



HAL
open science

Nourrir la vie : éthique de la relation de soin chez les T'ai Dam du Nord-Laos

Natacha Collomb

► **To cite this version:**

Natacha Collomb. Nourrir la vie : éthique de la relation de soin chez les T'ai Dam du Nord-Laos. Moussons : recherches en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est, 2010, 15, pp.55-74. 10.4000/moussons.249 . hal-03100236

HAL Id: hal-03100236

<https://hal.science/hal-03100236v1>

Submitted on 11 Jan 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0
International License

Nourrir la vie : éthique de la relation de soin chez les T'ai Dam du Nord-Laos

Une étude de la notion polysémique de liang

Nurturing Life : Care Relationship and its Ethic among the T'ai Dam of Northern Laos. A Study of the Polysemic Notion of Liang

Natacha Collomb

**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/moussons/249>

DOI : 10.4000/moussons.249

ISSN : 2262-8363

Éditeur

Presses Universitaires de Provence

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2010

Pagination : 55-74

ISBN : 978-2-85399-759-1

ISSN : 1620-3224

Ce document vous est offert par Aix-Marseille Université (AMU)

**Référence électronique**

Natacha Collomb, « Nourrir la vie : éthique de la relation de soin chez les T'ai Dam du Nord-Laos », *Moussons* [En ligne], 15 | 2010, mis en ligne le 01 octobre 2012, consulté le 11 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/moussons/249> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/moussons.249>



Les contenus de la revue *Moussons* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Nourrir la vie: éthique de la relation de soin chez les T'ai Dam du Nord-Laos

Une étude de la notion polysémique de *liang*

Natacha COLLOMB*

Le terme *liang*¹, commun aux langues tai², est polysémique. Sous cette forme unique, il est utilisé comme verbe ou comme adjectif pour désigner des actions et des conditions différentes: nourrir/nourri, élever/élevé, domestiquer/domestique, adopter/adoptif, prendre soin, rendre un culte. La plupart du temps, les agents du *liang* sont humains, mais ses destinataires peuvent être humains, animaux ou esprits. En conséquence, *liang* ne peut être traduit que par rapport à un contexte spécifique d'énonciation. C'est une notion qui renvoie cependant toujours à une même intention: instituer et maintenir une relation fondée sur une certaine forme de réciprocité à travers le don, réel ou symbolique, de nourriture³.

Mot d'usage courant, quasi banal, parmi les Lao, population majoritaire et dominante du Laos⁴, aussi bien que chez les voisins Thai⁵, c'est quotidiennement qu'il est prononcé chez les riziculteurs t'ai dam du village de Ban Nakham (province d'Oudomxay, Nord-Laos). Les T'ai Dam constituent au Laos une population minoritaire au sein du grand groupe ethnolinguistique tai. Non bouddhistes pour la majorité d'entre eux, ils se distinguent en ce point de la plupart des autres groupes tai. Leurs croyances et leurs pratiques rituelles s'articulent autour d'une vaste catégorie d'entités, les *phii*, qu'on retrouve également dans les autres langues tai. Chez les T'ai Dam, cette catégorie comprend des divinités célestes démiurges masculines et féminines, des esprits tutélaires

* Natacha Collomb, post-doctorante à l'IRSEA (CNRS-UMR 6571), a soutenu en mai 2008 à Nanterre-Paris X une thèse d'anthropologie intitulée « Jouer à apprendre. Spécificités des apprentissages de la petite enfance et de leur rôle dans la fabrication et la maturation des personnes chez les T'ai Dam (Ban Nakham, Nord-Laos) ». Elle travaille depuis 1996 sur ce même terrain t'ai dam autour de questions relatives à l'enfance, à l'apprentissage et aux savoirs relationnels, corporels et techniques. Depuis la fin de sa thèse, elle s'intéresse plus particulièrement à la manière dont les changements sociaux, économiques, politiques, démographiques que connaît le village de Nakham depuis sa fondation il y a un siècle et demi affectent les expériences et les savoirs de la parenté.

(ancêtres, esprit protecteur du village), des esprits auxiliaires de spécialistes religieux, une pléthore d'esprits malfaisants, et les principes vitaux multiples et volatiles, les *phii khwan*, qui animent des parties du corps, mais aussi un certain nombre de capacités (comme celle de cultiver les rizières).

Autre particularité, contrairement aux Lao et à beaucoup de populations tai, dont le système de parenté est indifférencié avec une inflexion matrilineaire⁶, les T'ai Dam sont patrilinéaires et vouent un culte aux ancêtres de la patrilignée. On retrouve cependant chez eux cette importance de la lignée maternelle.

La multiplicité apparente des signifiés (actes, sujets et objets) de *liang* et la fréquence de son énonciation appellent à explorer, au-delà du signe et de ses significations, les pratiques auxquelles cette notion renvoie ainsi que les rapports qu'elles entretiennent les unes avec les autres.

Dans un premier temps, j'examinerai les pratiques associées au *liang* en fonction de leurs destinataires : animaux, esprits ou humains. Nous verrons qu'il s'agit toujours de préserver la vie dans sa continuité et dans ses transformations.

Dans un deuxième temps, à travers le récit de trois parcours de couples ayant eu des difficultés à élever des enfants, je me pencherai plus longuement sur *liang* comme capacité, innée ou acquise, à concevoir des enfants et à les mener jusqu'à l'âge adulte, mais aussi à transmettre cette éthique du soin à autrui cruciale à la survie en tant que parent âgé, puis en tant qu'ancêtre.

POUR PARLER DE L'ÉLEVAGE DES ANIMAUX

Stanley J. Tambiah (1969) et Ing-Britt Trankell (1995) ont tous deux travaillé sur la classification des animaux chez des populations tai⁷. Les animaux de la basse-cour, le bétail, les chiens et les chats relèvent des *sad baan* (« animaux de la maison ou du village »), catégorie qu'ils traduisent, très littéralement⁸, par « animaux domestiques (*domesticated animals*) ». Or « domestiquer, domestique » figure également dans divers dictionnaires bilingues français/anglais-tai parmi les traductions possibles de *liang* (Reinhorn 2001 ; www.thai-language.com ; Hass [1964] citée par Trankell [1995]⁹).

À Ban Nakham, les usages du mot *liang* suggèrent également l'idée d'élevage plutôt que celle, plus restreinte, de nourrissage. En effet, nourrir les animaux se dit autrement : c'est le verbe *kurua* qui est utilisé. Il est assez intéressant de remarquer que *kurua*, utilisé dans ce contexte et ailleurs (cf. Baccam *et al.* 1989 : 227) dans le sens exclusif de « nourrir les animaux », est défini par Marc Reinhorn (2001) d'une manière assez semblable à *liang*.

C'est au sujet des buffles que le terme *liang* est le plus fréquemment utilisé, et c'est dans cet usage que ses subtilités apparaissent le plus nettement. Il ne se passe en effet pas un jour sans que soient évoquées les péripéties de l'élevage des buffles (*liang kwaai*). Ces animaux représentent un véritable capital pour les familles qui en possèdent, pour la plupart, au moins un. Ce capital est potentiellement numéraire car la vente d'un buffle est susceptible de rapporter une grosse somme d'argent. Les buffles, attelés à la charrue, sont aussi indispensables à la mise en culture des rizières. Enfin, ils constituent le mets de choix lors de grandes cérémonies comme les mariages et sont les animaux sacrificiels par excellence pour les cérémonies funéraires¹⁰.

Parmi tous les animaux élevés au village, seuls les buffles sont conçus comme dotés, à l'instar des êtres humains, de principes vitaux (*khwan*). Les villageois disent considérer ces animaux comme de « vraies personnes (*kɔn tɛ̄ tɛ̄*) », membres de la famille à part entière. « Les buffles sont comme nos enfants », affirment-ils. Il convient donc d'en prendre soin, de les élever, ce qu'exprime l'usage du verbe *liang*.

En vertu de son statut de membre de la maisonnée, un buffle ne peut être sacrifié sans la permission des ancêtres (*phii huwan*, « esprits de la maison ») que le chef de maisonnée sollicite donc à cet effet. De même, la vente d'un buffle doit être justifiée de la manière suivante : « Ce buffle nous cause trop de soucis, il est mauvais et s'échappe sans arrêt en forêt, c'est pourquoi nous sommes contraints de le vendre [...]. » Vendre un buffle « n'importe comment (*pulu puli*) » entraînerait le mécontentement des ancêtres qui « puniraient les vivants en les rendant malades, en provoquant une attaque de tigre sur le buffle ou en le faisant tomber dans un trou [...]. » Si un homme, ayant en quelque sorte scellé sa promesse de vente en avertissant ses ancêtres, voulait se rétracter, il encourrait également les foudres de ces derniers.

S'occuper des buffles, c'est bien sûr les nourrir, c'est-à-dire les mener pâturer dans des zones parfois éloignées du village. Ce sont de jeunes garçons, âgés de huit à douze ans qui, à califourchon sur leur dos, conduisent les buffles dans les zones de stabulation libre et vont les y rechercher¹¹. Bien que, dans certains cas, des petites filles ou des femmes puissent se substituer à leurs homologues masculins, s'occuper des buffles demeure une activité masculine. Le fait qu'un couple sans garçon confie la garde des buffles à une de ses filles ou qu'une femme remplace son époux, occupé ailleurs, dans la quête d'un buffle égaré est signalé comme sortant de l'ordinaire. Il y aurait sans doute un parallèle à faire entre l'élevage des buffles, animaux quasi humains, domaine des hommes, et l'élevage des nourrissons, personnes en voie de socialisation, domaine des femmes.



Fig. 1 : Jeunes garçons ramenant les buffles après le pâturage (image extraite de vidéo, N. Collomb 2000).

Élever un buffle renvoie ainsi à une relation dans laquelle nourrissage et soins, indissociables l'un de l'autre, sont octroyés par les humains en échange du labour de l'animal, du capital (numéraire et/ou symbolique) qu'il représente, et même, dans le cas de son sacrifice effectué lors des funérailles, de la possibilité pour les principes vitaux du mort d'atteindre les villages célestes.

L'usage de *liang* est relativement moins courant pour les autres animaux domestiques. On l'utilise pour décrire des soins apportés aux cochons, aux vers à soie dont la nourriture va se chercher en forêt, ou encore aux poissons: des pratiques d'élevage complexes et exigeantes, expliquent les villageois.



Fig. 2 : Élevage des vers à soie (photographie Natacha Collomb, 2000).

Pour les chiens, les poules ou les canards, *liang* se rencontre essentiellement dans les contextes où il est question de l'initiation d'un élevage ou des difficultés qu'il suscite (épizooties, notamment).

Parmi les animaux non domestiques¹², certains peuvent être élevés (*liang*) au village. Il s'agit principalement d'oiseaux appréciés pour leur chant qui sont pris au piège dans des cages déposées dans les rizières. Ce sont de jeunes garçons qui déposent les pièges et viennent les lever, puis élèvent leurs oiseaux dans des cages accrochées aux piliers de la terrasse des maisons. Dans ce cas, *liang* se réfère à la fois aux actes de nourrir, de prendre soin, et au fait de domestiquer, dans le sens de faire d'un animal non villageois un résident du village.

La domestication des oiseaux constitue un cas de rapprochement entre animaux et êtres humains impliquant une relation particulière à dimension affective. Ici, comme pour les buffles, l'aspect masculin, mais aussi enfantin, de cette sphère relationnelle êtres humains/animaux est remarquable. Certes, conduire paître les buffles comporte une dimension ludique: les enfants partent fréquemment à plusieurs et l'exploration de la forêt environnante compte parmi leurs activités de prédilection. Mais cette activité est aussi une obligation qu'ils ne sont plus autorisés à refuser à partir de onze, douze ans.

L'élevage d'un oiseau, en revanche, appartient à un domaine plus essentiellement enfantin et ludique pour lequel une part de l'émulation et même de la transmission des savoir-faire circule entre pairs, alors que les hommes adultes de la maisonnée permettent et encouragent cette activité en fabriquant les cages.

Cette activité est le lieu d'une socialisation masculine à la fois technique (piégeage, fabrication d'une cage) et grégaire (déplacements et jeux en petites bandes de garçons) qui contribue sans doute à poser les bases d'une solidarité et d'une coopération entre hommes d'une même génération¹³.

Liang ne s'applique donc pas sans discrimination à l'élevage des animaux. Son usage est réservé aux animaux avec lesquels on entretient un lien singulier, de l'ordre de la parenté comme pour le buffle, ou de l'affect, comme pour les oiseaux domestiqués. Dans tous les cas, il renvoie à un investissement – technique, rituel, affectif – qui dépasse le simple nourrissage. Cet engagement multiforme favorise des apprentissages dont les dimensions éthiques et sociales ne sont pas négligeables.

POUR PARLER DES CULTES AUX ESPRITS

Permanence du *liang* dans la multiplicité des cultes aux esprits

Liang phii est une expression qui revient régulièrement dans la bouche des habitants de Ban Nakham. Par cette formule, les villageois désignent une offrande alimentaire faite aux esprits, en règle générale indissociable de l'invitation à venir s'y rassasier formulée à voix basse par l'officiant.

Si l'usage de ce terme est si fréquent, c'est qu'il n'y a pas de catégorie d'esprits pour laquelle il ne soit pas prononcé. On peut l'entendre à l'occasion des cultes aux ancêtres quotidiens (*patthong*¹⁴) et annuel (*sen huan*), du culte à l'esprit protecteur du village (*sen baan*) et encore à chaque fois qu'un événement particulier (naissance, mariage, vente d'un buffle, etc.) se prépare et qu'il faut en avvertir les ancêtres ou l'esprit protecteur du village (*lao phii*, « prévenir esprits »).

Nourrir (*liang*) les esprits est également une composante obligée des rituels de réparation (*pææng phii*, « réparer esprits ») qui s'adressent en général à des esprits plutôt bienveillants qui auraient été offensés : esprits tutélaires, divinités masculines et féminines, esprit auxiliaire du chamane. En ce qui concerne ce dernier, les offrandes constituent aussi un préliminaire nécessaire à toutes les cérémonies chamaniques.

Lors des différents types de rituels de rappel des principes vitaux (*suukhwan*, *œn khwan*, *tham khwan*), ceux-ci sont attirés sur et fixés au corps de leur propriétaire par des dons de nourriture disposés sur le sommet de la tête et les épaules où sont situés les plus importants d'entre eux.

On fait également des offrandes alimentaires (*liang*) aux esprits plus malfaisants de la forêt, du cimetière, aux mâlemorts ou aux esprits qui possèdent des vivants (*phii pœp*, *phii fong*, *phii khurn*) pour les apaiser et se les concilier.

Cette énumération non exhaustive révèle que si *liang*, « nourrir », est une composante indispensable du culte – à tel point, d'ailleurs, que ce terme est parfois traduit par « rendre un culte » (Reinhorn 2001) ou « offrir un sacrifice aux esprits » (Rhum 1994) –, il existe cependant un riche vocabulaire descriptif rendant compte de la multiplicité des cultes (*patthong*, « culte hebdomadaire aux ancêtres », *sen*, « cérémonie – souvent

chamanique » –, *suu*, « partager », *æœn*, « appeler », *tham*, « demander », *lao*, « prévenir » *pææng*, « réparer »).

Interrogés spécifiquement sur l'usage du terme *liang* concernant les relations avec les esprits, les villageois disent que son usage devrait être restreint au commerce avec les esprits de la forêt et plus généralement avec les esprits malfaisants, lesquels doivent peut-être, comme les animaux sauvages, être « domestiqués » ou tout au moins « dressés » et « amadoués ».

Un spécialiste rituel et fils de chamane m'explique ainsi que *liang* relève d'un langage mineur (*k'waam nqoi*, littéralement « langage petit ») qui, si la tradition était respectée, ne devrait pas être prononcé au sujet des ancêtres ou de l'esprit tutélaire du village. Ce serait leur faire offense. Pour les esprits de la forêt « qui viennent nous mordre n'importe comment », poursuit-il, il peut être utilisé sans problème.

L'usage au quotidien et pour toutes les catégories d'esprits de *liang* suggère qu'en dépit de ces subtilités linguistiques, aussi importantes soient-elles à connaître, un même concept, celui d'une relation fondée sur le nourrissage, sous-tend la diversité du vocabulaire rituel.

À qui revient le soin de nourrir les esprits ?

La préparation des repas destinés aux esprits ne relève strictement ni du domaine des femmes ni du domaine des hommes. La division sexuelle du travail se fait en fonction de l'importance du culte et du type d'animal sacrifié. Ainsi, le repas présenté lors du culte hebdomadaire aux ancêtres ne requiert pas de préparation particulière ou de cuisinier spécifique. Les aliments déposés dans le plateau à offrandes sont extraits du repas familial. Pour les cultes plus importants, les différentes tâches – exécution, découpe, cuisson – sont par contre dévolues à des personnes spécifiques en fonction de la position et du statut que leur confèrent leur âge et leur genre.

Les cultes eux-mêmes (présentation du repas et discours rituel) relèvent du domaine des gens mûrs, voire âgés (*k'on thao k'on kææ*). Ces officiants âgés ne sont pas toujours des hommes, même si ceux-ci dominent le paysage culturel. Il existe par exemple des chamanes femmes dont la pratique diffère peu de celle des hommes, mais qui sont souvent réputées moins puissantes que leurs homologues masculins. Le rituel de rappel des principes vitaux, quoique conduit dans la grande majorité des cas par des hommes, peut lui aussi se trouver entre les mains de femmes. En revanche, le culte annuel à l'esprit protecteur du village (*sen baan*) comme le culte de présentation à ce même esprit d'un nouvel enfant mâle (*tee taa*¹⁵) sont obligatoirement accomplis par des hommes. Pour le culte annuel aux ancêtres, on doit faire appel à un spécialiste qui est souvent le chef de maisonnée, mais qui peut aussi être un homme d'une autre maison et d'un autre patrilignage. S'agissant du culte hebdomadaire aux ancêtres, en revanche, l'officiant est le chef de maisonnée, c'est-à-dire, en vertu des règles de filiation patrilinéaire et de primogéniture, le fils aîné ou le frère du dernier défunt¹⁶. Dans les faits cependant, le chef de maisonnée se fait souvent assister par un de ses fils, voire un de ses petits-enfants, qui lui tend le plateau et le reprend une fois le repas consommé. Un fils peut également remplacer son père absent.

Dans les maisonnées qui se définissent comme plus souples dans leur rapport aux esprits, l'épouse du chef de maisonnée peut également porter leur repas aux ancêtres.

Une femme raconte ainsi que son beau-père sur le point de mourir lui avait demandé qu'elle prenne soin (*liang*) de lui et de son épouse après leur décès comme elle l'avait fait de leur vivant, l'autorisant ainsi à leur présenter les offrandes. Malgré ce blanc-seing, en l'absence des hommes de la maison, cette femme préfère faire appel à l'un de ses petits enfants plutôt que présenter elle-même leur repas aux ancêtres.

La participation des enfants au culte hebdomadaire aux ancêtres n'est pas uniquement circonstancielle, elle a aussi une dimension réglée. S'il arrive qu'une fillette nourrisse les ancêtres, ce sont les garçons qui sont d'abord sollicités, et de préférence un fils du successeur présumé au chef de maisonnée actuel.

Ces jeunes, parfois très jeunes, garçons sont d'ailleurs régulièrement invités par le chef de maisonnée à venir rendre le culte. Que l'invite soit purement formelle ou que l'enfant y réponde, cette mise en scène de sa participation fait partie d'un apprentissage qui est autant celui de la place qu'on occupe dans une maison que celui de la régularité et de la manière de rendre le culte.

Les offrandes et les rites qui les entourent entretiennent ou initient une relation d'échange avec les esprits. Que ces offrandes soient régulières comme dans le cas des cultes aux ancêtres ou aux esprits tutélaires du village, qu'elles soient liées à un état de déséquilibre ou de mal-être de la personne comme dans le cas du rituel de rappel des principes vitaux, qu'elles soient dictées par un événement particulier comme la naissance, le mariage, la mort et s'adressent alors aux ancêtres, mais aussi aux divinités démiurges, Mères matrices et Pères célestes, qu'elles soient destinées à d'autres catégories d'esprits identifiés par un devin comme ayant causé une maladie ou une infortune, il s'agit toujours d'obtenir quelque chose en retour.

Au-delà de cette dimension « intéressée », les offrandes permettent, au moins dans certains cas, de nourrir un lien. Le culte aux ancêtres entre clairement dans ce cas de figure car il est le prolongement de la relation de soin qui unit les parents à leurs enfants, puis les enfants à leurs parents âgés. Le type de soin octroyé par les ancêtres aux membres de la maisonnée sur lesquels ils veillent est certes de nature différente de celui qui caractérise les relations entre vivants. C'est désormais d'en haut que les ancêtres surveillent et protègent les leurs. Ils agissent d'une certaine manière en amont du concret, en avance sur la réalisation des événements : ils facilitent une naissance, préparent une bonne récolte, confèrent la fertilité (des humains, du cheptel, des plantes). Quant aux mauvais esprits, ce sont leurs actions néfastes sur le bon déroulement de la vie et de son cycle que les offrandes cherchent à court-circuiter ou interrompre.

POUR PARLER DES ÊTRES HUMAINS, DE LA MANIÈRE DE LES ÉLEVER, DE LES PROTÉGER ET D'EN PRENDRE SOIN

Questions de définition et de traduction

Pour les êtres humains, l'usage du terme *liang* sert à désigner plusieurs pratiques : prendre soin, élever, adopter, pour lesquelles l'acte de nourrir perd en grande partie sa dimension concrète pour devenir un référent archétypal de la relation engagée. Le français ne dispose pas de terme apte à rendre compte de la polysémie de *liang*, alors qu'on trouve dans la langue anglaise deux verbes qui s'en approchent.

Le premier d'entre eux, *to foster* tient son étymologie du vieil anglais *fostrian*, *to nourish* et de *fostor*, *food*, *nourishing*. Sous sa forme adjectivale, *foster* renvoie à une forme d'adoption ni plénière ni légale que l'on trouve désignées en français par l'anglicisme *fosterage* et pour laquelle il s'agit d'assumer les fonctions parentales de soin et d'éducation auprès d'enfants non apparentés par les liens du sang. Nous retrouverons ce type de pratique chez les T'ai Dam où elles sont désignées par le terme *liang*.

Le terme anglais *nurture*, très usité en anthropologie, traduit également assez bien certaines dimensions de *liang*. Comme *foster*, l'étymologie de *nurture* renvoie à la nourriture. Dans les dictionnaires consultés¹⁷, chacun de ces termes sert d'ailleurs à éclairer la définition de l'autre.

Ce qu'il faut retenir des définitions de *foster* et de *nurture*, outre leur référence commune à la nourriture, est que, comme pour *liang*, tous deux servent à désigner des relations de soins octroyés aussi bien par des parents réels que par des parents de substitution. En revanche, ni l'un ni l'autre terme ne permet de suggérer la réversibilité de la relation inhérente au *liang*: le soin que doivent les enfants à leurs parents âgés, puis le culte qu'ils rendent à leurs ancêtres. Par ailleurs, tout comme le français « élever », ces deux termes comportent une dimension éducative qui est beaucoup plus indirectement suscitée par *liang*. À travers l'instauration d'une relation de soin intrinsèquement réciproque, une valeur fondamentale est transmise: le lien familial.

Élever les enfants

Un des contextes d'énonciation les plus courants du terme *liang* à Nakham est celui de la difficulté ou de l'échec de sa mise en œuvre. La difficulté à avoir des enfants, c'est-à-dire non pas tellement à les concevoir (je n'ai jamais entendu évoquer que deux cas réels d'infertilité), mais plutôt à les mettre au monde à terme et viables, puis à les garder en vie, est une préoccupation majeure des villageois.

Il est remarquable que lorsqu'ils évoquent une succession d'enfants morts en bas âge ou de fausses couches, les villageois s'expriment dans les termes d'une inaptitude à élever (*liang*) les enfants: on ne peut pas (*bəq dai*, *bəq pen*), on ne sait pas; on n'en a pas l'habileté, le savoir-faire (*bəq chaang*, l. *saang*¹⁸), nous n'avons pas un destin favorable (*bəq mii bun*).

Une vieille femme m'a ainsi expliqué:

Il faut attendre longtemps pour avoir du *bun*¹⁹, si on a un enfant, on a du *bun*. Dans ce village, il n'y a qu'une seule femme, Nang Khruay, qui n'a aucun enfant, elle a adopté (*kep*, littéralement « ramassé ») Lè, le fils de son petit frère (en réalité, le fils du frère cadet de son époux). Elle est une personne qui a un bon destin (*k'on mi bun*) parce que quelqu'un lui a donné un fils. Ceux qui n'ont pas de *bun* n'ont pas assez de riz à planter, le riz n'est pas bon, la récolte est trop petite.

Dans leur brièveté, ces quelques mots abordent deux questions centrales, celle de la notion de destin favorable, *bun*²⁰, et celle de la reproduction des patrilignages, qui doit absolument être assurée. Concernant cette dernière, il faut noter que la finalité du mariage est d'avoir des enfants, garçons et filles de préférence, mais garçons dans tous les cas car eux seuls peuvent assurer la continuité du patrilignage. Il est absolument nécessaire de remédier aux rares cas d'infertilité comme aux plus nombreuses occur-

rences de morts d'enfants et/ou de fausses couches successives et d'absence de garçon. Un couple qui demeure sans enfant est inconcevable, bien plus encore qu'une fille-mère qui ne trouve pas d'époux, nonobstant la forte sanction morale affectée à cette dernière situation.

Le devenir d'un couple, dans ce monde et après la mort, dépend de son aptitude à élever ses enfants. *Liang* est un devoir autant des parents vis-à-vis de leurs enfants que de ceux-ci vis-à-vis de leurs parents. Cette dette, dont l'acquittement est différé mais qui se poursuit jusqu'après la mort à travers le culte aux ancêtres, semble être ce qui distingue le plus sûrement aux yeux des T'ai Dam les humains des animaux. En ce sens, les pratiques des Occidentaux telles qu'ils les perçoivent sont littéralement inhumaines : « Vous, me dit un jour un jeune villageois, vous êtes comme les poulets. Vos parents vous élèvent (*liang*), mais quand vous avez grandi, vous ne prenez pas soin d'eux (*liang*). »

Les paroles des villageois confrontés à des difficultés à élever des enfants, soulignent que si mettre au monde des enfants et les garder en vie relèvent d'une aptitude et d'un savoir-faire absolument nécessaires, ceux-ci ne sont pas nécessairement donnés à tous.

Venons en maintenant à la notion de *bun*. Ce terme dérivé du pali *punna* renvoie en contexte bouddhique aux mérites que l'on acquiert dans ce monde en vue d'une meilleure réincarnation après la mort. En contexte t'ai dam non bouddhisé, ce terme pourrait être traduit par chance, ainsi que le suggère une glose lao proposée par un villageois : *mii sook dii* (« avoir bonne chance »). En raison de son caractère idéalement inné et fondamentalement lié à la personne, je préfère l'expression « destin favorable » à celle de « bonne chance ».

Telle qu'elle apparaît dans les propos de l'interlocutrice citée plus haut, la notion de *bun* lie ensemble fécondité des humains et fertilité en général : enfants nombreux et bien portants, cheptel florissant, récoltes abondantes. Elle renvoie donc à la condition des humains de leur vivant et à la qualité de leur vie sur terre. Toutefois, à travers le lien de causalité qui unit *bun* et *liang*, le premier apparaissant comme une condition à l'aptitude au second, il s'agit aussi d'assurer son destin dans l'autre monde : en prenant soin de ses enfants, on assure son avenir ici-bas et dans l'autre monde.

Le mode d'attribution de ce « destin favorable » est peu explicite. Selon un de mes interlocuteurs, un homme âgé et spécialiste rituel, le destin favorable « vient avec le cœur (*chae*) ». Les T'ai Dam parlent en fait plus d'avoir, de ne pas avoir, ou d'avoir perdu ce destin favorable, que de la manière de l'acquérir. Ainsi, ne pas respecter des interdits ou dévier de la chronologie propre à chaque événement cause une chute du destin favorable (*bun long*, « *bun* descend »). Le destin favorable est également intimement lié aux composantes corporelles de la personne. Cela est particulièrement vrai des hommes dont les principes vitaux sont, plus que ceux des femmes, sensibles à l'exposition à la souillure. Il reste cependant possible d'infléchir positivement son destin autrement qu'en étant attentif à ne pas déranger l'ordre du monde : nous verrons qu'il existe un certain nombre de techniques, d'ailleurs plus « curatives » que préventives, qui visent à détourner le flux de malchance frappant parfois une maisonnée : mauvaises récoltes, succession de maladies pour les humains et les animaux, incapacité à garder des enfants en vie.

Par ailleurs, certaines personnes sont plus que d'autres dotées d'un destin favorable. Les villageois ne spéculent pas tant sur la cause de cette destinée favorable qu'ils ne la constatent à travers la réussite, presque entièrement investie sous une forme ou une autre de fécondité, qui caractérise ces personnages et avec eux leur maisonnée. Le rapport entre la capacité à prendre soin (*liang*) et le fait d'avoir ou non une destinée favorable (*bun*) est largement d'ordre tautologique : les bons nourriciers/éleveurs ont du *bun* et on identifie quelqu'un qui a du *bun* par son succès dans toutes les entreprises liées à la reproduction des plantes, des animaux, des enfants.

Ces personnes qui ont du *bun* (*k'on mii bun*), éminemment respectées, sont des transmetteurs privilégiés de l'aptitude à élever (*liang*) les enfants. Les techniques de transmission du savoir élever et d'inflexion du destin sont multiples et utilisent aussi bien le recours à des artefacts qu'à des personnes humaines ou à des esprits.

Les trois récits qui suivent illustreront la multiplicité des causes, des formes et des remèdes à ce défaut de capacité à mettre au monde des enfants viables et à les mener à l'âge adulte.

Liàng comme adoption thérapeutique

« Faire barrage » aux flux de morts d'enfants, « abriter le destin favorable » et donner des prénoms fertiles²¹

Kamtian est un des trois Kh'mu²² de Ban Nakham ayant épousé une femme t'ai dam. Celle-ci, Sôn, est la dernière-née d'une fratrie de quatre sœurs. Kamtian et Sôn se sont rencontrés à Ban Nakham où Kamtian, alors soldat, passait régulièrement. Kamtian me présente son mariage comme un mariage d'amour. Lorsqu'il a épousé Sôn, raconte-t-il, il pensait qu'après quelques années de service comme gendre auprès de la mère veuve de son épouse, il pourrait retourner vivre avec sa femme dans son propre village, Ban Lao. Or, Sôn étant la dernière-née, elle était la seule à vivre encore chez sa mère, toutes ses sœurs ayant suivi leurs époux. Il fallait donc qu'elle restât avec Kamtian prendre soin (*liang*) de sa mère. La vieille femme est morte huit ans plus tard, laissant à son gendre et à sa fille des rizières à cultiver, de sorte que Kamtian n'a pas quitté le village de son épouse.

Le récit de Kamtian tranche avec les commentaires recueillis auprès d'autres villageois qui soulignent plutôt la stratégie matrimoniale sous-jacente à ce type de mariage, à savoir le captage d'un gendre pour remplacer, au moins dans ses attributions économiques, un fils.

Le premier enfant de Kamtian et de Sôn, une fille, est mort à deux jours, puis le deuxième, un fils, à un mois et six jours. Le couple a donc demandé à une des sœurs de Sôn, qui avait déjà plusieurs enfants en bonne santé, de leur donner un de leurs fils en adoption. Ils ont pris chez eux Bo Diou, alors âgé de trois mois. Sôn, qui avait encore du lait de son dernier-né, a allaité son fils adoptif.

Selon Kamtian, la proximité des parents de naissance et des parents adoptifs a permis que le transfert de l'enfant se fasse sans prestation ni rituel de rappel des principes vitaux, procédures que l'on observe dans d'autres cas. La véritable raison doit plutôt être cherchée du côté du type d'adoption dont il s'est agi. En effet, nous n'étions pas là dans une configuration d'adoption plénière (qui s'appelle « cueillir un enfant », littéralement « prendre un enfant cueilli », *ao luk kep*), mais dans celle assez courante, qu'on désigne par l'expression *ao luk liàng maa paan*, ce qui signifie « prendre un enfant

adoptif [un enfant qu'on élève] pour venir faire barrage [de sorte qu'on puisse garder son cadet] ». Il ne s'agit pas là de remplacer les enfants de naissance, mais plutôt d'appeler d'autres naissances d'enfants bien portants.

Concernant Bo Diou, la proximité des deux familles, tant géographique que relationnelle, a permis une double affiliation. L'enfant voyait fréquemment ses parents de naissance, qu'il appelait « père et mère du sein » (*aï em uu*) : ceux-ci venaient, par exemple, le veiller quand il était malade et, finalement, à l'âge de douze ans, Bo Diou est retourné vivre chez eux. À ce moment-là, son cadet (d'adoption), né deux ans après son arrivée, était déjà grand et considéré comme sorti d'affaire. Kamtian et Sôn lui avaient donné le nom de Lūa (*lunra*, « qui reste, excédent »), car il est celui qui a été donné en plus de ses frère et sœur décédés.

Cette adoption, qu'on peut rapprocher du *fosterage*, crée des liens durables qui sont de l'ordre de la filiation. D'abord, Bo Diou a toujours appelé, et continue à le faire, ses parents adoptifs *aï em*, termes qu'il utilise désormais également avec ses parents de naissance qui étaient dans son enfance *aï em uu*. Réciproquement, Kamtian est connu et reconnu dans le village comme le père de Diou, Aii Bo Diou, c'est d'ailleurs ainsi que l'on se réfère à lui selon le système de la teknonymie. Par contre, c'est chez ses parents de naissance que Bo Diou reviendra vivre après avoir servi comme gendre chez les parents de son épouse. Ce sont donc ces derniers qui s'acquitteront de l'essentiel des prestations matrimoniales, appelées « prix du lait ». Kamtian et Sôn y participeront, mais dans une bien moindre mesure.

L'idée qu'un enfant adopté vienne faire barrage (*paan*)²³ au flux des morts d'enfants se prolonge parfois dans le nom personnel qui est attribué à cet enfant qu'on nommera alors Pan. Des enfants portant ce nom, on peut ainsi deviner qu'ils ont une histoire d'adoption. Celle-ci ne revêt pas nécessairement la forme décrite ci-dessus. Ainsi E Pan, un homme du village aujourd'hui grand-père, est né après une succession de frères et sœurs morts en bas âge. Son père était le frère cadet d'une femme qui avait de nombreux enfants, tous en bonne santé. Par ailleurs, l'époux de cette femme était chamane, personnage fréquemment sollicité pour adopter, en vue de les protéger, des enfants perçus comme menacés. À la naissance de E Pan, ses parents ont donc demandé à ce couple au destin favorable qu'il adopte leur dernier né : « Nos enfants naissent et meurent, naissent et meurent, nous ne pouvons pas les élever. Nous avons peur que celui-ci ne grossisse pas, ne grandisse pas. Nous ne voulons pas l'appeler notre fils. » Les adoptants ont alors procédé à un rappel des principes vitaux (*suukhwan*) de l'enfant et lui ont donné un nom. Il s'appelait déjà Pan, mais pour le distinguer des autres enfants portant ce nom, son père adoptif a ajouté E, « petit ». Il n'y a pas eu de changement de résidence pour cet enfant, mais simplement changement d'identité via l'assignation d'un nom et un transfert nominal d'affiliation. Non seulement E Pan a survécu, mais, désormais fils adoptif (*luk liang*) de parents au destin favorable, à son tour il a pu « abriter ce destin favorable (*pheung bun*) » puisque, après lui, une petite fille est née qui, elle aussi, a survécu.

Un autre nom fréquemment donné à un enfant adopté pour « faire barrage » au flux de morts d'enfant est Beng, de *bææng* qui signifie « partager », car c'est sa place dans la maisonnée que l'enfant partagera avec son cadet.

Aïthao Houn est lui aussi un enfant rescapé succédant à une série de frères et sœurs n'ayant pas survécu. Quand il est né, son père lui a percé une oreille et l'a attaché un

instant, par un fil, à la poignée de la marmite à riz (*moo nrung khao*) en prononçant les paroles suivantes : « Grandis et crois, mûris et vieillis, longévité à toi²⁴ ! » *Hun vai* signifie « attacher », « comme on attache les buffles », précise un villageois. Cette comparaison entre l'élevage des enfants et celui des buffles à travers la théâtralisation du lien qui unit les animaux à leurs propriétaires comme les enfants à leurs parents n'est pas rare, nous l'avons déjà vu concernant les modalités de l'élevage des buffles. On la retrouve également dans d'autres noms de personne, comme par exemple Deng (*dææng*) qui signifie aussi attacher avec une corde : « ainsi les esprits (*phii*) savent que cet enfant a un propriétaire », m'a-t-on expliqué.

On le voit, le nom personnel peut raconter une histoire ou en porter la trace. Mais c'est avant tout pour sa valeur performative qu'il est choisi. Le nom est une composante de l'identité de la personne qui le porte, à tel point que la maladie peut parfois être interprétée comme découlant de l'inadéquation entre un nom et son porteur et que la cure consiste alors à trouver et à attribuer un nouveau nom. Cette identité, cependant, est aussi relationnelle, comme on le voit dans ces « prénoms fertiles » qui évoquent une personne particulière parmi ses germains. Cette manière de situer l'enfant au sein d'un groupe de germains est d'ailleurs très répandue, y compris en dehors de ce contexte particulier. Des noms à consonance proche (*khraai kan* : être ressemblant, semblable, similaire) sont ainsi fréquemment choisis pour deux frères ou deux sœurs réels ou classificatoires. Au-delà de la facilité de mémorisation invoquée pour expliquer ces choix, on peut aussi voir là une manière d'affirmer un lien, d'énoncer une parenté²⁵.

Dans chacune des histoires (à l'exception de celle de Houn) évoquées ici, c'est à travers les enfants, qu'ils soient nés d'un couple au destin favorable ou adoptés par de tels parents, que circule l'aptitude à élever (*liang*). Ainsi que leurs noms le disent et le font, les enfants en viennent à incarner les actes par lesquels on contrecarre un mauvais destin : ils font barrage au flux de morts, ils partagent une place dans la maisonnée, ils abritent un destin favorable.

Liang apparaît également dans ce récit dans deux de ses usages : l'adoption est une thérapie, l'enfant adopté permettant la naissance de cadets bien portants, ou l'adoption est un parrainage, le ou les adoptants protégeant le nouveau-né en partageant avec lui, via la dation d'un nom et la déclaration de parentalité, leur bon destin.

Multiplicité des interprétations étiologiques et des remèdes à une succession de fausses couches

Rationalités biomédicales, rationalités locales

L'après-midi du 13 janvier 2000, l'épouse de Bounnoy fait une fausse couche. C'est la troisième. Le fœtus avait cinq mois. La première grossesse de Mææ Hiang avait été à l'origine de son mariage. Bounnoy, le père, ne souhaitait pas épouser cette jeune femme car il voulait partir étudier pour devenir instituteur. Il y avait cependant été contraint par les convenances et surtout par le refus de ses parents de payer l'amende exigée comme réparation pour l'offense faite à la jeune femme et à ses parents. Au moment de cette troisième fausse couche, les deux jeunes gens vivent encore dans la maison du père de Hiang²⁶.

Mææ Hyiam, la sage-femme du village, m'avait déjà parlé de l'épouse de Bounnoy avec réprobation. D'après elle, celle-ci avait caché les premiers signes de sa première fausse

couche, probablement causée par un travail trop rude et une position courbée : déterrage de pousses de bambou, ramassage du bois, travail aux champs... Pour la deuxième fausse couche, elle était venue demander conseil à Mææ Hyiam, qui lui avait fait manger des œufs de poulet noir, qui, selon elle, contiennent de bonnes vitamines, mais il était déjà trop tard. Et, cette fois encore, elle perd son enfant !

Dans la maison, les femmes commentent : la prochaine fois, il faudra aller consulter à l'hôpital. Les camarades de Bounnoy, des jeunes hommes de même âge dont certains sont, comme lui, instituteurs et se présentent comme ses *siao* (compagnons de même âge) sont venus l'aider à enterrer le fœtus et veiller la jeune femme. Plusieurs d'entre eux me parlent de leur propre difficulté à élever (*liang*) des enfants. Noy, un cousin patrilatéral au premier degré de Bounnoy, raconte qu'il a perdu un premier enfant né à sept mois et mort après quatre jours. Son deuxième est mort dix jours après la naissance car, explique-t-il, ses principes vitaux ne voulaient pas boire le lait de la mère.

Malgré une absence d'émotion ouvertement exprimée, les difficultés de Bounnoy et de son épouse préoccupent profondément les parents du jeune homme. Dans les mois qui suivent, à plusieurs reprises, la mère de Bounnoy, Em Pan, évoque son désir de trouver un enfant à adopter pour son fils. Lorsque son fils aîné, qui fait des études d'infirmier à Vientiane, raconte lors d'une de ses visites au village qu'il a entendu parler à la capitale d'une femme droguée qui abandonnait son enfant, Em Pan me confie combien elle aurait aimé pouvoir faire adopter celui-ci par son fils. Mais c'est avec la proposition d'une femme akha, Missou, que la possibilité d'une adoption se concrétise avant d'échouer à la suite du décès prématuré de l'enfant. Dans les deux cas envisagés, il s'agit d'une adoption plénière (*kep*, ramasser, plutôt que *liang*), ce qui n'exclut cependant pas l'espoir que l'enfant adopté permette la naissance d'enfants biologiques.

Quand, à peine quelques mois plus tard, Mææ Hiang est à nouveau enceinte, je note une modification du comportement du jeune couple, qui, désormais, passe de plus en plus de temps chez les parents de Bounnoy. Mææ Hiang vient, parfois accompagnée d'un neveu ou d'une nièce, s'occuper des enfants de la maison d'origine de son époux ou aider sa belle-mère et ses belles-sœurs dans les tâches ménagères. Elle prépare sans doute de cette manière son proche transfert dans la maison de ses beaux-parents. Je me suis aussi demandé si elle ne venait pas y chercher la qualité de bons éleveurs qui fait leur réputation.

C'est également à cette période que les parents de Bounnoy, en visite à Oudomxay, rencontrent au marché un vieil ami t'ai dam avec lequel ils évoquent la possibilité de procéder à un rituel (*sen thai uu thai laa*) visant à changer le berceau et le porte-bébé, trop usés, dont les principes vitaux de la mère se servent pour materner les principes vitaux de l'enfant.

La procédure de divination qui précède ce rituel peut révéler parfois que ce ne sont pas les principes vitaux de la mère qui se rebellent à la venue d'un enfant, mais parfois aussi ceux du père. Dans l'un ou l'autre cas, une des séquences du rite consiste à faire porter à la personne dont les principes vitaux sont responsables une planche à laquelle est suspendue d'un côté un récipient vide, de l'autre un récipient rempli de cailloux. Accablés par la difficulté de l'exercice, les principes vitaux sont contraints de supplier l'officiant de retirer la charge en lui promettant de s'attacher désormais à « élever les enfants pour qu'ils puissent grandir ».

Les principes vitaux sont donc ici pensés comme responsables potentiels de l'échec à élever des enfants. Dotés d'une intentionnalité propre, ils peuvent refuser d'élever des enfants, par crainte de la souillure occasionnée autant par l'accouchement que par la manipulation des nourrissons à laquelle ils sont particulièrement sensibles. L'intentionnalité des principes vitaux a d'ailleurs aussi été évoquée par ce compagnon de Bounnoy qui disait son nourrisson mort du refus de ses propres principes vitaux à boire le lait maternel.

Finalement, le rite un moment envisagé n'a pas eu lieu. La future mère s'est rendue une fois à l'hôpital de la province où on lui a fait une échographie qui n'a révélé aucun problème. L'enfant est né à terme, à l'hôpital du district. Début 2007 il avait cinq ans et sa mère, qui ne prend pourtant pas de contraceptif, n'est plus jamais retombée enceinte.

L'histoire de Bounnoy et de son épouse montre la multiplicité des interprétations possibles de la difficulté à élever des enfants. Les propos de la sage-femme du village formée à la ville relèvent d'une lecture plutôt physiologique inspirée de la biomédecine, mais sa proposition thérapeutique (œufs de poule noire) est plus proprement locale. Le rôle des principes vitaux de la mère, mais aussi du père, dans cette incapacité à mettre au monde des enfants viables a été évoqué, alors que le récit du compagnon de Bounnoy a mis en cause les principes vitaux du nouveau-né. Finalement, les jeunes gens se sont sortis de leurs difficultés sans qu'aucune des solutions envisagées n'ait été mise en œuvre, comme si tout le travail d'interprétation et de recherche de solutions avait en lui-même été efficace.

Cumul de prophylaxies

Imposition d'amulettes par un spécialiste kh'mu, adoption par la chamane du village et transfert de destin favorable via le don d'une chemise, composante de la personne

Bo Tou et son épouse, Mææ Bèt, ont perdu leur premier enfant, mort à dix jours. À la naissance de leur second, une petite fille, ils ont eu recours à de multiples techniques pour la protéger de la mort.

Douze ou treize jours après sa naissance, un camarade de même âge (*siao*) du frère aîné de Bo Tou, un Kh'mu de Bang Beng nommé Seuk, est venu nouer un collier (*fuu khəq*) au cou du nourrisson. Bo Seuk, raconte Bo Tou, connaît beaucoup de formules magiques (*huu k'waam lai*). Notons au passage que la force de ces formules est considérée comme susceptible de « vaincre » les enfants de celui qui les détient. En l'occurrence, deux seulement des nombreux enfants de ce spécialiste ont survécu.

Quand les enfants du *siao* kh'mu sont malades, poursuit Bo Tou, son ami t'ai dam, infirmier, va leur faire des piqûres. En retour Seuk vient nouer des colliers aux jeunes enfants de son compagnon t'ai dam s'ils en ont besoin.

Pour fabriquer le collier de la fille de Bo Tou, Bo Seuk a demandé des fils de coton noir, blanc et rouge. Il les a tressés ensemble et y a ajouté un morceau de la variété de rhizome *bān* (*l. vān*) et un plomb (*chun*) pris sur les « pieds » du filet de pêche (*mong*). Le *bān*, explique Bo Tou, a une odeur particulière (*kiu*) qui agit sur les esprits « comme des balles de fusil ». Le jeune père ne sait pas expliquer l'usage du plomb. En apposant le collier à l'enfant, le spécialiste a prononcé quelques paroles (*k'waam*) en kh'mu. Il a

ensuite préparé de l'eau lustrale à base d'*acacia concinna* (*maak somphoi*). Il y a soufflé quelques paroles et en a aspergé la porte de la maison, puis le corps de l'enfant pour que les esprits ne viennent pas le toucher ni l'attraper.

Par ailleurs, afin d'assurer la croissance et la bonne santé de leur fille, Bo Tou et son épouse ont emprunté, pour constituer le trousseau de celle-ci, une chemise, un chapeau et un porte-bébé ayant appartenu aux enfants, nombreux et tous en bonne santé, du frère aîné de Bo Tou. Une variante de cette technique qui vise à communiquer à un enfant le bon destin propre à une autre famille consiste à fabriquer sa première chemise avec du tissu sollicité auprès de plusieurs maisonnées au destin favorable.

Enfin, alors que leur fille était âgée de trois mois, Bo Tou et Mææ Bèt l'ont fait adopter (*liang*) par l'unique chamane du village, Sôm, à qui ils ont donné un bracelet d'argent, une brassée de coton et un poulet. La chamane a noué les poignets (*phuu khen*) de l'enfant avec du fil de coton noir et a déclaré qu'elle n'avait certes pas de lait, mais qu'elle était néanmoins la véritable mère de cet enfant, alors que la mère de naissance, elle, ne faisait que donner le lait. En tant qu'enfant adoptive (*luk liang*) de cette femme chamane, par ailleurs une grand-mère paternelle classificatoire de l'enfant, la petite fille devra lui faire des cadeaux régulièrement et la veiller quand elle sera malade. Ainsi, dit-on, les esprits penseront qu'elle est son enfant et, comme elle a un destin favorable, ils ne seront pas assez forts pour la prendre. Une chemise de l'enfant sera également gardée par sa mère adoptive sur son autel, matérialisant à la fois le lien qui les unit et la présence de l'enfant dans cette maison.

L'histoire de Bo Tou est particulièrement intéressante parce qu'elle cumule plusieurs stratégies protectrices : imposition d'amulettes, adoption, transfert de destin favorable.

Les Khmu sont considérés à Nakham comme détenteurs de savoir-faire rituels dans le domaine de la guérison et des prophylaxies à l'attention des enfants. À ce titre, mais aussi en vertu d'une relation amicale particulière, ils sont fréquemment sollicités par les T'ai Dam. Il se trouve que les relations entre T'ai Dam et Kh'mu se caractérisent par un mélange de condescendance et de véritable proximité²⁷. Ils ont besoin les uns des autres, et, si les T'ai Dam sont souvent en position de dominants, ils ne peuvent se passer des premiers. Le recours à des personnes extérieures au village ne se limite pas à la sollicitation de spécialistes kh'mu. Ainsi les villageois disent à la fois que plus personne à Nakham ne sait nouer les colliers (*fiu khoo*) et qu'il est bon de demander à des étrangers de le faire, surtout s'ils sont porteurs de prestige. Certains enfants portent ainsi des colliers fabriqués par des cousins en visite vivant dans la province voisine de Luang Namtha. Or à la plaine de Namtha sont associées richesse et modernité, mais aussi vitalité d'une certaine tradition t'ai dam.

L'adoption est une technique très utilisée dans les situations où élever des enfants se révèle problématique comme nous l'avons vu aussi bien avec les histoires de Kamtian et de Bounnoy qu'avec celle de Bo Tou. Dans ce dernier cas, l'idée n'est pas tant de provoquer la venue d'un cadet, comme dans les précédents, que de procéder à un changement d'identité du nourrisson qui sert deux objectifs. Le premier est de détourner l'attention des *esprits* qui s'acharnent sur un couple particulier, le deuxième d'assigner à l'enfant une identité chargée de destin favorable (*bun*). L'enfant est ainsi doublement protégé, parce qu'il n'est plus l'enfant d'une telle famille, et parce qu'il est celui d'un

personnage connu à la fois pour ses pouvoirs, en tant que chamane, et pour son destin favorable, en tant que parent d'une progéniture nombreuse et bien portante.

L'histoire de la chemise, elle, renvoie à un procédé similaire au précédent. L'enfant qui porte la chemise d'un autre acquiert une part de son bon destin et masque sa propre identité en vertu du lien qui unit la chemise aux composantes de la personne : elle retient l'odeur de son possesseur et sert de support à ses principes vitaux.

Tableau 1 : Résumé des actions visées par *liang* et des destinataires possibles

	Être humains	Esprits	Animaux
Catégories concernées	Enfants Personnes âgées	Tous	Mammifères ++ Animaux sauvages domestiqués
Actions	Nourrir Donner la vie Faire grandir Prendre soin de Elever Protéger Adopter	Nourrir Rendre un culte (alimenter, parler à)	Nourrir Prendre soin de Domestiquer
Qualités	Fécondité Vitalité Exemplarité/contagion positive/transmission d'aptitudes	Protection Guérison Fertilité et fécondité	Labeur Prestige sur terre et au ciel

Le destin favorable, de même que la facilité à accoucher et la capacité à allaiter sont transmissibles et peuvent passer d'une personne à une autre. Il n'est pas étonnant que le bon destin, si intimement lié à la personne, puisse circuler à travers le port d'un vêtement qui en est lui aussi partie intégrante.

CONCLUSION

Derrière la notion de *liang*, quels que soient les actes concrets auxquels elle renvoie, réside l'idée d'une aptitude. Celle-ci, idéalement donnée d'avance avec le bon destin (*bun*), vise les capacités reproductives et la capacité à maintenir en vie. Les divinités célestes, qui décident du destin de chaque être humain qu'elles créent, sont pensées comme à l'origine de l'attribution de cette aptitude, ou comme y contribuant via l'action des principes vitaux auxiliaires de *liang* (qui portent l'enfant, qui le bercent, qui l'allaitent). Quand elle fait défaut à une personne ou à un couple, cette aptitude peut cependant être transmise. Cette transmission passe à la fois par des artefacts et par des personnes, comme on le voit avec le don de la chemise d'un enfant bien portant

issu d'une famille dotée d'un bon destin ou par l'adoption d'enfants qui permettent la naissance de cadets bien portants.

D'autres techniques visent plutôt à contrecarrer, par la force, la mauvaise volonté de principes vitaux conçus comme possiblement responsables de l'incapacité à concevoir, donner naissance et faire grandir des enfants.

Liang ne renvoie cependant pas exclusivement à une aptitude. Il s'agit aussi d'une valeur essentielle ayant trait à la qualité des relations qui unissent les personnes humaines entre elles ou à d'autres êtres, animaux, esprits et ancêtres. Ces relations fondées par l'exercice du *liang* se distinguent par leur réversibilité, et donc leur rôle dans le déroulement du cycle de vie : les parents donnent la vie à leurs enfants et s'appliquent à les mener jusqu'à l'âge adulte, les enfants, devenus eux-mêmes parents grâce aux soins dont ils ont été entourés (lesquels comprennent la dévolution de la fertilité) s'occupent de leurs parents âgés puis, ceux-ci morts, leur rendent un culte.

Enfin, *liang* est simultanément le moyen et la visée d'apprentissages. La qualité des soins dont les parents entourent leurs enfants crée de bonnes dispositions et suscite la reconnaissance nécessaire à un « retour de *liang* ». En parallèle, incapables encore à prendre soin d'autres personnes, les jeunes enfants engagent, à travers l'élevage d'animaux (buffles ou oiseaux) ou *via* l'incitation à participer au culte aux ancêtres, leur aptitude au *liang*. Parce que ces pratiques concernent essentiellement les petits garçons, on peut se demander si ceux-ci ont besoin d'apprendre ce qui, pour les filles, relèverait d'une aptitude donnée.

Notes

1. Une transcription minimaliste utilisant les conventions de l'alphabet phonétique international a été adoptée pour ne pas gêner la lecture. La longueur des voyelles est notée par un redoublement de celles-ci, mais les tons ne sont pas pris en compte.
2. Le terme « tai » désignera toutes les populations du groupe de langue tai dont les représentants se comptent en plusieurs millions de personnes réparties entre l'Assam, le Sud de la Chine et l'ensemble du continent sud-est asiatique. Le terme « thai » désignera la population tai majoritaire en Thaïlande.
3. C'est également ce que dit Ing-Britt Trankell (1995) dans son ouvrage consacré à l'alimentation chez les Tai Yong.
4. Les Lao représentent 52 % de la population totale du Laos, alors que la totalité des populations de langue tai s'élève à 66 %.
5. Communications personnelles d'Annabelle Vallard et de Clève Emourgeon.
6. Voir notamment Formoso (1992 : 121).
7. Chez des Thai du Nord-Est de la Thaïlande pour le premier, chez des T'ai Yong du Nord de la Thaïlande pour la seconde.
8. L'étymologie de « domestique » et de ses dérivés (domestication, domestiquer) renvoie au latin *domesticus*, « qui appartient à la maisonnée », de *domus*, « maison ».
9. Tambiah (1969 : 433) écrit d'ailleurs : « Les villageois désignent par *sad baan* les animaux qu'ils élèvent (*rear[ed]*) ou dont ils prennent soin (*look[ed] after*) (*liang*). »
10. Pour le sacrifice du buffle, dont la viande semble être conçue comme un substitut de la chair humaine, voir notamment Archaimbault (1956), Lévy (1943) et Sprenger (2005, 2006). Concernant l'importance de cet animal en général, voir aussi Tambiah (1969 : 437-438), Britt-Trankell (1995 : 94-96). Chez les T'ai Dam de Nakham, sans le sacrifice d'un buffle, qui permet la crémation et

- l'élévation d'un poteau funéraire, les principes vitaux des morts ne peuvent accéder aux villages célestes. Ils gagnent une zone intermédiaire située entre la terre et le ciel.
11. Buffles et zébus sont laissés en stabulation semi-libre pendant la maturation du riz humide et sec et enclos en pâturage des rizières humides après récolte. Le rayon de stabulation des buffles est plus important que celui des zébus.
 12. Tambiah (1969) recense pour les Thai les catégories des *sad baan* (animaux du village), des *sad paa* (animaux de la forêt), des *sad nam* (animaux aquatiques) et celles un peu « à part » des *nok* (oiseaux) et *mææng* (insectes). Parmi ces différentes catégories, il effectue une classification supplémentaire en fonction de leur comestibilité. Dans l'ensemble, cette classification est valable dans le contexte de Nakham avec quelques exceptions, notamment par rapport au critère de comestibilité. En effet, il n'existe que très peu d'animaux fondamentalement immangeables à Nakham (une grande variété d'insectes est consommée, par exemple, alors que dans le cas du village thai étudié par Tambiah les insectes sont en général non comestibles), et parmi ceux-ci la plupart ne font l'objet que d'un interdit de *siing* (clan patrilinéaire).
 13. Il n'y a pas à proprement parler de système de classes d'âge chez les T'ai Dam. En revanche, les personnes d'une même génération et d'âge proche qui ont joué ensemble étant enfants entretiennent des relations étroites de complicité et d'entraide à l'âge adulte. Dans le cas d'une grande proximité d'âge, cette relation est formalisée par l'emploi d'un terme spécifique, *siao*, qui désigne une personne qui n'entre ni dans la catégorie des aînés ni dans celle des cadets. Les jeunes gens qui se désignent les uns les autres comme *siao* constituent en certaines occasions (mariages, culte annuel à l'esprit protecteur du village) des groupes formels qui se réunissent autour d'activités techniques (prédécoupage de la viande, abattage du bois, etc.) et rituelles (salutations aux parents de l'époux se d'un[e] des leurs lors de la cérémonie de mariage, etc.), mais aussi autour de loisirs comme les banquets ou, pour les garçons, les jeux de cartes.
 14. La semaine t'ai dam est constituée d'un cycle de deux fois cinq jours. Le jour du culte hebdomadaire aux ancêtres est fixé au dixième jour suivant la fin des funérailles du dernier chef de maisonnée (ou de son épouse) à être mort.
 15. La traduction littérale de *tee taa* est « courir à la rive ». L'offrande à l'esprit tutélaire du village, déposée sur un autel provisoire, se fait au bord de la rivière, en face de la colline sur laquelle se trouve le grand arbre où réside l'esprit tutélaire du village, *phii baan*.
 16. Le chef de maisonnée est toujours l'aîné de la maison. Mais si la règle veut que ce soit le fils aîné (qui, comme son père, est appelé *aii*, aîné) qui succède à son père (ou un frère du père dans les maisonnées plurinucléaires), les circonstances (fils travaillant en dehors du village, décès, etc.), les conflits (entre le fils aîné et ses parents, entre une bru et des beaux-parents, etc.) donnent lieu à des arrangements si fréquents que la règle ne pourrait être corroborée par des statistiques.
 17. <http://www.thefreedictionary.com> et le Merriam-Webster en ligne : <http://www.m-w.com/>.
 18. Reinhorn (2001 : 750) donne la définition suivante : « *V.* être apte à, être habitué à, en avoir l'habitude, avoir la pratique, avoir la bonne manière pour..., avoir le doigté, s'ingénieur à, etc. ; *a.* qui est habile à, qui fabrique ; *n.* l'artisan, l'ouvrier, le technicien. »
 19. Voir un peu plus bas pour l'origine pali de cette notion bouddhique et l'usage particulier qu'en font les T'ai Dam, non bouddhisés.
 20. La notion de bon destin, *bun*, est aussi fortement associée au *liang* en contexte t'ai dam que celles de face (*naa*) et de prestige (*kiad*) le sont en contexte t'ai yong (Trankell 1995 : 132).
 21. L'expression est de moi.
 22. Les Kh'mu sont une population austro-asiatique, reconnue par les Tai, qui les ont longtemps asservis, comme autochtone. Les Kh'mu sont numériquement majoritaires dans la province d'Oudomxay.
 23. Cette pratique se retrouve dans d'autres contextes, notamment chez les Chinois de Taïwan où Wolf & Huang (1980), cités par Lallemand (1993 : 79), la nomment « adoption thérapeutique ».

24. « *Hae nyae hae sung hae thao hae kxæ hae man nyuun.* »
25. Massard-Vincent & Pauwels (1999 : 16-17) soulignent cette tendance à la « mise en relation » que permet la nomination. Dans le même ouvrage, Guillou (1999 : 248-249) décrit des « séquences euphoniques » formées par les noms personnels d'une fratrie à partir des noms personnels des parents.
26. Le mode de résidence après le mariage est uxori-patrilocal pour une durée traditionnellement fixée à sept ans, mais couramment réduite à trois, voire moins. Après cette période de « service du gendre », le couple va vivre plusieurs années dans la maison du père de l'époux avant, éventuellement, de fonder sa propre maison.
27. Sur les relations Tai-Kh'mu, voir Évrard (2006).

Références

- ARCHAIMBAULT, Charles, 1956, « Le Sacrifice du buffle à Vat Ph'u (sud Laos) », *France-Asie*, tome XIII, 118-120 : 841-845.
- 1973, *Structures religieuses lao*, Vientiane : Vithagna.
- BACCAM, Don, Dorothy FIPPINGER *et al.*, 1989, *Tai Dam – English/English – Tai Dam Vocabulary Book*, Eastlake, CO : Summer Institute of Linguistics.
- ÉVRARD, Olivier, 2006, *Chroniques des cendres. Anthropologie des sociétés khmou et dynamiques interethniques du Nord-Laos*, Paris : IRD Éd., coll. « À travers champs ».
- FORMOSO, Bernard, 1992, « Nomenclature de parenté thaïe, issane et lao », in *Disciplines croisées : hommage à Bernard-Philippe Groslier*, Georges Condominas (éd.), Paris : EHESS, p. 117-147.
- GUILLOU, Anne, 1999, « Noms personnels et termes d'adresse au Cambodge. L'individu et ses sphères d'appartenance », in *D'un Nom à l'autre en Asie du Sud-Est. Approches ethnologiques*, Josiane Massard-Vincent & Simonne Pauwels (éds.), Paris : Karthala, p. 245-274.
- LALLEMAND, Suzanne, 1993, *La Circulation des enfants en société traditionnelle. Prêt, don, échange*, Paris : L'Harmattan.
- LÉVY, Paul, 1943, « Le sacrifice du buffle et la prédiction du temps à Vientiane (avec étude sur le sacrifice du buffle en Indochine) », *Bulletin de l'Institut Indochinois pour l'Étude de l'Homme*, (BIIEH), tome VI : 301-331.
- MASSARD, Josiane & Simonne PAUWELS, 1999, « Introduction », in *D'un Nom à l'autre en Asie du Sud-Est. Approches ethnologiques*, Josiane Massard-Vincent & Simonne Pauwels (éds.), Paris : Karthala, p. 7-26.
- REINHORN, Marc, 2001, *Dictionnaire laotien-français*, Paris : You Feng.
- RHUM, Michael R., 1994, *The Ancestral Lords. Gender, Descent, and Spirits in a Northern Thai Village*, Detroit, Michigan : Monograph series on Southeast Asia/Northern Illinois university, Center for South Asian studies, 29.
- SPRENGER, Guido, 2005, « The way of the buffaloes : Trade and sacrifice in Northern Laos », *Ethnology*, 44 (4) : 291-312.
- 2006, « Bone Transfers : Incomplete replacement in Rmeet ritual exchange », *Taiwan Journal of Anthropology*, 4 (1) : 79-112.
- TAMBIAH, Stanley J., 1969, « Animals are good to think and good to prohibit », *Ethnology*, 8 : 423-459.

- TRANKELL, Ing-Britt, 1995, *Cooking, Care and Domestication: A Culinary Ethnography of the Tai Yong, Northern Thailand*, Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- WOLF, Arthur P. & Chien-Shan HUANG, 1980, *Marriage and adoption in China, 1845-1945*, Stanford, California: Stanford University Press.

Résumé: La notion de *liang*, commune aux langues tai, renvoie à une multiplicité de pratiques: nourrir, élever des animaux et des enfants, adopter, prendre soin de ses parents âgés et rendre un culte. Dans un premier temps, cet article propose d'explorer dans le contexte d'un village de riziculteurs t'ai dam du Nord Laos, le champ sémantique et les différentes pratiques auxquelles renvoie cette notion. Qu'il s'agisse des animaux, des humains ou des esprits, d'élevage, de soin ou de culte, *liang* implique toujours l'institution et le maintien d'une relation fondée sur le don, réel ou symbolique, de nourriture et appelant une certaine forme de réciprocité. La deuxième partie de l'article, consacré à trois études de cas relatant la difficulté à concevoir et à garder en vie des enfants, montrera que *liang* relève à la fois d'une aptitude, donnée ou acquise, et d'une valeur qui sont essentielles à la reproduction et bon déroulement du cycle de vie.

Nurturing Life: Care relationship and its ethic among the T'ai Dam of Northern Laos. A study of the polysemic notion of liang

Abstract: *The notion of liang, common to all tai languages, denotes a multiplicity of practices: feeding, raising animals and children, adopting, taking care of one's elders, worshipping spirits. Firstly, this article proposes to explore, in the context of a rice-growing t'ai dam village of Northern Laos, the semantic field and variety of practices concerned by this notion. Whichever the beneficiary (animal, human or spirit) and whatever the action (raising, taking care or worshipping), liang always imply the initiation and the preservation of a relationship founded on the gift, real or symbolic, of food. Besides, it requires one sort of another of reciprocity. The second part of the article will be devoted to three case studies narrating difficulties encountered in the conception and raising of children. It will show that liang is all at once a given or achieved aptitude and a value essential to the reproduction and to the continuation of the life cycle.*

Mots-clés: Laos – T'ai Dam – animaux – humains – esprits – prendre soin – élever – adoption – rendre un culte – don de nourriture – fertilité/infertilité – destin – réciprocité – éthique – préservation du cycle de vie.

Key words: *Laos – T'ai Dam – animals – humans – spirits – taking care – nurture – raising – adoption – spirit and ancestor worship – gift of food – reciprocity – fertility – infertility – destiny – ethic – life cycle preservation.*