

Ai, il se transforma en homme pour assister à la fête. Il ne put voir cependant Nang Ai ; le concours fut gagné par Chieng Han, la fusée de Pha Daeng n'ayant pas décollé.

De retour dans la cité des nâga, Pangkee, obsédé par le désir de voir la princesse, demanda à ses parents l'autorisation de retourner dans le monde des humains. Ils acceptèrent à contrecœur et envoyèrent leur armée pour l'accompagner. Lorsqu'ils émergèrent du monde aquatique, Pangkee prit la forme d'un écureuil blanc, ses soldats, celle d'oiseaux. À ce moment-là, Nang Ai sortit dans son jardin. Elle vit au pied d'un kapokier l'écureuil, bel animal doté d'un collier de clochettes en or et d'une voix mélodieuse. Prise d'une envie irréprouvable de le posséder, elle demanda à ses serviteurs de le capturer. Ceux-ci ne pouvant l'attraper, elle fit appel à un chasseur équipé d'une arbalète qui la prévint que pour l'avoir il devrait le tuer ; la princesse accepta. L'écureuil fut tué. Indra descendit alors du ciel pour enduire de parfum le corps de l'animal. La viande de l'écureuil emplit alors 8 000 chariots et fut répartie entre les habitants du royaume, les vieilles veuves exceptées.

L'armée des nâga retourna sous terre prévenir les parents de Pangkee. Fous de rage, ceux-ci, à la tête de leur armée, creusèrent le sol, barattèrent la boue et engloutirent tous les villages qui se trouvaient sur leur passage. C'est ainsi que furent créés divers étangs [les conteurs mentionnent à ce niveau les étangs ou marais situés à proximité de leur village].

Dans le même temps Pha Daeng se rendait chez Nang Ai, mais son cheminement fut entravé par les nâga affectant la forme de bûches. Une fois parvenu chez sa bien-aimée il s'enquêrit de ce que l'on était en train de construire. Nang Ai lui conta l'histoire de l'écureuil dont elle lui offrit de la chair qu'il refusa, la trouvant trop parfumée. Il lui dit alors : « pourquoi as-tu mangé cette viande ? N'as-tu pas peur que la cité ne soit engloutie ? ». Ils allèrent se coucher, mais au petit matin furent réveillés par un tremblement de terre. Ils s'enfuirent à cheval, emmenant avec eux les régalias du royaume : un gong, un tambour et un anneau. Le cheval, embourbé, ne progressait pas assez vite cependant. Ils se délestèrent du gong. L'endroit où il tomba est appelé Village de la Rivière du Gong. Ensuite ils durent jeter le tambour et l'endroit où il tomba est appelé Village de l'Étang du Tambour. Finalement, la bague fut aussi jetée ; l'endroit où elle tomba est appelé Village de la Colline de la Bague. Le roi des Nâga les rattrapa cependant et d'un coup de queue renversa Nang Ai. Seul Pha Daeng put s'échapper.

La version recueillie à Ban Han diffère de celle qui précède sur plusieurs points. Tout d'abord, il n'y est point question du mariage de Nang Ai et de Pangkee dans une vie antérieure. Pha Daeng est alors un simple soupirant, à défaut d'être l'amant de la belle princesse. Si le père de celle-ci imagine le concours de fusées, c'est pour départager les nombreux princes qui prétendent à la main de la jeune femme. Il est dit dans cette version que le roi donnera sa fille à celui dont la fusée montera le plus haut dans le ciel. Pangkee, le fils du roi des nâga, informé de la beauté de Nang Ai se transforme d'emblée en écureuil et charme la princesse qui désire le posséder. Il redescend sous terre pour annoncer à son père son désir de se marier avec elle, mais celui-ci lui répond : « Nous sommes d'une espèce différente, elle vit sur terre et nous dans les eaux, vous ne pouvez vous marier ». Néanmoins Pangkee, emporté par la passion, ne tient pas compte de cet avis. Il rejoint la princesse, prend apparence humaine, séduit la jeune femme et ils s'accouplent, accouplement qui est absent de la première version.

Pendant ce temps, le concours a lieu. Comme dans la version précédente, la fusée de Pha Daeng explose au sol. Le gagnant de la compétition est un prince nommé Cheng Hieng que Nang Ai ne peut se résoudre à épouser. Pangkee reprend

l'apparence d'un écureuil et niche dans un kapokier, face à la chambre de la jeune femme. Ne semblant plus le reconnaître, la princesse demande à un chasseur de le capturer mort ou vif. Selon le conteur, l'amnésie de Nang Ai serait la conséquence d'actes démeritoires commis par Pangkee au cours d'une vie antérieure.

Le chasseur tue l'écureuil qui, avant d'expirer, formule le vœu que son corps augmente de taille pour que tous les habitants du royaume puisse se nourrir de sa viande. Chacun eut en effet une part, à l'exception des veuves âgées, comme dans la version précédente. La fin de l'histoire se termine d'ailleurs à peu près comme dans le récit enregistré par Tambiah : le roi des nâga, fou de colère, provoque un tremblement de terre qui engloutit le royaume ; Pha Daeng et Nang Ai s'enfuient à cheval avec les trois régalias qu'ils doivent abandonner en chemin. Seule différence : c'est Pha Daeng qui, pour assurer sa fuite, jette finalement la princesse de cheval, celle-ci mourant dans la chute.

En vertu de l'axiome lévi-straussien selon lequel « les mythes se pensent entre eux » (1964, pp. 20-21), ces deux versions se présentent comme les applications singulières d'un schème commun que certains rapports d'intelligibilité mutuels permettent de mieux approcher. La version 2 (Ban Han) livre ainsi le sens du concours de fusées – trouver un époux à la belle Nang Ai – qui reste implicite dans la version 1 (Ban Phran Muan). Les deux récits se font d'autre part écho en matière de téléologie karmique. En effet, dans la version 1 l'épisode du mariage raté de Nang Ai et de Pangkee au cours d'une vie antérieure, suite à la fuite inexplicite du second, semble expliquer tout à la fois sa renaissance sous une forme inférieure, l'impossible redoublement de son union avec la princesse (qui ne prendra plus jamais un époux du genre de Pangkee, ainsi qu'elle l'affirme au début du récit), et peut-être aussi sa fin tragique. La version 2 ne rapporte-t-elle pas la mise à mort du nâga-écureuil sur ordre de Nang Ai aux mauvais actes que celui-ci aurait commis lors d'une vie précédente ?

De la confusion des espèces au changement de règne

Quoique le paradigme de la métamorphose du roi en ophidien soit remplacé dans le mythe d'origine de la fête des fusées par celui de l'union du prince-nâga avec une femme de même rang et par l'ingestion collective de la chair de l'animal, l'issue du drame reste la même : l'impossible franchissement de la barrière des espèces et l'inacceptable confusion des niveaux de la cosmologie. Le roi nâga de la version recueillie à Ban Han résume bien cette double incapacité lorsqu'il dit à son fils : « Nous sommes d'une espèce [*yang*, litt. « sorte »] différente, elle [Nang Ai] vit sur terre et nous dans les eaux ! ».

Dans les deux séries de mythes, c'est une femme, garante par excellence de l'intégrité de l'espèce, qui sanctionne le désir de transgression manifesté par des mâles que leurs passions ou leur soif de puissance aveuglent. Cependant, elle semble agir, elle aussi, sur un mode passionnel, soit comme mère ou épouse trop curieuse (ou possessive ?) qui ne peut réprimer le désir de voir ce que son fils/mari fait au milieu de la nuit, soit comme princesse envoûtée qui veut posséder à tous

prix l'animal qu'elle désire. Le déroulement du drame procède donc non pas du triomphe de la raison sur les passions, mais de l'antagonisme de pulsions contraires.

Il faut le souligner, c'est l'appariement d'une femme de rang princier avec un ophidien qui provoque des dérèglements et non l'inverse. Un peu partout dans l'Asie du Sud-Est indianisée – et la tradition orale tai ne fait pas exception (14) – on trouve en effet des mythes où l'alliance d'un héros culturel et d'une princesse nâga fonde une nouvelle dynastie et légitime son pouvoir. La nâgi est alors le symbole d'une autochtonie et, à travers elle, de ressources naturelles (la terre fécondée par l'eau) que le mariage permet de maîtriser et de mettre en valeur sur un mode pacifique. Inverser les termes de l'alliance serait régresser vers un infra-monde placé sous le signe du chaos et des ténèbres. Le mythe de fondation de Chieng Hung, la capitale des Sip Song Phan Na est des plus explicites quant aux effets de la domination des nâga. Il énonce que la région était à l'origine un havre de félicité pour les Tai dont tous les besoins étaient pourvus. Jaloux, les nâga s'emparèrent du pays, au terme d'une guerre meurtrière. Le soleil s'éclipsa alors et les oiseaux comme les insectes interrompirent leurs chants. Il fallut attendre l'intervention d'un héros d'origine céleste, fondateur de la première dynastie lü locale pour que la clarté soit rétablie (d'où le nom de la capitale des Sip Song Phan Na : Chieng Hung, « cité de l'aube »). Au terme d'un combat de sept jours avec le roi des nâga dans les eaux du Mékong, ce héros parvint en effet à extirper du fond de la gorge de l'ophidien une perle magique qui, placée au sommet d'un arbre, restaura la lumière.

Le rapprochement des mythes mettant en scène la transformation d'un prince en nâga et de ceux décrivant le processus inverse se justifie par le thème commun de la métamorphose, par le rôle clef que jouent les femmes pour empêcher le franchissement des barrières séparant les espèces, mais aussi par les conséquences politiques de leur intervention. Dans tous les cas, en effet, outre une malemort collective, l'issue du drame est un changement de règne : c'est l'ancêtre de Phetsarat qui fuit son palais, le roi lü Chao fa long mok kham qui abdique, ou Nang Ai qui disperse les regalias de la principauté paternelle dans sa fuite éperdue. Si donc l'union avec des femelles nâga, comme métaphore du pacte avec les forces fécondantes de la nature, intervient de manière récurrente dans la mythologie pour justifier l'avènement d'une nouvelle dynastie, *a contrario* la fusion avec un nâga mâle, que ce soit par l'ingestion de sa chair ou par des moyens magiques, entraîne la perte de toute légitimité politique. Sans doute le mythe veut-il ainsi signifier que le souverain, figure apicale de l'ordre social, ne peut à la fois incorporer l'énergie brute de la nature qu'exprime de manière condensée la figure du nâga et la dominer, la canaliser. L'incorporation raisonne ici comme une possession qui annihile l'autorité et la fonction régulatrice du roi. Dans les mythes louang phrabanais et lü

(14) DAVIS (1984, pp. 161-162) cite ainsi un mythe extrait des *Chroniques du Lannathai* (le royaume tai centré autour de Chiang Mai) et suivant lequel le roi Toeng, de la principauté de Müang Ngoen Niang se serait uni dans la forêt avec une nâgi, capable de prendre de multiples formes. Il eut d'elle un fils dont il fit son héritier. L'alliance peut aussi passer par les voies de l'adoption. Par exemple, Souvanna Khampong, le grand-père de Fa Ngum, le fondateur du royaume lao du Lan Xang, aurait-il prit comme fils adoptif, Soi Sai Kham, le fils d'un nâga. Par la suite, ce dernier épousa la fille d'une nâgi qui devint de ce fait l'alliée de Souvanna Khampong (ARCHAIMBAULT, 1959, p. 412).

c'est la transgression de l'interdit absolu de visiter la chambre royale qui manifeste cette perte d'autorité. Dès lors qu'il ne parvient plus à se faire respecter des femmes de son proche entourage, comment le souverain peut-il encore gouverner le royaume? Tel semble être le message implicite de cet épisode clef.

Le roi, un malemort protecteur

Je l'ai montré ailleurs (Formoso, 1998b, pp. 1-17), la malemort est interprétée chez les Tai bouddhisés par référence à la doctrine du karma. On dit des personnes ainsi disparues qu'elles n'ont pu épuiser leur lot de vie sur terre du fait d'un fort infléchissement en faveur d'actes déméritoires (*bab*) dans leur vie antérieure ou présente. Comme conséquence de l'incomplétude de leur vie, elles sont condamnées à errer sans terme défini dans la dimension invisible du *manutlokh* (litt. «le monde des hommes»), sous la forme de *phi* («esprits»). Parmi ces esprits, il en est qui sont attachés à des lieux particuliers de l'espace sauvage, et d'autres qui, à l'inverse, errent sans fin. Seuls ces derniers, jugés les plus dangereux car non localisables et capables d'intrusion dans l'habitat des hommes, sont désignés par un terme générique, celui de *phi samphawesi* (du pâli *sambhavesi* : «qui cherche à naître»). Les uns et les autres peuvent néanmoins passer d'une relation malfaisante envers les hommes à un rapport de patronage, soit selon la croyance de leur propre initiative, en sollicitant un culte par l'intermédiaire d'un médium, soit à l'initiative des hommes qui s'efforcent d'appivoiser leurs pouvoirs en contrepartie d'offrandes régulières. Dans les deux cas, le *phi* est le plus souvent institué génie tutélaire d'une communauté locale. Les malemorts chez les Tai ont en effet ceci de particulier qu'ils ne font pas l'objet de funérailles, autrement que sur un mode très sommaire, et qu'ils sont exclus du culte des ancêtres. Du coup, n'étant revendiqués comme ascendant par personne, ils transcendent les distinctions fondées sur la parenté et sont idéalement placés pour patronner les groupements définis selon le critère de la localité. En contrepartie, ils échappent à la relation filiale qui, en contexte bouddhisé, suppose que les vivants améliorent le karma de leurs morts par l'ordination et l'offrande aux bonzes.

Comment à présent situer les héros des mythes lao et tai lü par rapport à ces traits diacritiques? Peuvent-ils seulement être considérés comme malemorts au regard des standards tai? Si l'on considère la manière dont ils ont disparu, le roi tai lü et le prince nâga qui voulaient devenir hommes entrent indéniablement dans la catégorie : le premier du fait de son suicide et le second parce qu'il fut victime d'un homicide. Quant à l'ancêtre du prince Phetsarath, si le récit laisse son sort dans l'ombre, son épouse Anousa, morte en couche, illustre sans ambiguïté un certain type de malemort.

Dans les mythes considérés, certains des protagonistes meurent donc prématurément et parfois de manière violente. Pourtant, dès lors qu'ils assumaient la fonction de chef, ils ne se transforment pas en esprits maléfiques que l'on fuit, mais bien plutôt en génies tutélaires que l'on honore. Quoique ayant perdu leur autorité et ayant dû abdiquer, ils sont néanmoins réinstaurés patrons d'un groupe plus ou moins étendu, une fois rallié la communauté des *phi*. Jadis maîtres du destin de

leurs sujets, ces malemorts semblent rester rois dans le monde des esprits, la soumission qu'ils exigeaient de leur vivant appelant diverses formes de dévotion après leur mort.

Il y a là un apparent paradoxe que l'on ne peut résoudre sans considérer la manière dont les Tai conçoivent le *chao* (seigneur, prince, roi) et les fondements de son pouvoir. Chez ceux restés en marge de l'indianisation, tels les Tai Dam du Vietnam, la légitimité politique du seigneur tient à l'origine céleste de sa lignée. L'ancêtre fondateur de celle-ci aurait été envoyé sur terre par le chef des dieux de l'empyrée pour diriger les hommes qui étaient incapables de s'auto-gouverner. Le *chao*, étranger d'essence supérieure, est alors la figure par excellence de l'allochtonie. Bien que chez les Tai bouddhisés il y ait eu effacement de cette idée, le roi n'en reste pas moins un personnage hors norme. On croit en effet que son accès à la fonction découle d'un karma exceptionnel, dont l'un des aspects est un très grand *saksit* (pouvoir transcendant); dernière propriété qui se concrétise dans la pratique par de hauts faits d'armes et par une aptitude singulière à réguler les forces socio-cosmiques.

La mort, qui pour les Tai est une simple phase de transition entre deux existences, ne gomme en rien la différence de nature, de karma ou de *saksit* qui sépare le seigneur de ses sujets. En vertu de conceptions très essentialistes, celui-ci conserve dans l'Au-delà ses propriétés et fonctions. Chez les Tai Dam une part des *khwan* (les âmes) des seigneurs défunts migrent ainsi vers des villages célestes spécifiques où elles vivent du tribut que leur versent les mânes des roturiers. De plus, à la différence de leurs sujets, les seigneurs tai dam ne renaissent pas sous une forme dégradée (vers, mousse) pour ensuite disparaître, mais profitent d'une félicité éternelle dans leurs domaines célestes (Lafont, 1955, pp. 804-805; Maspero, 1971, pp. 271-272). Quant aux Tai bouddhisés, si l'idée de principautés célestes fondées par et pour les morts a disparu de leur cosmologie, c'est sur le plan terrestre et sur un mode occulte que les anciens rois ou princes, devenus *phi raksa* (« esprits protecteurs ») continuent de gouverner.

Bien qu'en contexte bouddhique les conditions de la mort soient interprétées par référence à un bon ou un mauvais karma, de telles appréciations appliquées aux monarques et autres princes ne prêtent guère à conséquence. Qu'ils soient morts de vieillesse ou sur le champ de bataille, qu'ils aient été adulés ou craints de leur peuple, ils conservent un pouvoir considérable qu'il vaut mieux se concilier. Bien souvent aussi, leur culte trouve une raison d'être supplémentaire dans les valeurs patriotiques qu'ils emblématisent. C'est sans doute en grande partie pour ce dernier motif que le fameux roi Mangrai (1259-1317), fondateur du royaume du Lan Na et mort foudroyé, fut aussitôt après institué génie tutélaire de Chiang Mai (Ninmanhaeminda, 1967, p. 198), ou bien encore que le prince lao Chao Anou, mort en 1835 après avoir vainement tenté de restaurer la grandeur du Lan Xang, fit lui aussi l'objet d'un culte à partir de la fin du XIX^e siècle et de la reconstruction de Vientiane.

L'idée selon laquelle les mânes des souverains ou princes décédés conservent un reste de pouvoir-*saksit* qui, négligé, peut se retourner contre les habitants de leur domaine conduisit jadis les Tai à honorer les dieux du sol des royaumes austro-asiatiques conquis (Condominas, 1980, pp. 272-273); elle concourt aussi à la luxuriance des cultes locaux. Les changements de dynastie entraînent tout au plus une retouche de la hiérarchie de ses composants, mais jamais une refonte du panthéon

des génies tutélaires du royaume : les ancêtres des souverains déchus restent en place, le cumul des puissances spirituelles étant préféré au principe de substitution qui prévaut en d'autres endroits d'Asie.

Bien que tous les dieux du sol et génies tutélaires ne soient pas de rang aristocratique chez les Tai, il n'en existe guère qui ne soient associés d'une manière ou d'une autre à la monarchie, en particulier par les mécanismes de l'alliance ou de l'adoption. Le cas des nâga est typique à cet égard. Si la légende du *Bun bang fai* n'est pas couplée à un quelconque culte voué aux ophidiens, c'est que ceux-ci en tant que forces brutes de la nature ne prêtent pas à activité votive, sauf lorsqu'ils sont adoptés ou unis par un lien de parenté au souverain. Ainsi, le seul nâga à entrer dans le panthéon des divinités tutélaires de Louang Phrabang, l'ancienne capitale du Lan Xang, est-il Soi Sai Kham, fils adoptif de Souvanna Khampong, le grand-père de Fa Ngum, le fondateur du royaume.

Conclusion

Malgré de notables différences dans le contenu et la trame de leur récit, les mythes que nous avons rapprochés au fil de cette étude délivrent un message commun : l'impossible fusion des propriétés respectives du roi et du nâga. Certes ces deux figures se rejoignent par leur fonction médiatrice. Elles font le lien entre divers plans de la cosmologie, mais tandis que le souverain, unis par la consanguinité ou la filiation spirituelle aux instances célestes, a pour fonction de réguler la société des hommes et d'assurer son épanouissement, le nâga n'est pas investi de cette mission civilisatrice. Émanant des entrailles de la terre, il condense en lui l'union brute, fécondante du sol et de l'eau et offre la quintessence des forces de la nature.

Du fait de leur encodage symbolique, ces deux figures résument dans leur rapport la dualité nature/culture (et aussi autochtonie/allochtonie) qui, dans le présent contexte culturel, est pensée non pas dans les termes manichéens de la confrontation, mais bien plutôt dans ceux de l'alliance. S'il ne peut y avoir confusion des deux personnages, c'est parce qu'elle vaudrait comme négation de l'ordonnement culturel du monde et retour au chaos originel (qui est d'ailleurs rejoué dans la séquence concluant le mythe du *bun bang fai*). Cela dit, le rapport entre le nâga et le roi, comme métaphore de la dialectique nature-culture est inévitablement hiérarchisé. Sous couvert de l'alliance ou de l'adoption c'est la soumission des forces de la nature qui est recherchée. L'union du roi avec une nâgi va dans ce sens en même temps qu'elle scelle le pacte avec l'autochtonie, d'où la récurrence d'un tel thème dans les mythes dynastiques. Par contre le scénario inverse, celui du mariage d'un nâga et d'une princesse exprime une régression vers l'état de nature que le mythe peut certes évoquer, à l'image de la légende du *bun bang fai*, mais pour aussitôt l'associer à l'idée de chaos.

Ces récits lao et lü ont une dimension cosmologique en ce qu'ils rappellent la nécessité de maintenir des frontières et une relation hiérarchique bien nettes entre la société des hommes et les forces agissantes de la nature. Ils ont aussi le statut de

fable morale et politique en soulignant tous les dangers que le souverain encourt dès lors qu'il voudrait transgresser ces limites pour accroître sa virilité et retrouver une seconde jeunesse. La sanction d'une telle tentative se déploie en deux temps : c'est d'abord une perte d'autorité et de maîtrise du cours des événements qui se solde par l'abdication ; c'est ensuite la disparition prématurée du héros et d'une partie de son entourage. On touche ici au second thème de l'étude : la malemort.

L'ancêtre de Phetsarath ou le roi lü Chao fa long mok kham illustrent les deux fonctions *post-mortem* qui s'offrent d'ordinaire aux souverains tai : devenir génie tutélaire de lignée ou esprit protecteur de leur cité et de leur royaume. Si en milieu bouddhiste les vicissitudes de l'existence des princes et monarques prêtent à une interprétation populaire qui fait la part des mérites et des démérites, du bon ou du mauvais karma, ils n'en conservent pas moins toutes leurs prérogatives dans l'Au-delà. L'idéologie du *karma-samsara* ne semble pas avoir altéré en profondeur les croyances pré-bouddhiques qui figeaient à jamais les chefs dans leur fonction. Le pouvoir-*saksit* exceptionnel qu'on leur prête reste envisagé sur un mode essentialiste. Les âmes des chefs décédés ne peuplent certes plus des villages célestes, campées dans une félicité éternelle grâce aux tributs et corvées des mânes des roturiers, mais ils continuent à régir leur domaine terrestre sur un mode occulte en tant que *phi. raksa*, esprits protecteurs, les offrandes qu'on leur fait dans le cadre du culte s'étant substituées aux tributs célestes d'antan.

Finalement, les rois ou princes tai, dès lors qu'ils ne meurent pas dans des conditions dites normales, s'inscrivent dans une configuration particulière qui est celle des malemorts devenus de *bons morts* (des morts tendanciellement bienveillants) ; des êtres qui n'ont certes pas pu épuiser leur lot de vie sur terre, mais qui néanmoins ne se distinguent en rien de leurs homologues bien morts au niveau des fonctions occultes qu'ils assument une fois passés de vie à trépas. Dans une perspective plus générale, les nuances apportées par les données tai doivent nous inciter à intégrer le critère du statut social dans l'analyse des phénomènes de malemort et, sous cet angle, à voir dans quelle mesure les systèmes de représentations vernaculaires distinguent les inscriptions catégorielles définies par référence aux causes ou circonstances de la mort, de celles qui découlent de l'attitude prêtée aux mânes du défunt.

Bernard FORMOSO
 Département d'ethnologie
 Université Paris X-Nanterre

BIBLIOGRAPHIE

- ARCHAIMBAULT Charles, «La naissance du monde selon les traditions lao : le mythe de khun Bulom», *Sources orientales I, la naissance du monde*, Paris, Seuil, 1959, pp. 385-414.
- ARCHAIMBAULT Charles, «La fête du t'at à Sieng Khwang (Laos), contribution à l'étude du Ti K'i», *Artibus Asiae*, vol. XXIV, 1961, pp. 187-200.
- ARCHAIMBAULT Charles, «Le liang du hô devata luong à Luong P'rabang», *Bulletin de la Société des Études Indochinoises*, T. XLVI 2-2, 1971, pp. 217-280.
- ARCHAIMBAULT Charles, *La course des pirogues au Laos : un complexe rituel*, Ascona, Artibus Asiae, 1972.
- ARCHAIMBAULT Charles, *Structures religieuses lao (rites et mythes)*, Vientiane, Vithagna éd., 1973.
- ARCHAIMBAULT Charles, *Contribution à l'étude d'un cycle de légendes Lau*, Paris, EFEO, vol. CXIX, 1980.
- BONIFACY Auguste, «Les génies théromiorphes du Xâ de Huông Thu'ông», *BEFEO*, T. X-1, 1910, pp. 393-401.
- BONIFACY Auguste, «Nouvelles recherches sur les génies thériomorphes au Tonkin», *BEFEO*, T. XIV-5, 1914, pp. 19-27.
- CONDOMINAS Georges, *L'espace social à propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion, 1980.
- DAVIS Richard, *Muang Metaphysics: a Study of Northern Thai Myth and Ritual*, Bangkok, Pandora Press, 1984.
- DIXON Richard B., *The Mythology of All Races*, vol. IX, Boston, Marshall Jones Co., 1916.
- EVANS Grant, «Political Cults in East and Southeast Asia», in Ing-Britt TRANKELL, L. SUMMERS, eds., *Facets of Power and its Limitations. Political Culture in Southeast Asia*, Uppsala, Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 1998, 24, pp. 21-43.
- FORMOSO Bernard, «La cosmologie des Tai et l'empreinte du bouddhisme», *Diogenès*, 174, 1996, pp. 53-71.
- FORMOSO Bernard, «La légende du Mèkhong et de la rivière Nan», in *Hommage à Raymond Eches. Au hasard des amitiés*, Toulouse, Octares, 1998a, pp. 41-44.
- FORMOSO Bernard, «Bad Death and Malevolent Spirits among the Tai Peoples», *Anthropos* 93, 1998b, pp. 3-17.
- GRANET Marcel, *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel (1^{re} éd. 1934), 1988.
- GRANET Marcel, *La civilisation chinoise*, Paris, Albin Michel (1^{re} éd. 1929), 1994.
- HALPERN Joël, *Government, Politics, and Social Structure in Laos: a Study of Tradition and Innovation*, New Haven, Yale University, 1964 (coll. «Southeast Asia Studies», Monograph Series n° 4).
- JUMSAI Sumset, *Naga, Cultural Origin in Siam and the West Pacific*, Singapour, Oxford University Press, 1989.
- LAFONT Pierre-Bernard, «Notes sur les familles patronymiques tai noires de So'n-la et de Nghia-lô», *Anthropos* 50, 1955, pp. 797-807.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Mythologiques I : le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964.
- MASPERO Henri, *Le taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard, 1971.
- MUS Paul, *Barabudur*, 2 vols., New York, Arno Press, 1978.
- NINMANHAEMINDA Kraisi, «The Lawa Guardian Spirits of Chiang Mai», *Journal of the Siam Society*, 55(2), 1967, pp. 185-226.
- PORÉE-MASPÉRO Évelyne, *Étude sur les rites agraires cambodgiens*, Paris-La Haye, Mouton, 1962.
- SATHIANKOSET, *Meuang sawan Phii Saang Theewada (royaume céleste, esprits et êtres célestes)*, Bangkok, Bannaakhaan, 1972.
- SEIDENFADEN Erik, «Supplementary Note», *Journal of the Siam Society* 19(3), 1925, pp. 159-209.
- SILVESTRE Capt., «Les Thai Blancs de Phong-Tho», *BEFEO* XVIII-4, 1918, pp. 1-56.
- TAMBAIAH S. J., *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*, Londres, Cambridge University Press, 1970.
- TRANKELL Ing-Britt, «Royal Relics: Ritual and Social Memory in Louang Prabang», in Grant EVANS, ed., *Laos, Culture and Society*, Bangkok, Silkworm Books, 1999, pp. 191-213.
- TURNER Victor, *The Forest of Symbols*, Ithaca, Cornell University Press, 1967.
- WYATT David K., *Thailand, a Short History*, Londres, Yale University Press, 1984.

Résumé

À travers l'examen de mythes élaborés respectivement par les Lao des deux rives du Mékong et par les Tai Lü des Sip Song Phan Na (R.P. de Chine), le présent article passe en revue les multiples propriétés prêtées à la figure mythique de l'ophidien dans le contexte asiatique. Il traite aussi des rapports complexes que cette figure entretient avec celle du souverain dans l'imaginaire des Tai bouddhisés, avec pour conséquence d'une trop forte collusion entre les deux, la malemort et l'engendrement d'entités spirituelles d'une configuration particulière.

Abstract

Through the analysis of Lao and Tai Lü myths collected in Laos, Thailand and the Popular Republic of China, the present paper reviews the various properties ascribed to the mythical ophidian in the asiatic context. It deals also with the complex relationships linking this figure to the king into the system of beliefs of the Buddhist Tai. Bad death and a special category of spirits ensue from the confusion of the two characters.

Resumen

Del examen de los mitos elaborados por los Lao des Mekong y por los Tai Lü de Sip Song Phan Na (China), se pasa revista en este artículo a las numerosas características de la figura mítica del ofidio en el mundo asiático. Se trata también de las complejas relaciones entre esta figura y la del rey en el universo imaginario de los budistas Tai. De la confrontación entre la figura del ofidio y este universo, surge el concepto de la muerte cruel y de ciertas entidades espirituales.