

LAO: [REDACTED]

New Year Ceremony At Basak (South Laos)  
Archaibault Charles // Simone B. Boas

.aos)

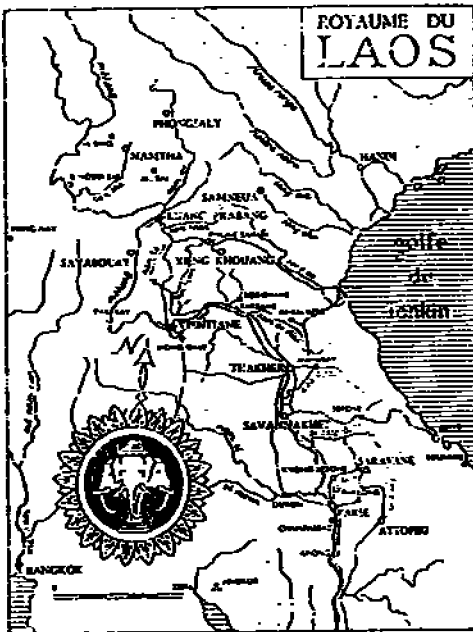
\*LAO.3788.02\*

WINTER 2003

# THE NEW YEAR CEREMONY AT BASAK (SOUTH LAOS)

by Charles Archaibault

With an Afterword by Prince Boun Oum



Abridged Translation by Simone B. Boas

DATA PAPER: NUMBER 78  
SOUTHEAST ASIA PROGRAM  
DEPARTMENT OF ASIAN STUDIES  
CORNELL UNIVERSITY, ITHACA, NEW YORK  
JANUARY, 1971

# THE NEW YEAR CEREMONY AT BASAK (SOUTH LAOS)

by Charles Archambault

With an Afterword by Prince Boun Oum



Abridged Translation by Simone B. Boas

DATA PAPER: NUMBER 78  
SOUTHEAST ASIA PROGRAM  
DEPARTMENT OF ASIAN STUDIES  
CORNELL UNIVERSITY, ITHACA, NEW YORK  
JANUARY, 1971

Reprinted by Dalley Book Service,  
90 Kimball Lane, Christiansburg,  
Virginia 24073.

THE NEW YEAR CEREMONY AT BASĀK (SOUTH LAOS)

## THE CORNELL UNIVERSITY SOUTHEAST ASIA PROGRAM

The Southeast Asia Program was organized at Cornell University in the Department of Far Eastern Studies in 1950. It is a teaching and research program of interdisciplinary studies in the humanities, social sciences, and some natural sciences. It deals with Southeast Asia as a region, and with the individual countries of the area: Brunei, Burma, Cambodia, Indonesia, Laos, Malaysia, the Philippines, Singapore, Thailand, and Vietnam.

The activities of the Program are carried on both at Cornell and in Southeast Asia. They include an undergraduate and graduate curriculum at Cornell which provides instruction by specialists in Southeast Asian cultural history and present-day affairs and offers intensive training in each of the major languages of the area. The Program sponsors group research projects on Thailand, on Indonesia, on the Philippines, and on the area's tribal minorities. At the same time, individual staff and students of the Program have done field research in every Southeast Asian country.

A list of publications relating to Southeast Asia which may be obtained on prepaid order directly from the Program is given at the end of this volume. Information on Program staff, fellowships, requirements for degrees, and current course offerings will be found in an *Announcement of the Department of Asian Studies*, obtainable from the Director, Southeast Asia Program, Franklin Hall, Cornell University, Ithaca, New York 14850.

THE NEW YEAR CEREMONY AT BASĀK (SOUTH LAOS)

by

Charles Archambault

With an Afterword

by

Prince Boun Oum

Abridged Translation

by

Simone B. Boas

© 1970 CORNELL UNIVERSITY SOUTHEAST ASIA PROGRAM  
Reprinted by Dalley Book Service, 90 Kimball Lane,  
Christiansburg, Virginia 24073 with the cooperation  
and permission of The Cornell University Southeast  
Asia Program.

## FOREWORD

This is an important paper. Not just because it tells us about unknown parts of Laos, or because it demonstrates an excellence of anthropological craft, or because the work of M. Charles Archaimbault is too little known in North America. These are sufficient reasons to read this Data Paper, but not enough to make it important.

Its importance arises first from its grappling with a scarcely noticed subject of inquiry: changes in ritual. Ceremonialists, shamen, medicine men have long steered us away from this kind of inquiry by claims of sole authentic knowledge. We could not afford to become embroiled in their rivalries, and so these changes were located either in transmission from one practitioner to the next or in some unwitting simplification or elaboration by the performer. In Southeast Asia, history shows that princes and kings introduce one rite and abandon another. M. Archaimbault, however, adds new and complex considerations. Peculiar anxieties and aspirations, particular understandings and misunderstandings of ritual effectiveness play upon performers and spectators alike to produce new meanings in old forms as well as to change forms. Rites respond to historic tradition, events of the present, and the psychic stresses of the participants. By this refreshingly new approach we are gently led away from stultifying and partisan old frays (the priority of myth and ritual, rational and neurotic significance, the place of rite in social action as function or epiphenomenon).

Equally important M. Archaimbault has restored a long unused bridge from society to the individual in this epic tale of Prince Boun Oum. Shades of Jane Harrison appear with the important difference that the author has not only read the inscriptions, observed the setting, and studied the folklore but heard the accounts of the participants and witnessed the dread moment with his own eyes. Eschewing histrionics, he speaks as a scientist placing the evidence before us to examine, calling our attention in footnotes to deeper levels of meaning. Yet at the same time he is well aware that he unveils a tragedy of Euripidean magnitude. As if it were just a periodic report, the underlying tale comes to us as a carefully described artifact ready for filing in the case of some museum, and this very method of presentation gives the work a feeling of immediacy which few works of art achieve. Here is an epic in nature.

The royal line of Champassac has continued through centuries, but despite broken succession here and there, the



liaisons to the forebears remain intact. The strength of the line, however, is limited by circumstances in the past that made these rulers human rather than super-human beings. As mere men, they are in one sense fortunate to be charged with duties ordinarily reserved for persons of higher station in the hierarchy of being, yet like Sisyphus, they fail. Human concupiscence has weakened them. Charged to keep order in their city, charged as males to rule over females, they conspicuously fail in many generations. Burdened by this Karma, their competence is corroded by self-doubt. When the father of the hero, Prince Boun Oum, assumed command, he became ruler of a precarious capital. Already moved to a new site from its founding spot, the aegis of guardian spirits had been broken. The father further weakened the grip of command by confusing the rites that fortify the ruler with those that renew the city. In effect he could never rise to be more than a provincial governor, though the grandfather of Prince Boun Oum was an invested prince. With the passing of the father, the hero was unable even to gain a governorship. His commentary on the scholarly treatise, given in the Postface, is an epiphany of the tragic hero. He sees himself as the scapegoat that protects the city by taking on himself the accumulated depravity of each year. Yet unable to rid himself of his own demerit, he can never become ruler. In Southeast Asian parlance, he is only the substitute for a prince, the lowly man who walks in the dust at the Royal Plowing Ceremony, or the king-for-a-day who risks his life on a trapeze in the Royal Swinging Ceremony.

This individual has been brought by M. Archaimbault into the frame of anthropology. Prince Boun Oum is not just the impersonator of a son, an ousted ruler, or defeated politician acting out his predetermined role. Nor is he only the projector and introjector of love and hate that forms his universe. More than a type of personality formed by his society, he breathes, agonizes, and meditates.

Let us turn to examine the focus that has produced this admirable study. My American colleagues and I seem to be able to see only villages, markets, kinship systems, and the like. Why is this the case? I shall overlook the many differences in academic definition of subject matter, hence in training, between France and America, in duration of field work, and in approach to our informants. I am seeking to determine the position in which we Americans locate our cameras as we describe the social scene. We look at groups of people in action but rarely see a particular person. Blacksmiths, mothers' brothers, and weavers appear in our prints but rarely a runner overcoming his limp or a chieftain with a shrewish wife. Even our Crashing Thunders and Sons of Old Man Hat tend to become, as the sharpness of the portrait recedes into memory, just Winnebago males or Navaho boys growing up in their outfits.

In neighboring Thailand I reported no trace of sexual obsession. The nearest was one man in Bang Chan who prided himself on his unflagging virility. I knew that this man felt disgraced by the affair of his oldest daughter with some young man, whose secret trysts with her had been discovered. He was sent packing by the father who deemed him financially and occupationally unsuitable to take the hand of his daughter. Then this girl, in the eyes of her parents, became damaged goods; no longer pristine enough to lure a rich man, I inferred. The event received scant attention, and had some one asked about it, I should simply have spoken about a village headman who aspired to become a governmental official. We would discuss the case as a facet of status mobility.

Where my camera stood, it showed the mobility of social groupings in the context of economics, but what I did not pursue may well have been the unreported confirmation of M. Archaimbault's findings. Here too the daughter of a concupiscent man is disgraced when she has an affair with an unsuitable lover. While the founding woman of the Champassac line and certain of her female descendants successfully evaded their fathers, the Bang Chan girl remained a maid in the parental household. By implication, no woman lies beyond the desire of these lustful men, and no lover can be suitable for their daughters. In Southeast Asia we must not expect Oedipal men yearning for their mothers but phallic fathers who covet their daughters.

Note that M. Archaimbault set his camera to show the number of tapers, cigarettes, and balls of glutinous rice in each offering for each deity. Then the color of the costume, the position of the person in the room, the movements of the principals, the time of day, all and much more has been entered in his notebooks. The mediums, monks and ceremonial leaders have been interviewed, their dog-eared notebooks read and translated. The rites performed in one setting are compared with equivalent rites in another. Generalization is tightly constricted.

I would like to suggest that the underlying differences in pertinence that have brought about these differing pictures arise from "culture" as juxtaposed to "collective representations." Both terms refer to the underpinnings of society that lie in tradition, but beyond this common meaning they have developed in two directions. *Culture*, as we use it, is an attribute of a social group, of a people, or some collectivity, always with a singular reference. As such it is as omnipresent as the coal of Newcastle or the rubber of Akron. Its dust and grime is found in churches and shops, while the finer particles penetrate the air conditioning apparatus of corporate executives as well as the kitchens of workers. In case of some disjunction in the fabric of the culture, e.g., the deaths due to silicosis being higher for men and factory workers than for women and



























































































41. The Prince's family ask him whether Čăo K'ăm Sūk and Čăo Ras'ădănăi have arrived yet. The medium answers, in a husky voice which is barely audible, that the ancestors are there and are pleased to see that the rites have not been given up. Various people then ask the medium about future events that concern them.
42. The *ba si* is a special form of *su khwăn*; see Nguyen Van Lanh, "Le Sou Khouan," *Bulletin de l'Institut Indochinois pour l'Étude de l'Homme*, V (1942), pp. 106-114.
43. If T'ên K'ăm needs help from other monarchs in order to expel evil influences, it might be thought that he had lost some of his transcendent powers; but as the mediums and the *čăms* make a clear distinction between T'ên K'ăm and the earthly rulers, it seems likely that these New Year's wishes were composed by someone else. In 1953 they were recited by Ačan Bua from the Wăt Amat district.
44. This prince, son of the King of Sisăket's nurse and a divine elephant, killed a dangerous yakṣa who had seized Nang Sida, daughter of the King of Čămpă. See Archaimbault, "L'histoire de Čămpasăk," p. 521 f.
45. While the good wishes are being delivered, everyone must touch the tray with the right hand; cf. Nguyen Van Lanh, *loc. cit.*
46. Among the lower classes it is usually the father of the family who performs this rite. He puts some flowers in a bowl, sticks a lighted candle on the edge, and ties cotton threads around the wrists of his wife and children. Then they do the same to him.
47. By winning the tug-of-war the women symbolically gain authority over the men, overturn the social order, and help rid the *măng* of the evils of the old year; after that a new social order, similar to the old one but without its defects, has to be established. Cf. the temporary overturn of the social order at the time of the boat races in the eleventh month, when the aborigines must behave as masters for three days, but make their submission to the Prince on the last day of the ceremony.
48. This miniature shrine stands on a little table at the end of the room, in front of Čăo K'ăm Sūk's portrait.
49. Literally "bowl of five"; i.e., a bowl containing five pairs of candles.
50. In Čăo Ras'ădănăi's time, on the occasion of the "offering of good wishes," the shrine personnel used to come from

































































































celui des Thên. Dès 1905 semble-t-il le portrait de K'ăm Sũk fut placé par ses soins dans le Pavillon de la Victoire lors des courses de pirogues.<sup>62</sup> Le plateau de règne du dernier roi orna la véranda de l'autel de Wăt P'u à l'occasion du sacrifice du buffle. Ses regalia parèrent désormais le seuil du sanctuaire des *phi mǎhėsǎk* quand les Thên convient au 4e mois tous les génies de la contrée.<sup>63</sup> Les divinités suprêmes, comme touchées par ce respect filial, permirent enfin au dernier roi de Čămpasǎk de s'incarner parfois lors des grandes cérémonies et de parler à son fils et à ses sujets par le truchement des médiums. Pour l'homme du peuple qui entendait successivement la voix de T'ên K'ăm puis celle de K'ăm Sũk, ce dernier entra dans le panthéon des *Pu Ta*, terme général englobant les génies-ancêtres stricto-sensu (P'ǎya Kǎmmăt'a, S'òì Si Sǎmũt et les grandes divinités). Les descendants de S'òì Si Sǎmũt et de Čăo K'ăm Sũk devaient dès lors apparaître doués de tous les pouvoirs.

Malheureusement pour Ras'ǎdǎnǎi et Čăo Bũn Um son successeur, les circonstances historiques qui avaient amené le démembrement de la chefferie accusaient leur faiblesse, même si celle-ci était masquée, par le rituel, aux yeux du commun. C'est cette faiblesse qu'il nous suffira de dévoiler en nous basant sur la biographie de Ras'ǎdǎnǎi et de son fils pour élucider la seconde partie du problème. Nous comprendrons alors pourquoi ces princes, après la chute de leur maison, se comportant en coupables, faute d'avoir pu écarter la menace que constituait, pour leur valeur même, certains événements<sup>64</sup> mirent les techniques rituelles au service de conduites qui relèvent d'une mauvaise conscience.

En 1866, lors du passage de la mission Doudart de Lagrée, Čăo K'ăm Sũk avait espéré que le gouvernement français le délivrerait du joug siamois et lui accorderait des conditions semblables à celles dont jouissait le roi du Cambodge. Sept ans plus tard la France lançait trois colonnes sur le Laos pour occuper les postes tenus par les Siamois. La résistance siamoise s'effondra aussitôt. Par le traité du 3 Octobre 1893 le Siam renonçait à toutes prétentions sur les territoires de la rive gauche du Měkhong et sur les îles du fleuve. Par une ironie du sort K'ăm Sũk, bien loin de profiter de la protection qu'il avait sollicitée, demeurait--Basǎk étant sur la rive droite--aux mains de ses geôliers. Toutes ses possessions de la rive gauche relevaient par contre de ces Français qu'il avait appelés en libérateurs. Pour le roi de Čămpasǎk, le rêve longtemps caressé de restaurer un jour le patrimoine ancestral était terminé. Surveillé étroitement par les Siamois, il déclina peu à peu et s'éteignit quelques années après en 1900.

De 1893 à 1900, Čăo Ras'ǎdǎnǎi vécut dans la pensée de l'échec qui avait brisé son père, échec qu'il vécut d'autant plus profondément qu'à partir de 1898, il demeura avec son oncle











il fut mobilisé en 1939 sous les ordres du lieutenant Bourassier administrateur adjoint. Enfin sorti des bureaux où il avait été jusqu'alors confiné, le prince allait bientôt pouvoir faire ses preuves contre les Siamois. A partir de décembre 1940 il monte un commando avec le lieutenant Lambert et opère des coups de main sur la rive siamoise. Lors d'une de ces expéditions--il fallait traverser le fleuve à la nage en s'aidant de flotteurs-- plusieurs de ses compagnons français furent blessés ou tués. Cet événement devait marquer profondément le prince. C'est de cette époque qu'il fait débiter en effet les sentiments d'amitié qui le lièrent à jamais à ses compagnons d'armes.

Le 28 janvier 1941, sur l'intervention des nippons, les hostilités cessent. Le 11 mars 1942 la France et le Siam adoptent un compromis qui laisse Basāk, Battambang et les possessions de la rive droite de Luong P'răbang, aux mains des Siamois. Mais en dédommagement, le roi de Luong P'răbang se voit octroyer les provinces du haut Mékong, du Trăn-ninh et de Vientiane! Quant à Čăo Bŭn Um, pour le récompenser de ses faits d'armes, l'administration française songea à l'exiler purement et simplement. En effet M. Rocques, résident à Vientiane, craignant que le prince ne s'opposât à la rétrocession, adressa à M. De Mestre, résident à Takkek, l'ordre d'envoyer Čăo Bŭn Um dans la lointaine province de Sam Nŭa! M. De Mestre qui était un homme profondément honnête, écoeuré par ces manoeuvres, montra le télégramme au prince qui sentit selon ses propres paroles "le monde s'écrouler". Le gouvernement français pour qui il avait lutté le bannissait. Il ressentit cette mesure qui survenait à une période où il avait été le plus attiré par la France comme une trahison. Pour la première fois peut-être, il compara son sort à celui de son grand-père brisé jadis par les Français qu'il avait appelés en libérateurs. Cette humiliation lui permit surtout de réviser sa position à l'égard de son père que les administrateurs traitaient de "pro-siamois" et qui lui apparut soudain comme la victime d'une monstrueuse injustice. Toutefois la distinction qu'il avait établie très tôt, dès 1940, entre les administrateurs--politiciens félons--et les militaires garants de l'honneur lui permit de surmonter de choc sans se bloquer sur le passé. D'autant plus que grâce à M. De Mestre l'ordre brutal du résident était demeuré sans effet. Au moment même où Čăo Bŭn Um allait donner sa démission, le prince héritier de Luong P'răbang descendit à Takkek, M. De Mestre lui demanda d'intervenir en faveur du fils de Ras'ăđănăi. Il est vraisemblable que Čăo Bŭn Um qui faisait, pour la première fois de sa vie, connaissance avec le prince du Nord ressentit cette mesure comme une humiliation. Fort aimablement, Čăo Săvang Văthăna suggéra à Čăo Bŭn Um de travailler à Luong P'răbang dans l'administration: "Cela nous permettra de mieux faire connaissance". Dans le courant de mars, Čăo Bŭn Um monta à Luong P'răbang par le chemin des écoliers via Vinh, Cua Rao, Nŏng Hăt. Il s'attendait à être reçu en "parent" par la cour. Comme personne ne l'attendait,















souillures tout en provoquant la pluie. Sur le chemin du retour d'ailleurs le représentant de la chefferie est copieusement arrosé par les paysans tandis que les garçons et les filles s'aspergent mutuellement. Quoi qu'il en soit, de nos jours, la tradition orale s'estompant, les deux pachydermes sont considérés de plus en plus par beaucoup de P'uon comme les animaux protecteurs de la cité ce qui entraîne une réinterprétation du rite: l'obtention de la pluie tend à devenir la fonction majeure des lustrations.

6. L'après-midi du "jour intermédiaire", le prince, son frère, tous les bonzes de la localité et les habitants se rendent à ces grottes sises à 4 km au nord-est de la ville près du terrain d'aviation. Les bonzes allument sur tous les rochers, à l'entrée des deux excavations--jonchées de petits bouddha en terre cuite décapités--des cierges tout en récitant "l'offrande de cierges". Les femmes restent groupées à l'extérieur car il leur est formellement interdit de pénétrer dans les grottes. Au retour, jeunes gens et jeunes filles s'aspergent mutuellement.
7. Le jour du *sāṅkhan khūn*, l'après-midi, à 14 h, aux quatre orientes de la cité, à Wāt Kang, au T'at Luong, à Ban K'āmp'a, à Hua Kiu, les paysans élèvent de grands *t'at* de sable surmontés d'un piquet--symbole, dit-on, de l'arbre de l'illumination--et de fanions. Jadis les rois de S'ienṅ Khwang devaient adresser, aux villages des orientes, quatre paniers de sable pour contribuer à l'érection de ces monts.

A Ban K'āmp'a les bonzes s'assoient en demi-cercle à proximité des *t'at* de sable. Des boissons sucrées leur sont offertes. Ensuite, ils récitent le *Natta*. Un fil de coton constituant une barrière protectrice est alors fixé aux piquets et l'extrémité de l'écheveau est remise aux bonzes qui, considérés comme des exorcistes, vont, disent les paysans, empêcher les mauvais génies de pénétrer dans la cité dont ces *t'at* constituent les fortins. C'est ce qui explique que devant les bonzes, les fidèles placent un plateau contenant une brasse d'étoffe blanche et rouge, des cierges, une ligature de noix d'arec, des feuilles de *k'un* (cassia fistula) et de *nō* (morinda citrifolia), et un ... couteau. L'acier au Trān-ninh, comme dans presque tous les pays du monde, étant censé écarter les esprits maléfiques. Ce plateau appelé "honoraires (pour insuffler) des forces" rappelle, par le nom et la fonction, le plateau que l'on place à Luong P'rābang devant les médiums, lors des cérémonies du septième mois, pour que les génies accroissent les forces corporelles des inspirés qui leur servent de montures. Un ačan allume un cierge sur le plateau et un autre sur une coupe contenant cinq paires de cierges qu'il lève en priant les bonzes de réciter le *Maṅgalasutta*. La récitation terminée, les bonzes, à tour de rôle, lisent le





















le médium, lui tend les coupes, les carafes, les chiques, les sabres, les vêtements. Servant d'intermédiaire entre les assistants et le médium il fait connaître à ce dernier les vœux de la population, les demandes des fidèles. Nai Dêng a succédé en 1948 à son oncle paternel P'ò Tháo Čan Sin dont il était l'adjoint. Čan Sin avait eu lui-même pour prédécesseur son oncle maternel P'ò Tháo Tít Pălasa. Ce dernier avait succédé à P'ò Tháo Sên Bŭn Lĩn avec lequel il n'avait aucun lien de parenté. Nai Dêng n'ayant trouvé aucun membre de sa famille qui désirât apprendre les techniques rituelles dut choisir, comme assistants, trois jeunes gens du village.

27. Pour fabriquer les cierges, on roule de la cire autour d'un fil de coton que l'on frotte entre les paumes.
28. Il s'agit de la médium de P'ă Inta, le secrétaire de Čăo T'ên K'ăm le chef des Thên de P'ă Pĩn. P'ă Inta étant un Thên de rang inférieur ne peut pénétrer dans l'autel d'or. Il possédait autrefois un reposoir dans l'autel des préparatifs mais en mai 1950 un cierge y mit le feu. Le génie, par la suite, demeura chez sa médium qui lui construisit, dans sa demeure, un reposoir. Cette médium porte le nom de *mê lăm* ou secrétaire-interprète. Sa fonction n'est pas héréditaire. Lors des cérémonies du 4e mois, elle sert également de monture à de nombreux génies de Basăk ou de la principauté qui ne disposent pas d'interprètes particuliers.
29. Ce rite de renvoi, par lequel les grandes divinités protectrices de la principauté incarnées dans les médiums prennent congé de leurs commensaux en leur offrant des provisions de route, clôture tous les *liang* (offrande de mets) et les grandes cérémonies de Čămpasăk. Lors de la cérémonie du 4e mois par exemple, en tête du cortège chargé d'exécuter ce rite marchent le médium et la *mê lăm* suivis de deux *čăms* qui portent chacun un *kăt'ông*. Viennent ensuite sur deux rangs, quatre "gardes" armés de sabres et huit autres "serviteurs" de l'autel tenant en main les lances, les hallebardes et les fusils qui ornaient le pavillon de danse. Les *kăt'ông* posés sur la rive, les deux *čăms* fixent un cierge allumé sur chacun d'eux. Les gardes remettent alors leurs sabres aux *čăms* qui aspergent les armes d'alcool, puis collent, sur la pointe, des cierges allumés. Les médiums les reçoivent par la garde puis exécutent, sur place, les figures habituelles. Le *čăm* principal accroupi, mains jointes, murmure: "La cérémonie des Seigneurs est terminée. Recevez maintenant les dix bénédictions divines et regagnez en paix, je vous y convie, vos autels, vos palais originels". Il asperge d'alcool les deux *kăt'ông* pendant que les médiums au bord du fleuve





A côté du *kāt'ōng* repose la coupe contenant les honoraires de l'ačan: 10 piastres, des chiques, des cigarettes, cinq cauries--constituées chacune par neuf cônes fixés sur une tige de bambou--une pièce d'étoffe blanche et un verre d'eau dans lequel on a fait macérer des gousses d'*acacia concinna*; deux cierges dont la longueur est égale à la coudée et à la circonférence de la tête du patient et un long fil de coton. Le consultant s'assied face à l'orient de l'animal du jour. Si la consultation a lieu un dimanche, assis au SE, il regardera ainsi en direction du NE tandis que l'ačan lui fera face. Doué de pouvoirs spéciaux, l'ačan en effet n'a pas besoin de regarder dans la direction bénéfique. L'ačan entoure obligatoirement un des drapeaux fichés au NE du *kāt'ōng* avec le long fil de coton dont il fait trois fois le tour du *kāt'ōng*. Il passe ensuite le fil entre les mains du patient et pose l'extrémité de l'écheveau dans la coupe d'honoraires. Il fixe ensuite le cierge dont la longueur est égale à la circonférence de la tête du patient sur la coupe et l'allume. Le second cierge dont la longueur est proportionnelle à la coudée du patient est allumé et fixé sur la case centrale du *kāt'ōng*. L'ačan se prosterne trois fois devant sa coupe d'honoraires dédiée au Bouddha, à sa Loi et à sa communauté; il récite ensuite *Saranam, Sōng k'ō*: "Aujourd'hui, je fais le rite pour conjurer le mauvais sort qui menace le dénommé X âgé de ... Je demande que tous les mauvais sorts, les dangers, les malheurs, les maladies provoquées par les troubles sanguins, les troubles des humeurs, les changements physiques (littéralement: la température) disparaissent. Que je les expulse en ce jour!"

L'ačan récite ensuite la longue formule du *sia k'ō*, encombrée de phrases en pali corrompu et dont nous ne donnerons que des extraits. Après avoir invoqué les divinités célestes, terrestres, celles qui demeurent dans le monde des Nāga, les quatre divinités gardiennes des quatre orientes, l'ačan se place sous la protection du Bouddha, de sa Loi et de sa communauté: "Je me prosterne devant les trois joyaux et je présente ces offrandes, à un moment faste, dans l'enceinte [de la pagode]. Le dénommé X, disciple du Bouddha est exposé au mauvais sort. Il est menacé du carcan, des chaînes de fer, de la pendaison. La maladie le menace: fièvre qui provoque la chaleur, fièvre qui cause le froid, plaies, furoncles, maux internes et externes. C'est pourquoi j'ai préparé des offrandes (littéralement: du riz), des cierges en nombre proportionnel à l'âge du patient (il s'agit ici d'une phrase-type que l'on retrouve dans toutes les formules de *sia k'ō*, même si le nombre des offrandes n'a aucun rapport avec les années d'âge du consultant), des drapeaux, de la soupe acide, sucrée, du riz grillé, des fleurs pour offrir aux divinités, au Bouddha





volailles, que son grenier regorge de riz. Que toutes les divinités qui demeurent aux divers points cardinaux viennent recevoir ces offrandes et écartent tous les malheurs." Quand il invoque chacune des neuf divinités: soleil, lune, etc. ... l'ačan fait une pause. A chaque pause, le patient prend dans une corbeille placée près du *kāt'ōnç* et contenant neuf boulettes de riz gluant, l'une des boulettes et s'en frotte le corps avant de la déposer dans la case centrale où les divinités annihilent les influences maléfiques dont le consultant s'est débarrassé par cet acte symbolique. L'ačan récite ensuite la *Yannūn*:

"Grâce au pouvoir du Bouddha, que tous les malheurs, les maladies, les mauvais songes, les accidents annoncés par le cri des oiseaux de mauvais augure, que tous les maux causés par le soleil, la lune, Mars, Mercure, etc. ... disparaissent.

Grâce au pouvoir de la Loi que tous les malheurs ...  
(idem)

Grâce au pouvoir de la Communauté que tous les malheurs ... (idem)

Grâce au pouvoir des bodhisatta que tous les malheurs ... (idem)

Grâce au pouvoir des arhats que tous les malheurs ... (idem)

Grâce au pouvoir de la méditation que tous les malheurs ... (idem)

Grâce au pouvoir des préceptes que tous les malheurs ... (idem)

Grâce au pouvoir des aumônes que tous les malheurs ... (idem)"

(Cf. *Yandunnimittam*, Wells, *Thai Buddhism, its Rites and Activities*, Bangkok, 1939, p. 240.)

L'ačan récite ensuite les prières bouddhiques *Ekanāmakam*, *Dukkhapattā* (cf. Wells, oeuvre citée, p. 230 no. 24), puis le *Catuvika*: "Vous précieux Indra, précieux Devatā, précieux Brahmā, précieux Mahā Brahmā, précieux ermites, vous précieux et éminents ermites, précieux disciples, précieux et éminents disciples, précieux monarques universels, précieux et éminents monarques universels, précieux Bouddha, précieux Bodhisatta, précieux arhats, vous tous qui connaissez les vertus et les fautes et qui possédez









un paquet de sel, une brassée d'étoffe blanche, cinq paires de cierges, cinq fleurs. La seconde contient quatre paires de cierges d'un poids de un *bat*, quatre paires de fleurs blanches. Au Nord, sont disposés un bol à aumônes rempli d'eau parfumée et une coupe renfermant cinq, huit et quatre paires de cierges, des fleurs et une certaine somme de monnaie constituant les honoraires du bonze.

Le bonze fixe sur le bol à aumônes trois cierges dont la longueur est proportionnelle au tour de tête, au tour de taille et à la coudée du patient, puis il allume ces cierges. Le consultant s'assied à l'Ouest, face au religieux qui assis à l'Est va conjurer les malheurs en direction du soleil couchant. Le bonze tient en main un écheveau de coton dont l'extrémité est nouée à un des drapeaux du NE. Ce fil entoure le *kāt'ōng*, passe sur l'épaule droite du consultant et entoure le bol à aumônes et la coupe d'honoraires. Il constitue une enceinte magique. Le consultant demande les préceptes. Le bonze récite les préceptes, puis le *Maṅgala-sutta*, la *gāthā Īḍḍi Navang*, le *Dharanisāra luong*, et la *gāthā s'ia khēn* qui énumère tous les mauvais présages, signes de calamités: vautour ou hibou se perchent sur le toit, serpent, chien ou buffle pénétrant dans la demeure, chevreuil pénétrant dans l'étable, coq de bruyère se dissimulant dans le poulailler, riz devenant rouge à la cuisson, marmite se mettant à gémir, bambou à résonner sans que quiconque le frappe, etc. ...

Normalement, l'énumération de ces mauvais présages ne figure que dans les textes récités lors du *s'ia ubat*: expulsion des calamités, rite qui requiert la confection de huit *kāt'ōng* triangulaires. Vu la dégénérescence des traditions, les emprunts, les influences, ces rites de conjuration présentent un véritable syncrétisme.

Le bonze pose ensuite l'écheveau dans la coupe d'honoraires, prend les cierges fixés sur le rebord du bol à aumônes et fait couler la cire dans l'eau en récitant la *gāthā* "l'eau sort du bassin" qui énumère toutes les eaux rafraîchissantes qui dissiperont les maux: l'eau qui sort du muffle de la lionne jaune, de la bouche de la bufflesse puissante, de la *nagi*, etc. ... Prenant un rameau d'*acacia concinna* et de *cassia fistula*, le bonze asperge avec cette eau bénite le consultant en récitant la *gāthā* "disparition des malheurs". Il tend ensuite le bol à aumônes au patient qui va dans une pièce attenante procéder avec l'eau restante à des ablutions, le visage tourné vers l'ouest. Le consultant reprend sa place près du *kāt'ōng*. Le religieux récite le sermon *Unāhisavajjayasutta* [cf. Wells, *Thai Buddhism*, p. 268 no. 182] qui retrace les malheurs du "fils





bols de riz sucré et de trois bananes; un plateau orné d'une fleur de bananier qui symbolise une tête de porc; deux plateaux contenant respectivement six et huit bols de riz sucré et des fruits; deux plateaux de sept bols de composition identique; quatre plateaux surmontés de deux bols de dessert et un plateau contenant quatre récipients en feuille de bananier ou *čòk* garnis de bananes, de riz sucré et de *s'uei*.

36. Trois des plateaux contenant deux bols ainsi que la noix de coco.
37. Pour circuler en ce monde et inspecter l'ex-royaume, les Thên disposent d'éléphants ou de chevaux divins qu'ils attachent, au retour, au *lăk* (ou *săo*) *k'wan s'àng*, mât des cornacs, encore appelé *lăk s'àng lăk ma*, poteau des éléphants, poteau des chevaux. Il s'agit de deux piliers reliés par une poutre centrale (ou *săo s'é*, mât incliné) et qui s'appuient contre la véranda de "l'autel d'or."
38. *Morinda citrifolia*. Les feuilles de cet arbuste de même que celles du *cassia fistula* (*k'ün*) sont censées, par suite d'un jeu de mots--*nõ* signifiant aussi "louer" et *k'ün*, "multiplier"--procurer l'abondance, la fortune, les honneurs.
39. Ces *taléo* de forma hexagonale sont fixés sous la planche même et les côtés des reposeirs.
40. Pour incarner les génies, le médium torse nu (la chemise et les pendentifs bouddhiques constituant un obstacle à l'incarnation) s'assied devant la coupe d'honoraires, face au reposeir des Thên. Il se prosterne trois fois, prend trois pincées de riz dans un bol dit "de riz à utiliser" placé près de la coupe d'honoraires et les jette sur la coupe amorçant ainsi la descente des divinités. Il se prosterne à nouveau puis demeure immobile, le regard fixe, les mains jointes. Quelques minutes plus tard, il laisse tomber ses mains sur les genoux signifiant ainsi que l'incarnation s'est opérée. Il indique alors du doigt parmi les *sămpöt*, turbans, écharpes empilés près de lui, sur un plateau, le vêtement propre au génie qu'il incarne. Le *čam* l'aide à s'habiller. Quand le génie le quitte, le médium jette trois pincées de riz sur sa coupe.

Durant les périodes d'incarnation, le médium éprouve, dit-il, une impression de légèreté extraordinaire. Les êtres qui l'entourent deviennent de plus en plus petits; brusquement il se sent coupé du monde extérieur, "il ne voit plus rien, n'entend plus rien" comme s'il était plongé dans un profond sommeil. Quand les génies l'abandonnent,

il revient lentement à lui, les êtres reprennent peu à peu leur apparence normale mais il ne se rappelle plus rien de ce qui s'est passé durant l'incarnation.

41. La famille princière demande si Čăo K'ăm Sūk et Čăo Ras'ădă-năi sont déjà arrivés. Le médium d'une voix rauque, à peine audible répond que les ancêtres (*pu-tā*) sont présents et qu'ils se réjouissent de voir que les rites n'ont pas été abandonnés. Chacun interroge ensuite le médium sur les événements futurs susceptibles de modifier sa situation.
42. Le *ba si* est une forme spéciale du *su khwăn* ou appel et réception de l'âme. Il est réservé pour l'accueil des grands mandarins en tournée, en instance de départ. Il est accompli en hommage au roi et aux grands dignitaires le jour du Nouvel An. (Cf. "Le Sou khouan" par Nguyen Van Lanh, *Bulletin de l'Institut Indochinois pour l'Etude de l'Homme*, tome 5, 1942, pp. 106-114.)
43. T'ên K'ăm incarné dans le médium et revêtant l'apparence d'un simple monarque semble avoir perdu quelque peu de ses pouvoirs transcendants, aussi pour chasser les malheurs a-t-il besoin de l'aide des bons monarques. Si la confusion établie par la croyance populaire entre les Thên et les monarques défunts permet le plus souvent de masquer la faiblesse des souverains, elle risque cependant d'amoin-drir la puissance des Thên, ce qui est le cas ici. Comme les médiums et les *čăms* établissent fort bien la distinction entre Thên et monarques, il est vraisemblable que ces voeux de Nouvel An ont été élaborés par un *ačan* étranger au personnel sacré. En 1953, les voeux furent prononcés par l'*ačan* Bua du quartier de Wăt Amat.
44. Ce prince, fils de la nourrice du roi de Sisăket et d'un éléphant divin, tua un redoutable yakša qui s'était emparé de Nang Sida la fille du roi de Čămpa. Cf. "L'histoire de Čămpasăk," in article cité, p. 521 sq.
45. Durant la récitation des voeux, le médium, les *čăms*, la famille princière et les notables doivent toucher le plateau de la main droite ou le pincer du bout des doigts, la dextre étant la main de l'action. La paume doit être dirigée vers le haut dans le geste de recevoir. La formule récitée, le docteur en voeux place, dans la main droite du médium, un des oeufs qui surmontent la coupe, une banane, une boule de riz. Ces offrandes rappellent--l'oeuf, symbole de vie, mis à part--celles que l'on présente au Boudha. La main ainsi chargée comme un autel "doit inciter les divinités à rendre efficaces les voeux formulés". Saisissant un des fils de l'écheveau, le docteur balaie le poignet



l'animal qu'il oint ensuite d'alcool. Dans le quartier de Wăt T'at, les bijoutiers procèdent à un *ba si* particulier en l'honneur de Viśvakarman. Chaque maître-artisan place, sur le billot de son enclume, une coupe contenant de grands cornets en feuille de bananier ornés de fleurs. Sur le reposoir du génie, à gauche du soufflet, il pose une coupe de fleurs et un étendard en papier sur lequel sont dessinés les animaux du cycle. Il fixe deux *s'uei* sur chaque montant du soufflet, allume un cierge sur l'autel et sur la planche reliant les soufflets. Son assistant apporte alors un plateau contenant un poulet bouilli, deux assiettes de patates, deux assiettes de gâteaux de riz grillé, un écheveau de coton, une bouteille d'alcool. Le plateau est posé entre l'enclume et la pierre à aiguiser. Sur cette dernière, le maître-artisan place la tête du poulet et des fragments de patates et de gâteaux. Il lève ensuite la grande coupe posée sur le billot et demande à viśvakarman d'écarter de lui maladies et blessures et de lui apporter bonheur et prospérité. Il attache des fils de coton autour du marteau, de l'enclume, des pinces et du soufflet en prononçant le même vœu. Il verse un peu d'alcool sur le foyer et pose la coupe sur le reposoir. Tous les quinze jours de la lune croissante et décroissante, il devra, désormais, changer les fleurs de cette coupe en récitant *Namo* et en demandant au génie de lui assurer longue vie et prospérité.

A S'iang Khwang, après le *ba si* au prince Čăo Săi K'ăm, le soir, à 20 h., un ačan pénètre dans la cuisine de la demeure princière. Devant lui, on place un "plateau des âmes" contenant un poulet bouilli, un panier de riz gluant, des *s'uei* et des fleurs. L'ačan pose le plateau devant la marmite et le *wat* (sorte de cône en bois qui sert à cuire le riz gluant). Sur ces instruments culinaires, il laisse pendre des fils de coton. Il allume un cierge sur le plateau et murmure à l'intention des âmes de la marmite et du *wat*: "Salut! Salut! L'année monte sur un animal faste, (change) de signe zodiacal, monte sur un animal nouveau. L'année s'écoule mais nous ne demeurons pas inactifs. Nous avons apporté des offrandes pour célébrer le *ba si* de la grand mère marmite, de la "jarre de riz" (le *wat*) qui président et protègent toutes les activités domestiques. Que grâce à la puissance de la grand-mère marmite, du trépied (du foyer qui repose) près de la colonne (de la maison) nommée poteau des âmes, nous vivions en paix!"

L'ačan place ensuite de minuscules morceaux de viande et des boulettes de riz sur le rebord de la marmite pour les âmes timides qui demeurent blotties au fond puis il lie des fils de coton autour de la marmite et du *wat* pour

que les âmes ne désertent point ces objets ménagers. En attachant les fils il prononce: "Salut! J'ai du fil de coton blanc, pur comme de l'or, comme le cristal de roche. Je lie les âmes à droite pour qu'elles demeurent. Que les âmes demeurent groupées dans la maison, demeurent tel le hibou ou le chat qui surveillent la maison".

47. La victoire du clan féminin lors du jeu rituel de la lutte à la corde contribuait également jadis, en tant que la femme est liée à la sexualité brute, à retrouver, sous le cadre de la nature naturée, l'élan de la nature naturante. De même au XI<sup>e</sup> mois, lors de la course de pirogues, le renversement temporaire de la société en faveur des aborigènes représentants de la sexualité à l'état pur a pour fonction, en perturbant l'ordre sclérosé, de capter les forces vives non contrôlées qui jaillissent par un retour au chaos. Mais ces forces doivent être enserrées ensuite dans un nouvel ordre imposé par le clan mâle ou la chefferie. Ainsi au XI<sup>e</sup> mois, le dernier jour de la cérémonie, par l'offrande d'une jarre d'alcool au prince, les aborigènes qui pendant trois jours se sont conduits en maîtres se reconnaissent finalement les esclaves de l'ordre nouveau établi au profit de la Seigneurie.
48. Cette boîte à reliques est placée sur une petite table au fond de la chambre, à gauche, juste devant le portrait de Čao K'âm Sük.
49. "Coupe cinq", c'est-à-dire coupe contenant cinq paires de cierges.
50. Sous Čao Ras'ädänäi, le personnel sacré, à l'occasion du rite d'"offrande de vœux", venait, de P'ă Pîn, dans la pirogue consacrée aux génies protecteurs que l'on ne sort de nos jours que lors de la course de pirogues. En passant devant Wăt Sidačan--pagode aujourd'hui détruite--il puisait de l'eau avant d'en puiser à nouveau en face du pavillon de la victoire. C'est avec ces "eaux mêlées" que le médium aspergeait le bouddha de gemme.
51. En cas de sécheresse persistante, les habitants de Čămpasăk aspergent également le bouddha de gemme et le prince, avant de procéder au sacrifice d'un buffle payé par celui d'entre eux qui s'est rendu coupable de quelque violation d'interdits (par exemple un veuf qui aura fait procéder à l'incinération de sa femme morte enceinte). En conséquence, le chef de la province doit offrir aux génies une coupe de pardon et le fautif un bovidé, quatre brasses d'étoffe blanche, plus une menue somme d'argent. Čao Silomé pour descendre le palladium procède au même rite que lors du Nouvel An. Après L'ārādhana il ajoute toutefois l'invocation









Mulang. Dans la salle du trône, on disposait les offrandes comprenant des cierges dont la longueur était égale à la coudée droite et gauche du souverain, des récipients ou *čòk* contenant des noix d'arec en nombre proportionnel à l'âge du souverain, un panier de riz blanc et un panier de sable dont le poids était égale à celui du monarque. En dehors de ce cercle d'offrandes étaient placés des cages contenant des oiseaux, des marmites renfermant des poissons, des tortues, des mollusques. Chacune de ces espèces animales était en nombre proportionnel à l'âge du souverain. Le troisième jour, cinquante bonzes récitaient le *süp sata Mulang*, puis le roi soulevait une des cages en formulant le voeu que si un jour, il se trouvait dans une phase critique, il reçut de l'aide, en vertu de celle qu'il apportait, en ce jour, aux animaux captifs. Il faisait relâcher alors les oiseaux, les poissons, etc. ... Le quatrième jour, après qu'un repas eut été offert aux bonzes dans le palais, (la quantité de riz offert devait être proportionnelle au poids du souverain) on érigeait à Wăt Măi, avec le panier de sable, un *t'at* pour assurer la prospérité du monarque et du royaume.

53. L'après-midi du *săngkhan păi*, à 13 h, le frère aîné de Čăo Săi K'ăm, ancien supérieur des bonzes de la pagode Si P'ôm, place sur une table, dans le jardin de la demeure princière, les bouddha familiaux ainsi que les talismans: dents de cerf, cornes de rhinocéros, chemise ornée de *găthă*, sachet contenant les os de Čăo S'ăiřawǒng [Jayavamsa], son père. Il remet à chacun des membres de sa famille deux *s'uei* et deux cierges. Il se prosterne et récite lentement, pour que ses parents puissent répéter, l'invocation suivante: "Salut! Salut! la petite gourde asperge le sommet du reliquaire *Cūlāmaņi*. L'eau coule au Nord, elle coule au Sud arrosant la princesse *Dharaņi*. Que vous m'amenez jusqu'au trône de la félicité! Que je ne connaisse point la pauvreté! Que je ne tombe point dans l'enfer *Avicī*! Que j'aie renaitre auprès du précieux Bouddha, auprès du futur bouddha *Maitreya*! Que mes voeux soient réalisés!" Tous les membres de la famille aspergent ensuite statues, talismans, ossements avec de l'eau parfumée. Après la récitation du *Gārava*, les objets sacrés sont enfermés à nouveau dans une armoire qui sert de reliquaire.
54. L'après-midi du *săngkhan khün*, le frère aîné de Čăo Săi K'ăm invite huit bonzes de Si P'ôm à célébrer cette cérémonie dans la chambre des Bouddha. Devant les religieux assis au Nord reposent un bol à aumônes rempli d'eau et un grand *kăt'ǒng* rectangulaire divisé en neuf compartiments contenant chacun des cierges, un *čòk* de soupe acide, un *čòk* de soupe sucrée, de la viande, du poisson, des gâteaux de riz, du riz colorié en noir, en rouge et en jaune. Le











69. Cf. *Dharmānusara sādēt Čăo Bŭn Um*, livre distribué à la crémation de Čăo Rŭan Nŭng Sŭt Sămôn, Bangkok, Imprimerie Sêng Silpa, année bouddhique 2504.
70. Cf. note 10.

Revenant sur sa prime enfance, en septembre 1965, Čăo Bŭn Um nous déclara qu'après son mariage avec Nang Čăn, son père fit venir Čăo Rŭan Nŭng Sŭt Sămôn à Basăk pour l'imposer et montrer à tous qu'il la considérait comme son épouse favorite. Par la suite, Ras'ăphak'Inăi fit revenir sa fille et son petit-fils à Dôn Tălat, village d'où la princesse était originaire. "Quand mon père rendait visite à ma mère, comme il craignait mon grand-père, il devait passer par l'escalier de derrière réservé aux femmes et aux domestiques".

On notera ici la tendance très nette à dévaloriser le père. Si le père doit réparer en quelque sorte la faute en rehaussant le prestige de la mère, il n'empêche que pour un prince élevé dans la tradition du Sud, la femme séduite, quelles que puissent être les circonstances atténuantes, est néanmoins coupable, ce que révèle explicitement l'attitude observée récemment par Čăo Bŭn Um à l'égard d'une de ses parentes qui, pensait-on, avait "fauté" avec un homme marié qui ne pouvait l'épouser: "Quand ma famille me demanda d'intervenir, j'allai trouver ma parente qui, toute honteuse, pleurait, et lui dis: "Une fille doit toujours garder ses distances et ne jamais donner à l'homme l'occasion de perdre la tête, car si la tête peut dire oui ou non, le sexe, lui, dit toujours oui". Depuis ce jour-là, j'ai cessé d'adresser la parole à cette parente. Cette attitude est nécessaire car il faut que les filles observent la décence. Pensez que les gens de Luong P'răbang nous surveillent et se gaussent de cette histoire."

En juin 1966, à l'occasion d'une mission à Paksé, le prince nous ayant demandé d'examiner certaines pièces d'archives, nous découvrimes le brouillon d'une lettre, rédigé en français, qu'il venait d'adresser à ses enfants, pensionnaires à l'Ecole des Roches. Or, quelle ne fut pas notre stupeur de retrouver, attribuée à sa mère, la phrase dénuée de toute tendresse que trois ans plus tôt Čăo Bŭn Um avait placée dans la bouche de son père. La note précédente nous permet de comprendre cette substitution qu'a dû faciliter un certain degré de culpabilité attaché à la mère. Cette substitution pourrait en outre indiquer la liquidation d'un des conflits et marquer la réconciliation du fils vieillissant et du père aux dépens de la mère. Comme la responsabilité du père est mise en cause quelques phrases plus loin, il s'agit donc plutôt d'une répartition















du muscle: une fois dans le Sud, ils dirent à leurs femmes: "Camouflez-vous, tenez-vous tranquilles à la maison pour ne pas attirer des malheurs à la tribu." D'un autre côté les aborigènes, qui sont si sévères à l'égard de leurs épouses (dans la région de Savannakhet, les Kha m'ont montré les anneaux avec lesquels leurs ancêtres attachaient les pieds de leurs femmes qui avaient fauté) durent exercer une influence sur les Lao du Sud. Après, au temps du grand roi S'oi Sisamout, le bouddhisme par l'intermédiaire du bonze Ponsamek dut également exercer une influence modératrice. Ainsi, les femmes ont dû se calmer.

C'est une simple façon d'imaginer les choses évidemment, mais ce qui est certain c'est que chez nous, la femme est toujours suspecte. Prenez l'exemple de S'oi Sisamout, il avait pour épouse la fille du roi du Cambodge. Un jour elle demande à aller voir son père. Elle part avec ses suivantes, revient deux ou trois mois plus tard et avoue à son époux qu'elle est enceinte. Aussitôt S'oi Sisamout devint tout méfiant et, quand elle accoucha, il se mit à crier: "Si cet enfant est bien de moi, qu'il naisse avec quelque infirmité!" Heureusement, l'enfant naquit bête et sourd; l'honneur de S'oi était sauf. Voilà comment étaient les gens du Sud. Ils n'ont guère changé. Je me souviens encore, quand j'étais enfant, d'avoir vu des filles qui portaient des marques rouges sur leurs vêtements et un ruban rouge dans les cheveux: c'étaient les "filles-mères de la Nang P'ao", celles qui, imitant la conduite de notre première reine, avaient été séduites et abandonnées. On n'avait aucune considération pour ces femmes-là, on les considérait comme des "filles dont le coeur est tombé dans le trou".

Mon père me disait souvent quand j'étais adolescent: "Gardez-vous des femmes, c'est ce qu'y a de plus dangereux au monde, c'est pire que les microbes." Il disait également: "Il n'y a pas à choisir entre sa femme et un ami, car un ami ne vous reçoit en étranger que si vous restez trois mois sans aller le voir--ce qui prouve qu'il ne se faisait pas trop d'illusions sur l'amitié non plus--alors que votre femme, si vous restez trois jours sans vous occuper d'elle, elle vous considère comme un étranger." Voilà pour le problème sexuel.

Il y a un autre point dont j'aimerais parler, car en lisant cet article, je me suis rendu compte que j'avais omis de signaler à l'auteur quelques détails: c'est l'idée de destin. Certes, nous tous, Lao, en tant que bouddhistes, nous croyons à la rétribution des actes. Mais il y a quand même une limite. Or, vous voyez des familles où tout va de travers pendant des générations et des générations et vous ne pouvez même pas imaginer quand tous ces malheurs prendront fin. Alors on est obligé de supposer qu'il y a comme un *karma* qui englobe toute la lignée. C'est ce qui explique que dans notre famille, nous soyons tous fatalistes. Mon grand-père l'était. Quand on lui demandait

