



HAL
open science

Les habitants d'Angkor Une lecture dans l'espace et dans le temps des inscriptions sociales de populations villageoises installées dans un territoire ancien

Fabienne Luco

► **To cite this version:**

Fabienne Luco. Les habitants d'Angkor Une lecture dans l'espace et dans le temps des inscriptions sociales de populations villageoises installées dans un territoire ancien. Anthropologie sociale et ethnologie. EHESS - Paris, 2016. Français. NNT : . tel-01706247

HAL Id: tel-01706247

<https://theses.hal.science/tel-01706247>

Submitted on 11 Feb 2018

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.

Doctorat nouveau régime

Mention: Anthropologie sociale et Ethnologie

Fabienne LUCO

Les habitants d'Angkor

**Une lecture dans l'espace et dans le temps
des inscriptions sociales de populations villageoises
installées dans un territoire ancien**

Thèse sous la direction d'Yves GOUDINEAU

Jury :

Michel ANTELME, Professeur à l'INALCO

Pierre CLEMENT, Professeur honoraire à l'ENSA Paris-Belleville.

Alain FOREST, Professeur émérite à l'Université Paris-Diderot.

Yves GOUDINEAU, Directeur d'études à l'EFEO

Mathieu GUERIN, Maître de conférences à l'INALCO

Christian LAMOUREUX, Directeur d'études à l'EHESS

Thèse soutenue le 21 mars 2016

à mon père,

LES HABITANTS D'ANGKOR

**UNE LECTURE DANS L'ESPACE ET DANS LE TEMPS
DES INSCRIPTIONS SOCIALES DE POPULATIONS VILLAGEOISES
INSTALLÉES DANS UN TERRITOIRE ANCIEN**

REMERCIEMENTS

C'est au moment d'écrire la page des remerciements que la sensation d'être à la fin de quelque chose se dessine, la fin de la thèse oui, mais aussi la fin d'une longue tranche de vie. Le temps se rembobine en petites séquences. De nombreux visages défilent dont certains qui ne sont plus. A des impressions de moments exaltants sur le terrain succèdent des souvenirs de moments à marée basse comme lors de certaines phases de la rédaction. Les images sont nombreuses et certaines me paraissent fort lointaines. En effet, je mesure aujourd'hui à quel point le temps s'est vite écoulé ou bien que j'ai pris le temps : le temps de rencontrer des gens, de vivre des bouts de vies avec eux comme de voir leurs enfants grandir, le temps pour prendre du recul et mieux redessiner les contours de la thèse et de creuser certains points, le temps de mettre en forme mais aussi le temps de faire... d'autres choses.

Mes premières images remontent à la fin des années 80 dans une salle de classe de l'institut Charles V-Jussieu pendant les cours d'introduction à l'Asie du Sud-Est dispensés par Charles Meyer. Je tiens ici tout d'abord à remercier ce fin connaisseur du monde cambodgien du fonds du cœur pour avoir su attiser et nourrir ma passion naissante pour le Cambodge. Plus que des discours théoriques, Charles Meyer m'a fait entrer petit à petit dans ce monde complexe en me racontant à sa manière des histoires et des anecdotes de la vie quotidienne. Plus tard, alors que je serai au Cambodge, je mesurerai à quel point celles-ci m'auront grandement aidée à comprendre certaines situations.

J'ai ensuite suivi les cours de DEA à l'EHESS avec Georges Condominas. Condo alors à la retraite m'avait encouragée à entreprendre ce travail de thèse sous la direction de Marie-Alexandrine Martin. Je les remercie tous deux pour la confiance et la liberté qu'ils m'ont accordée dans mes premiers pas sur le terrain dans les années 90.

Ensuite bien sûr, le temps fort de ce travail de thèse a été celui de la recherche de terrain. Mes plus profonds remerciements vont bien sûr aux gens d'Angkor, habitants des villages de Sras Srâng et des environs qui m'ont non seulement fourni l'essentiel de la matière qui compose ce travail mais qui ont aussi partagé leur temps, leur maison, et leur amitié avec moi. Je remercie également les interprètes cambodgiens qui m'ont accompagnée dans les premiers temps de la recherche. La liste des personnes qui m'ont accompagnée dans cette étude serait ici trop longue pour que je la déroule entièrement mais j'ai une pensée particulière pour Chi et Ki, Acar Chhup, Acar Ta kas, Ta Dom, Ta Teth, Om Chhuon, Ta Tep, Mr Someth et Mr Samchay¹.

Après une longue interruption dans les années 2000, je me suis réinscrite en Doctorat à l'EHESS en 2010. Je remercie Yves Goudineau pour m'avoir accordé sa confiance en acceptant de reprendre la direction d'une « vieille thèse ». Je le remercie également pour ses remarques avisées et son soutien.

¹ Pour des soucis de confidentialité, les noms de la plupart des personnes interviewées dans le cadre de l'enquête de terrain ont été changés.

Tout au long de ce travail, des discussions avec des chercheurs et professeurs ont enrichi ma réflexion. Je citerai plus particulièrement Alain Forest qui a contribué par ses remarques et suggestions à améliorer la qualité de ce travail. J'ai une pensée spéciale pour feu Jacques Népote pour son écoute attentive, ses conseils éclairés et ses encouragements constants. J'exprime également ma gratitude à Anne Guillou qui m'a encouragée à avancer dans la rédaction.

Ce travail a été facilité par des bourses d'études : une bourse Lavoisier (MAE) en 1996-1997 reconduite en 1997-1998 avec l'EFEO Siem Reap comme organisme d'accueil ainsi qu'une bourse Florence Gould avec le CKS/INALCO en 2004-2005. Je remercie Christophe Pottier, Pascal et Andrée Royère, Keo Tbaung, Van Sary du centre EFEO de Siem Reap ainsi qu'Olivier de Bernon du centre EFEO de Phnom Penh pour leur accueil. Je remercie également Philippe Peycam ainsi que toute l'équipe du CKS (Danareth, Sreypich et Sovanna) à Siem Reap pour leur support et leur gentillesse.

Je tiens également à remercier de nombreux chercheurs et amis qui m'ont aidée à différents moments de la recherche. Je vais certainement oublier des noms et prie les personnes de ne pas m'en tenir rigueur, mais je veux citer plus particulièrement :

Olivier Cunin, Tina Ollier, Eric Bourdonneau, Hedwidge Miltzer O'Nagten, Pierre Clément, Bess Molyan, Dominique Soutif, Pierre Bâty, Bruno Bruguière, Jacques Gaucher, Christine Havixbrok, Christiane Blancot, Jean-Christophe Simon, Pierre Cubry, Jean-Pierre Billault ainsi que Gaby et Jean-Jacques, Gérard Diffloth et Fabrice Cérézales.

Enfin, je remercie ceux qui ont accepté de passer du temps à lire les premières ébauches de ce travail et ceux qui ont aidé aux dernières lectures totales ou partielles: Emiko Stock, Stephanie Gée, Ang Choulean, Michel Antelme, Grégory Mikaelian, Marie-Christine Uguen. Merci également à Ratana Lach pour son aide lors de la transcription des termes khmer².

² La transcription khmère est basée sur le système développé par Franklin E. Huffman en 1983. Cette étude s'appuie sur une forme simplifiée consultable dans l'ouvrage *Propagande, Politics and violence in Cambodia: democratic transition under United nations peace-keeping* édité par Steve Heder et Judy Legerwood, Routledge, 1995, p. xvii. Page consultable: <https://books.google.com.kh/books?id=RVqHYRHFJ1QC&lpg=PR17&ots=qqxjhNxYcJ&dq=Propagande%2C%20Politics%20and%20violence%20in%20Cambodia%3A%20democratic%20transition%20under%20United%20nations%20peace-keeping%20in%20heder%20translitt%20C3%A9ration&pg=PR17#v=onepage&q=Propagande,%20Politics%20and%20violence%20in%20Cambodia:%20democratic%20transition%20under%20United%20nations%20peace-keeping%20heder%20translitt%20C3%A9ration&f=true>

RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS

Résumé

« Amnésie », le terme ne cesse de revenir dans les propos des Occidentaux pour évoquer les difficultés rencontrées dès lors que l'on entend appréhender auprès des Cambodgiens une mémoire historique et généalogique ainsi qu'un modèle d'organisation sociale à partir des supports traditionnels que sont l'écrit et l'oralité. Ce travail propose d'explorer en quoi "l'espace", considéré comme objet de recherche pourrait également servir de support à l'expression et à la transmission de pratiques sociales et d'histoires. Sur la base d'une ethnographie menée à partir de familles qui habitent sur le site archéologique d'Angkor, l'étude commence par une lecture de la (re)construction sociale à partir de l'espace domestique. L'édification des maisons et les façons d'y habiter sont étudiées d'un point de vue technique, rituel et social croisé avec des données sur les orientations et la symbolique qui leur est attachée. La recherche s'élargit ensuite au hameau, au village et au "petit pays" et montre comment les relations sociales et identitaires s'expriment et se transmettent tout en se reformulant dans un espace formaté selon des représentations culturelles et des histoires locales et régionales. La thèse se termine par l'étude de la mise en forme du sacré dans l'espace. Des relevés cartographiques de la distribution spatiale de divinités dans les différents espaces emboîtés précédemment étudiés révèlent un contrôle territorial et social opéré par des figures de défunts puissants. Cette étude commencée par la maison s'achève sur un essai d'interprétation du temple en tant que matrice spatiale à partir de laquelle les dysharmonies sociales peuvent être régulées.

Mots clés : Anthropologie de l'espace, transmission culturelle, habitat, architecture, territoires, identité, mémoires, histoires, traces, système religieux populaire, ethnographie villageoise.

ABSTRACT AND KEYWORDS

Abstract

"Amnesia", the word keeps coming back in Westerners' talks about the difficulties encountered whenever one wishes to understand historical and genealogical memory and models of social organization in Cambodia based on traditional supports, be it written or oral. This thesis seeks to explore how "space", also considered as an object of research, could be used as a medium for the expression and the transmission of social practices and stories. Based on ethnographic research conducted with families living in the archaeological site of Angkor, this study begins with a reading of the social (re) construction from the basis of domestic space. The building of houses and the ways in which they are inhabited are examined from a technical, ritual and social point of view, in tandem with data on cardinal orientations and their symbolisms. The research then expands to the hamlet, the village and the "petit pays." It explains how social and identity relations are articulated and transmitted while being reformulated in a space formed according to cultural representations as well as local and regional stories. The thesis ends with a study of the shaping of the sacred space. Cartographic mappings of the spatial distribution of deities in areas previously studied reveal a hierarchical system of territorial and social control operated by powerful deceased personalities. Starting with the house, this study ends with an interpretative essay on the temple seen as a spatial matrix from which social disharmonies could be regulated.

Key words : Anthropology of space, cultural transmission, habitat, architecture, territories, identity, memories, stories, tracks, khmer popular religious system, village ethnography.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements.....	10
Résumés.....	13
TABLE DES MATIÈRES	17
INTRODUCTION.....	23

PREMIÈRE PARTIE

LES ESPACES DE LA CONSTRUCTION SOCIALE

CHAPITRE I. LA MAISON : la matrice sociale	45
I. 1. REFONDER	45
<u>I. 1.1. Le chaos : la dislocation sociale et spatiale.</u>	48
I. 1.1.1. Déstabiliser les structures sociales anciennes.....	48
I. 1.1.2. Bouleverser le territoire	50
<u>I. 1.2. La recomposition sociale: le cas de familles du village de <i>Sras Srâng choeung</i></u>	54
I. 1.2.1. Le contexte géopolitique local (1970-1979).....	54
I. 1.2.2. Revenir au village natal.....	57
I. 1.2.3. Se réappropriier la terre et reconstruire.....	61
I. 1.2.4. Renouer avec les divinités et recréer des espaces sacrés.....	74
I.2. CONSTRUIRE	77
<u>I. 2.1. Les préliminaires</u>	78
I. 2.1.1. Les options techniques.....	78
I. 2.1.2. Les choix d'ordre religieux : trouver le temps et l'emplacement justes.....	89
<u>I. 2.2. La construction</u>	103
I. 2.2.1. Les rituels préparatoires	105
I. 2.2.2. « Eriger la maison » <i>leuk phtas</i>	118
I. 2.2.3. Les consécration finales	128
I. 2.2.4. Se protéger du chaos extérieur.....	131
<u>I. 2.3. Le devenir des maisons</u>	134

I. 3. HABITER	137
I. 3.1. <u>Les grandes lignes de l'organisation sociale</u>	137
I. 3.1.1. Le modèle familial nucléaire.....	137
I. 3.1.2. La vie quotidienne dans la maison.....	138
I. 3.2. <u>L'organisation sociale inscrite dans l'espace de la maison</u>	141
I. 3.2.1. L'alignement des maisons sur un axe dans la nature	142
I. 3.2.2. La distribution spatiale des personnes à l'intérieur de la maison.....	144
Conclusion du chapitre I de la première partie	159

CHAPITRE II. LE HAMEAU/VILLAGE *PHUM*

Extension et duplication du modèle familial	161
II. 1. LES ÉCHELLES SPATIALES du Phum	161
II. 1.1. <u>De la maison au hameau</u>	163
II. 1.1.1. Les abords de la maison.....	163
II. 1.1.2. Le hameau familial.....	164
II. 1.1.3. Extension spatiale du modèle de la maison	166
II. 1.1.4. L'adaptation du modèle.....	167
II. 1.2. <u>Du hameau au village</u>	168
II. 1.2.1. Duplication, agglomération et densification des hameaux.....	168
II. 1.2.2. Les marges du monde organisé	175
II. 1.2.3. La maison-île, cadre social de référence.....	176
II. 2. LES STRATÉGIES SOCIALES	178
II. 2.1. <u>S'écarter spatialement et socialement</u>	180
II. 2.1.1. L'éloignement dans l'espace	180
II. 2.1.2. L'exclusion sociale	182
II. 2.1.3. Une attitude ancienne	186
II. 2.2 <u>Créer des groupes de solidarité opportunistes et précaires</u>	189
II. 2.2.1. Dupliquer le système de parenté	189
II. 2.2.2. Etendre le système de parenté à l'extérieur.....	192
II. 2.2.3. Prendre de la distance avec l'administration.....	194

Chapitre III. LES FORMES ET USAGES DES TERRITOIRES HABITÉS ET CULTIVÉS.....

III. 1. LE TERRITOIRE HABITÉ	201
III. 1.1. <u>La forme</u>	201
III. 1.2. <u>Les pratiques spatiales</u>	202
III. 1.2.1. Se déplacer dans le village	202

III. 1.2.2. Se déplacer à l'extérieur du village	207
III. 2. LE TERRITOIRE CULTIVÉ	209
III. 2.1. Un espace orienté	209
III. 2.2. Un découpage administratif limité et continu	210
III. 2.3. Un territoire agraire en peau de léopard	210
III. 3. L'EXPLOITATION DES TERRES AGRICOLES.....	213
III. 3.1. L'échange de bras	213
III. 3.2. Gérer l'eau : les problèmes de voisinage.....	216
III. 4. L'ACCÈS AUX TERRES ET LA TRANSMISSION.....	217
III. 4. 1. Les défrichements.....	217
III. 4.3.2. L'héritage.....	219
III. 4.3.3. L'achat.....	222
III. 4.3.4. La location.....	222
III. 4.3.5. Les toponymes.....	223
Conclusion des chapitres II et III de la première partie.....	225

DEUXIEME PARTIE

LES TERRITOIRES DU FAÇONNAGE DE L'IDENTITÉ

La formation d'identités sociales dans le temps et dans le territoire.....	229
CHAPITRE I. <i>SROK</i>- UN TERME ÉLASTIQUE.....	231
I. 1 UN ESPACE GÉOGRAPHIQUE.....	231
I. 1.1. Un terme ancien.....	231
I. 1.2. Un cadre administratif formel.....	233
I. 1.3. Un territoire humanisé	237
I. 2. UN ENSEMBLE SOCIAL	239
I. 2.1. Du petit pays au grand pays	239
I. 2.2. Une structure ancienne sous-jacente	240
CHAPITRE II. L'ENTRE-SOI : Le petit pays de Sras Srâng – <i>srok Sras Srâng</i>	245
II. 1. IDENTITÉ CONSTRUITE, IDENTITÉ VÉCUE	245
II. 1.1. Identité construite : la référence au temps	245
II. 1.2. Identité vécue : la référence au territoire	247
II. 1.3. Les trames de l'identité.....	250
II. 1.3.1. La représentation du temps	250
II. 1.3.2. Transmettre des histoires et des valeurs culturelles dans le paysage.....	255

II. 2. LA GENÈSE DU SROK SRAS SRANG.....	262
<u>II. 2.1. Une occupation humaine ancienne</u>	262
<u>II. 2.2. Les hameaux sur des tertres: <i>Koûk</i></u>	265
II. 2.2.1. Un hameau très ancien: <i>Koûk Pnov</i>	266
II. 2.2.2. Des hameaux dispersés	276
<u>II. 2.3. Un village pérenne: Rohal</u>	281
<u>II. 2.4. La formation du village de <i>Sras Srâng</i>.....</u>	286
II. 3. L'APPORT DE LA CARTOGRAPHIE	290
CHAPITRE III. LES AUTRES	297
III. 1. DES PARLERS DIFFÉRENTS.....	298
III. 2. DES ORIGINES DIFFÉRENTES.....	303
<u>III. 2.1.1 Des souches locales anciennes</u>	304
III. 2.1.1. Revendication d'une filiation royale	305
III. 2.1.2. Les autres hameaux dans l'enceinte de l'ancienne capitale royale.....	309
III. 2.1.3. Les familles « oubliées » des déportations siamoises.....	315
III. 2.1.4. Les <i>Somrae</i>	318
<u>III. 2.1.2. Des ancêtres venus de l'extérieur</u>	329
III. 2.2.1. Les gens du haut <i>neak leu</i>	329
III. 2.2.2. D'autres groupes allogènes	338
CHAPITRE IV. LES CHEMINS DES ANCÊTRES	341
IV. 1. FUIR LES CALAMITÉS	341
<u>IV. 1.1. Fuir les famines</u>	341
<u>IV. 1.2. Fuir les épidémies</u>	344
IV. 2. PÊCHER, CULTIVER ET COMMERCER	346
<u>IV. 2.1. Pêcher et cultiver autour du grand lac</u>	346
<u>IV. 2.2. Les routes du poisson</u>	350
<u>IV. 2.3. Le commerce - le troc</u>	353
<u>IV.2.4 La quête de métaux précieux.....</u>	355
IV. 3. LES PÉLERINAGES	357
IV. 4. LES TROUBLES POLITIQUES	359
<u>IV. 4.1. La première moitié du XXe siècle</u>	360
IV. 4.1.1. Rétrocession des provinces cambodgiennes par le Siam	360
IV. 4.1.2. Une tentative thaïlandaise de récupérer les provinces cambodgiennes..	360
IV. 4.1.3. Les mouvements de guérilla pour l'indépendance	361

IV. 4.2. La deuxième moitié du XXe siècle	365
IV. 4.2.1. La guerre de 1970-1975.....	365
IV. 4.2.2. Le régime des Khmers rouges	366
IV. 5. LES AMÉNAGEMENTS DU LIEU EN PARC ARCHÉOLOGIQUE PROTÉGÉ.....	367
IV.5.1. Les déplacements des monastères	367
IV.5.2. Les « déguerpissements » des villages	369

CHAPITRE V. L'ADAPTATION À UN MILIEU PARTICULIER –ANGKOR.....	375
V. 1. HABITER À ANGKOR.....	377
V. 2. TIRER PROFIT DES RESSOURCES NATURELLES	379
V.2.1. L'eau	379
V.2.2. La forêt	384
V. 3. L'EXEMPLE DE SRAS SRÁNG	386
Conclusion deuxième partie.....	391

TROISIEME PARTIE

LES ESPACES DE L'ORDONNANCEMENT DU SACRÉ

CHAPITRE I. LA SPATIALISATION DU SACRÉ.....	399
I. 1. UN SYSTÈME RELIGIEUX COMPOSITE.....	399
I. 2. UNE ORGANISATION SPATIALE GARANTE DE L'ORDRE SOCIAL.....	403
I. 3. UN LIEU PARTICULIER: LE PAYSAGE-PALIMPSESTE D'ANGKOR.....	412
CHAPITRE II. LES GARDIENS DE L'ORDRE DES MONDES	417
II. 1. LES NEAKTA : LES DÉFUNTS PUISSANTS, PROTECTEURS DES SROK.....	418
II. 1.1. Esquisse d'un inventaire des <i>neakta</i> locaux.	427
II. 1.1.1. Les <i>neakta</i> des <i>srok</i> de l'Est.....	433
II. 1.1.2. Les <i>neakta</i> des <i>srok</i> de l'Ouest	445
II. 1.1.3. Ta Reach, le chef des <i>neakta</i> locaux.....	450
II. 1.2. Une expression religieuse ancienne ?.....	459
II. 1.3. La duplication d'une administration territoriale humaine ?.....	465
II. 2. LES PREAH : LES « AUGUSTES PERSONNAGES » DES MONDES SUPÉRIEURS.	
II. 2.1. Distribution spatiale des <i>Preah</i>	470
II. 2.2. Deux exemples : le temple d'Angkor Vat et Angkor Thom.....	472
II. 2.3. Les <i>neakta</i> aux côtés des <i>Preah</i>	477

II. 3. LES <i>KHMOC</i> : LES DÉFUNTS DANGEREUX VENUS DU MONDE SOUTERRAIN	482
CHAPITRE III : REJOUER L'ORDRE DES MONDES.	489
III. 1. LA MAISON-TEMPLE-ÎLE : LA MISE EN ORDRE DU MONDE DES HOMMES	491
III. 2. LE TEMPLE-MONTAGNE : LA MISE EN ORDRE DU MONDE DES DIVINITÉS	494
<u>III. 2.1. Le men de crémation et le men pour le transfert des mérites</u>	496
<u>III. 2.2. Un exemple de <i>men</i> khmer rouge</u>	501
<u>III. 2.3. Les « monts de sable » <i>phnom sach</i></u>	502
<u>III. 2.4. Les « monts de paddy » <i>phnom srav</i></u>	505
<u>III. 2.5. Les poteaux en bois « nombrils de village » <i>prochiet phum</i></u>	511
Conclusion troisième partie	517
CONCLUSION	530
BIBLIOGRAPHIE	542
ANNEXES	584
FIGURES	628
- Figures Introduction – Figures Première Partie chapitre 1.....	630
- Figures Première Partie Chapitre 2.....	666
- Figures Deuxième Partie.....	676
- Figures Troisième Partie.....	708

INTRODUCTION

Amnésie

« Amnésie », le terme ne cesse de revenir dans les propos des Occidentaux – des premiers temps de la colonisation jusqu'à nos jours - pour évoquer les difficultés rencontrées dès lors que l'on entend appréhender auprès des Cambodgiens une mémoire historique et généalogique, qu'elle soit écrite ou orale¹.

Du côté des écrits, qui sont essentiellement à caractère religieux, force est de constater que les textes anciens sont rares au Cambodge. Hormis les textes gravés dans la pierre pendant la période angkoriennne qui glorifient les divinités et rois, les écrits sur feuilles de latanier n'ont pas survécu au temps, au climat, aux insectes et aux saccages des invasions. Les collections de manuscrits essentiellement religieux constituées entre le 19^e et au début du 20^e siècle et conservées dans les monastères ont ensuite été pratiquement entièrement détruites entre 1975 et 1979 pendant la période khmère rouge. (ANNEXE 1)

L'exploration de l'oralité se révèle également difficile. Déjà, à la fin du 19^e siècle, les explorateurs et les « savants » étrangers s'étonnaient que les paysans qui vivaient aux pieds des vestiges angkoriens n'en racontaient rien hormis quelques légendes qui semblaient faire pâle figure à côté de la grande histoire chronologique qu'ils attendaient. De nos jours, les chercheurs en sciences sociales avouent leur peine à établir des généalogies. Ils évoquent la fluidité, le caractère flexible de la société khmère, pour décrire des relations sociales difficiles à cerner.

Récemment, avec le procès des Khmers rouges, le mot « amnésie » avec son corollaire « le devoir de mémoire » est réapparu dans le discours de certaines ONG et de certains experts pour démontrer la nécessité de mettre en œuvre des programmes de collectes de

¹ De façon générale, le groupe social auquel il est fait référence ici est celui des personnes qui, aujourd'hui parlent le cambodgien et sont originaires du Cambodge.

témoignages et de diffusion de données sur cette période. L'utilisation de ces termes laisse entendre de façon réductrice que la mémoire doit être consciente pour se transmettre.

De fait, les supports de l'écrit et de l'oral étant généralement convoqués comme devant être les principaux vecteurs de la transmission culturelle, cette prétendue «amnésie» cambodgienne ne cesse d'intriguer voire de déranger. Et, si l'on admet que la culture, en tant que construction humaine, se présente comme une réalité collective propre à un groupe qui oriente et donne un sens aux conduites de chacun au travers de croyances, représentations, valeurs et normes, il convient de s'interroger sur les modalités de transmission d'une « culture khmère », sur son mode de pérennisation. En dehors des supports traditionnels explicites - écrits et oraux - communément répertoriés, quels sont donc les autres vecteurs, implicites, de transmission des pratiques sociales et des représentations culturelles dans l'univers cambodgien ?

« Tu me passes le couteau à l'Ouest » demande Chiel en désignant le couvert convoité sur une table. Cette phrase si courante dans le monde cambodgien est représentative de l'importance du repérage dans l'espace. De même, on remarque que la formule de politesse la plus courante à la campagne, lorsque deux personnes se croisent, consiste, en guise de salutation, à interroger l'autre sur son déplacement dans l'espace, d'un endroit à un autre, ou d'un point cardinal à un autre... : « d'où viens-tu ? » *mok pi nah* (មកពីណា) et « où vas-tu ? » *tov nah* (ទៅណា), « je vais du marché » *tov phsar* (ទៅផ្សារ), « je vais à l'Est » *tov kaoet* (ទៅកើត). Lors des cérémonies religieuses ou au quotidien, l'on remarque que le positionnement spatial des personnes selon leur statut social est particulièrement important. Les plus jeunes se courbent devant les plus âgés et veillent à ne jamais passer devant eux.

De nombreuses études sur l'architecture et l'iconographie des grands ouvrages religieux ont rappelé l'importance accordée aux formes, aux orientations cardinales et à leurs représentations symboliques dans nombre de cultures asiatiques. De leur côté, les ethnologues ont montré que la façon de vivre l'espace au quotidien, dans le monde rural ou

dans l'univers urbain, était un constituant essentiel de toute culture et participait de sa perpétuation comme de sa reproduction².

Constamment confrontée dans mes enquêtes à l'histoire récente du Cambodge, qui a été marquée par des événements violents et tragiques (guerres / régime autoritaire extrême), assortis de déplacements de population et de tentatives de réforme radicale de la société, il m'est apparu que l'espace vécu, représenté et raconté aujourd'hui, y avait joué un rôle primordial et servi de support majeur à la transmission culturelle. Et, en l'occurrence, sans qu'une quelconque « amnésie » puisse être incriminée ! C'est donc sous l'angle des pratiques et représentations spatiales que j'ai décidé – je reviens plus loin sur cette décision et sur les lectures qui l'on confirmée- d'orienter mon étude et de problématiser mon approche du terrain.

Approche progressive du terrain cambodgien

Ma recherche s'est essentiellement appuyée sur un travail ethnographique, lequel est marqué par une durée peu habituelle : près de vingt ans. Elle a été menée à partir d'un espace habité qui est loin d'être anodin puisqu'il est situé dans le périmètre même du site archéologique et touristique d'Angkor. Elle a été préparée, accompagnée et complétée par le recours régulier à des sources documentaires. L'écriture s'est faite en parallèle du travail de terrain par assemblage et analyse de matériaux collectés au fil des ans, prenant en compte de nouvelles rencontres et des réflexions renouvelées. Il faut aussi noter que ce travail ne s'est pas fait de façon continue. Il a été entrecoupé par des périodes plus ou moins longues d'engagement professionnel au Cambodge, principalement sur des programmes de Droits de l'Homme mis en place par les Nations Unies. Cet engagement dans un temps long, s'il m'a fait différer certaines enquêtes, m'a d'un autre côté placée en position de collecter de nombreux matériaux de terrain, avec un recul salutaire et des

² Un exemple célèbre, qui m'a durablement marquée, est la manière dont Lévi-Strauss, dans *Tristes tropiques*, met en évidence le rapport entre structure sociale et structure spatiale en décrivant comment la structure sociale et hiérarchique de la communauté Bororo en Amazonie s'exprime dans le plan d'un village bororo rond. L'organisation sociale est à ce point liée au territoire que le déplacement des habitants du village traditionnel dans des maisons alignées les unes à côté des autres aux autres suffit à saper les fondements de leur cohésion sociale. Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, Paris, 1955.

éclairages originaux, de les réunir, d'élaborer des hypothèses puis de les confronter et de les affiner à nouveau sur le terrain.

Ma première rencontre avec le Cambodge date de 1990 à l'occasion d'un court séjour à Phnom Penh. Je travaillais alors, pour un mémoire de maîtrise en ethnologie à l'université Paris 7, sur certaines pratiques culturelles observées en Thaïlande. Je prolongeais un intérêt né très tôt pour les peuples qui avaient fabriqué les objets que mes ancêtres marins avaient rapportés dans leurs bagages: un service en porcelaine de Chine avec des dragons sur les flancs, un Bouddha au ventre replet et au large sourire d'ivoire... Pas spécifiquement le Cambodge, mais dans la tête d'une enfant, l'exotisme n'avait pas de frontières claires.

En 1992, après avoir présenté une préfiguration de projet doctoral sous la forme d'un DEA soutenu à l'EHESS, je décidai de retourner au Cambodge pour entreprendre un terrain pour ma thèse. C'est par le biais d'un poste de « chargé des Droits de l'Homme » de la mission des Nations Unies APRONUC³ dans la province de *Svay Rieng* (ស្វាយរៀង) que j'ai pu vraiment approcher pour la première fois le monde rural cambodgien. Il me faudra cependant attendre octobre 1994 pour m'installer à *Siem Reap* (សៀមរាប) et commencer mes enquêtes villageoises. Le Cambodge pratiquement fermé et étanche depuis trente ans s'ouvrait tout juste alors à l'extérieur et à l'aide internationale massive. Avec la signature des accords de Paris en 1991 et dans la foulée de l'APRONUC, de nombreuses ONG commençaient à mettre en place des projets de « reconstruction » à travers tout le pays. L'École française d'Extrême-Orient (EFEO) qui avait dû quitter *Siem Reap* au début des années 1970 après plus de soixante ans de présence était revenue dès 1992. Dans le pays, la reconstruction avait déjà commencé de l'intérieur depuis la fin des Khmers rouges en 1979. Des habitations souvent précaires avaient été rebâties, les rizières étaient à nouveau cultivées de façon familiale, mais la paix n'était pas encore là. La guérilla contre les Khmers rouges sévissait encore à quelques kilomètres au nord de *Siem Reap*. Des réfugiés rapatriés par les Nations Unies des camps en Thaïlande étaient installés dans des villages nouvellement créés.

³ APRONUC - Autorité Provisoire de l'Organisation des Nations Unies au Cambodge (que les Cambodgiens retiendront plutôt sous l'acronyme anglo-saxon UNTAC - United Nations Transitional Authority in Cambodia).

Dans ce climat très particulier se posait tout d’abord pour moi le choix du terrain. Sur les recommandations d’un spécialiste du Cambodge, Charles Meyer, j’avais présenté dans mon DEA le projet de mener une recherche ethnographique à partir d’un village appelé *Svay Romiet* (ស្វាយរមៀត), situé à Angkor dans l’angle sud-est du grand réservoir d’eau angkorien appelé le *baray* (បារាយណ៍) occidental. Le choix de cette zone d’étude était à l’époque largement guidé par des raisons de sécurité. L’ouverture très récente du pays au monde extérieur, les mauvaises conditions de circulation, l’insécurité ne permettaient pas de s’éloigner trop des agglomérations.

Du fait du classement d’Angkor sur la liste du patrimoine de l’UNESCO et de l’afflux d’ONG et d’équipes venues pour restaurer les temples, *Siem Reap* avait en effet la particularité d’être facilement accessible et relativement sécurisé. En outre, sur le plan de la recherche un tel choix n’était pas dénué de pertinence. Cette zone comprenait en effet un certain nombre de villages très anciennement implantés, et y poser la question d’une transmission culturelle sous le prisme de l’espace, dans un contexte de profond bouleversement, pouvait s’avérer particulièrement intéressant. Qu’était-il advenu de ces anciens villages, sachant que pendant la période khmère rouge des déplacements importants de populations avaient eu lieu à travers tout le pays ? Comment avaient-ils vécu cette période et comment vivaient-ils maintenant ?

Cependant, une fois sur place, le village de *Svay Romiet*, que l’on m’avait conseillé sur la base de souvenirs du monde d’avant le basculement du pays dans le chaos en 1970⁴ m’apparut comme n’étant plus que l’ombre de ce qu’il avait été. Le lieu n’était plus occupé que par un petit nombre de familles agglutinées autour du monastère en reconstruction. On me dira par la suite que cette zone qui avait été sous contrôle des troupes gouvernementales au début des années 1970 avait été particulièrement touchée par les combats. Il me fallut donc chercher un nouveau terrain d’étude dans une zone comprise entre le lac *Tonlé Sap* (ទន្លេសាប) au sud, le « grand circuit » touristique d’Angkor au Nord, *Puok* (ព្នក) à l’Ouest et *Damdaek* (ដំដក) à l’Est. Au sud de la ville de *Siem Reap*, dans les quelques villages où je me suis rendue, le décalage entre la raison de ma présence et le

⁴ 18 Mars 1970, destitution du Prince Sihanouk par un vote à l’Assemblée Nationale, 1970-1975 : première guerre civile, 1975-1979 : régime des Khmers rouges, 1979-1998 deuxième guerre civile (trêve accords de Paris : 1991-1993).

quotidien des populations locales était considérable. Celles-ci voyaient en effet surtout en moi une employée d'agence humanitaire qui arrivait à point pour répondre à leurs problèmes économiques ou sanitaires ou bien encore une évangéliste venue proposer Jésus en remplacement du Bouddha.

Dans le site archéologique d'Angkor, quelques villages anciens m'avaient été signalés comme *Pradak* (ប្រដាក់), *Angkor Krav* (អង្គរក្រាវ), *Sras Srâng* (ស្រះស្រង់) et *Ampil* (អំពិល). Le village de Pradak au parler très particulier m'a tout d'abord attiré, mais les interactions possibles se sont avérées trop limitées. Angkor Krav situé juste au nord d'*Angkor Thom* n'était pas encore complètement sécurisé à cette époque. Au sud de *Pradak*, le village d'*Ampil* comme celui de *Svay Romiet*, apparaissait avoir été complètement transformé pendant les années sombres. Seul un petit nombre de maisons s'égrenaient le long d'une route digue.

Le choix de Sras Srâng

Par contraste avec ceux mentionnés ci-dessus, le village de *Sras Srâng Cheung* (ស្រះស្រង់ជើង) situé le long d'un bassin au cœur du site d'Angkor (ANNEXE 2) se présenta comme pouvant répondre à mes attentes. Il offrait à la fois un accès sécurisé et l'apparence d'un village relativement dense. Il dégagait un sentiment d'immuabilité, comme si rien n'avait changé depuis des temps anciens ; sentiment qui était renforcé par les dires des habitants qui parlaient d'un village très ancien où leurs ancêtres avaient habité depuis des générations. Cette impression s'avéra cependant en partie illusoire. J'apprendrai en effet assez vite qu'entre 1972-1979, pendant les années khmères rouges, tous les habitants avaient dû abandonner le village et partir vers le Nord. Pendant ces années, les maisons construites en matériaux végétaux s'étaient désagrégées ou bien avaient été démontées. Ce qui apparaissait être des constructions anciennes datait en fait au plus tôt du début des années 1980. Cependant, à la différence des villages de *Svay Romiet* et *Ampil*, à la chute du régime des Khmers rouges en 1979, un nombre important de familles natives du lieu avaient pu revenir.

Cette différence s'expliquait par la position géographique du village qui avait déterminé son appartenance à un camp politique. Au moment du basculement dans la guerre civile en

1970, une ligne de front coupait la zone d'Angkor. Le village de *Sras Srâng*⁵ se retrouva en zone contrôlée par les Khmers rouges et ses habitants se rallièrent de facto à leur cause. Les habitants de *Sras Srâng* seront reconnus comme « peuple ancien » par ceux-là. Leurs conditions de vie seront difficiles pendant les années khmères rouges, mais certainement moins dures que celles des habitants des villages de *Svay Romiet* et d'*Ampil* qui étaient situés dans la zone contrôlée par les gouvernementaux, les vaincus de 1975 qualifiés péjorativement de « peuple nouveau ».

L'une des conséquences de ce fait est que le village de *Sras Srâng* comptait encore un certain nombre de personnes âgées lors de mon premier séjour, c'est-à-dire des personnes qui avaient été adultes dans les années 1960 et qui restaient au fait des pratiques d'avant le chaos. De plus, elles étaient plutôt enclines à parler. Je dois ici indiquer que je suis redevable à un membre de l'EFEO, François Bizot, pour son aide indirecte : dans les années 1960, celui-ci avait épousé une jeune fille du village voisin à *Rohal* (រួល) et avait mené des recherches sur les rituels religieux. Aussi, du fait de ce précédent, plus que dans les villages au sud de *Siem Reap*, les anciens comprenaient ma démarche de chercheur et n'étaient pas surpris par mon désir insatiable de poser des questions et de les suivre dans leurs activités quotidiennes. Après ces années de guerre et de fermeture à l'extérieur, le retour d'un chercheur français, de surcroît dans une zone où l'EFEO avait employé de nombreux villageois sur ses chantiers de restauration avant 1970, apparaissait même à beaucoup comme un signe de retour à la normalisation et à la paix. J'y ai donc été bien accueillie.

Pour ces raisons, l'intérêt historique, politique et anthropologique du village, les rencontres facilitées et la qualité des informateurs potentiels, et certainement aussi la beauté du lieu, j'ai choisi de rester à *Sras Srâng* qui est devenu la base à partir de laquelle j'ai pu commencer mes enquêtes. L'essentiel du travail de terrain a été réalisé dans le village même entre octobre 1994 et décembre 1997. Il a été complété en 2004-2005, puis de façon occasionnelle lors de séjours plus ou moins longs à *Siem Reap*.

⁵ Pour des raisons pratiques, et aussi parcequ'on le connaît surtout sous ce nom, j'utiliserai désormais le nom de *Sras Srâng* pour parler d'un village qui est nommé administrativement *Sras Srâng choeung* « *Sras Srâng nord* » en référence au lieu d'habitat plus récent situé au sud du Bassin du *Sras Srâng* appelé *Sras Srâng thong*, « *Sras Srâng sud* ».

En 1994, même si les tirs d'artillerie se faisaient encore entendre à quelques kilomètres au nord, il semblait que les choses reprenaient progressivement leur place. Il apparaissait que pour ces familles de paysans qui avaient été embarquées dans une histoire violente, dont les enjeux les avaient vite dépassés, il s'agissait d'abord de reprendre le cours d'une vie paisible qu'ils voulaient basée sur la « tradition ». Les chaos de l'histoire récente n'étaient pas occultés, ils n'étaient tout simplement pas mis en avant, comme s'il s'agissait d'une maladie, d'un moment d'égarement dans une histoire longue et immuable qu'il s'agissait de reprendre. Cette première période de recomposition sociale qui s'est opérée au fil des années 1980 m'a été racontée. Elle fera l'objet de la partie liminaire de la thèse.

En 1992-1993, le Cambodge, fermé depuis trente ans, s'ouvre brusquement au monde extérieur, à ses modèles ainsi qu'à l'économie de marché. Au fil des années, c'est comme si le temps s'était accéléré, comme si un monde nouveau se construisait dans le désordre. Mon impression première d'immuabilité va se nuancer. L'information de masse à travers la télévision et les smartphones arrive dans le village avant l'électricité publique. L'achat d'une moto devient la première dépense d'argent, avant le mariage et la construction d'une maison. Pour cette population essentiellement rurale, l'accès à la terre, qui n'avait jamais été un problème, devient la source première de conflits. A Angkor, de nouvelles réglementations veillant à protéger le périmètre du site classé par l'Unesco limitent l'accès aux terres agricoles et imposent des normes d'habitat pour les villageois.

Cependant, n'ayant pas en main suffisamment de données sociologiques et ethnographiques pour décrire précisément ce qui avait changé entre 1970 et 1979 et entre 1979 et 1994, je me suis gardée de toute tentative de comparaison. Je n'ai ainsi pas mené une étude qui traite précisément de ce que l'on a pu considérer comme ayant constitué la reconstruction du pays.

Le terme même de « reconstruction » devrait d'ailleurs faire, selon moi, l'objet d'une analyse critique tant il a été utilisé et réutilisé dans le contexte cambodgien dans le sens d'une construction à partir de zéro⁶. Les projets des nombreuses organisations

⁶ A cet égard, il est intéressant de faire remarquer que le thème de la reconstruction sociale a été central dans l'histoire récente du Cambodge. Pour des gens d'horizons très différents et pour des raisons différentes, il s'agissait d'imposer ou de faire la promotion d'un modèle sociétal nouveau qui considère la tradition comme mauvaise. Sur la base de modèles communistes, les Khmers rouges ont utilisé le terme *kâsang* (កសាង) « construire » pour signifier qu'ils mettaient à bas l'ancien régime pour reconstruire un homme ou une société nouvelle *kâsang monus thmey daoembey ot mien komael sangkum chas* (កសាងមនុស្សថ្មីដើម្បីអភិបាលកម្ពុជានិរន្តរ៍មហន្តរាយ) « construire un homme/société nouveau/nouvelle) pour qu'il n'y ait plus la saleté de l'ancien régime. » Le modèle choisi était le modèle communautaire où les familles nucléaires perdaient leur indépendance, si chère à la tradition. Puis, à la chute du régime, la République Populaire du

internationales et des ONG, servis par des écrits journalistiques, sont le plus souvent partis du postulat qu'une destruction sociale irrémédiable avait été opérée par les Khmers rouges, une *tabula rasa* intégrale. Avec la rareté des études sur le Cambodge traditionnel et ceci plus particulièrement en anglais, qui est la langue la plus utilisée par des chercheurs ou experts étrangers, les comparaisons sur les évolutions entre le monde d'avant et celui d'aujourd'hui ont été particulièrement réductrices. Une sorte de doxa s'est largement imposée selon laquelle il y aurait eu un « avant » où la société cambodgienne vivait en parfaite harmonie et la société d'aujourd'hui très déstructurée. Ce présupposé qui n'est pas étayé par des recherches solides sur l'histoire passée a servi de justification à la mise en place de programmes de développement, porteurs de valeurs allogènes, qui entendent restaurer un monde perturbé qui ne saurait par lui-même se reconstruire. Il s'agissait pour tous ces acteurs extérieurs de « reconstruire » à partir de fondements nouveaux et de valeurs nouvelles, tels le développement communautaire ou les Droits de l'Homme.

C'est pour cette raison que, pour ma part, je préfère utiliser ici le terme « transmission », parce que je considère que le fil de la tradition, bien que dramatiquement endommagé, n'a pas été véritablement rompu et que c'est sur des bases khmères traditionnelles que la société cambodgienne s'est recomposée. Mais il doit être aussi souligné que je prends le terme « transmission » dans un sens dynamique, c'est-à-dire que loin d'entériner une pure répétition du même, il sous-tend une idée de reformulations et de transformations.

Méthodologie de l'enquête

La thèse s'est construite en plusieurs étapes. J'ai tout d'abord commencé à collecter des matériaux sur la maison (construction (plans), rituels, pratiques sociales quotidiennes de l'espace) puis j'ai élargi spatialement la recherche au hameau familial, au village et au petit pays. Je me suis intéressée au territoire religieux plus tardivement en 2004-2005. Au fur et à mesure de l'élargissement spatial de la recherche, une dimension temporelle et identitaire est apparue.

Kampuchea (1979-1989) reprendra le thème de la reconstruction sur le modèle de la constitution de groupes de solidarité *krom samaki* (ក្រុមសហមគ្គី). Quelques 10 ans plus tard, la plupart des ONG bâtiront leurs programmes de développement sur des projets de reconstruction sociale à partir de modèles communautaires. Tous ces modèles extérieurs n'ont pas trouvé d'échos dans le monde cambodgien. Entre 1994 et 2014, j'ai ainsi vu des dizaines d'ONG essayer de les appliquer dans le village de Sras Srâng, sans grand succès. (sur l'envers de certaines ONG oeuvrant au Cambodge, se référer à l'ouvrage de Sabine Trannin (2005), *les ONG occidentales au Cambodge, la réalité derrière le mythe*, Paris, L'Harmattan.)

À travers l'étude de trajectoires familiales dans un espace restreint (le hameau familial) ou de déplacements de personnes dans un espace plus élargi (la région), j'ai essayé de comprendre comment un milieu social et religieux ainsi que des identités géo-historiques se constituent.

Pour mener à bien ce travail, j'ai croisé deux méthodes ethnographiques : l'observation participante et les entretiens qualitatifs. Je suis toujours partie de l'oral et dans certains cas, j'ai pu confronter l'oral avec l'écrit et étudier comment la transmission s'opère à partir de mouvements de l'un à l'autre. J'ai également réalisé des plans de maisons, de constructions religieuses ainsi que des cartographies du village et des environs.

La construction d'une petite maison sur place m'a aidée à faire des séjours plus ou moins prolongés dans le village (tout en gardant toujours une base en ville à *Siem Reap*). Cette présence quotidienne sur un temps long m'a permis de façon large d'assister et de participer aux activités quotidiennes domestiques, agricoles et religieuses.

Cette étude ethnographique rend compte d'une réalité perçue dans un endroit particulier à un moment particulier. Elle est localisée et n'a pas vocation à comparatisme avec d'autres régions du Cambodge ou bien d'autres pays. Les références de la thèse portent donc essentiellement sur le Cambodge.

Bien que j'utilise souvent le terme « village » pour des raisons pratiques, je ne rangerai pas cette étude dans la catégorie des « *village studies* ». En effet, il s'agit ici plutôt d'une étude sur la construction sociale dans l'espace et le temps dans le sens où précisément ce qu'on appelle le « village » n'apparaît pas refléter une réalité sociale pertinente. Il s'agit en effet plutôt d'une réflexion sur ce qu'est l'autochtone, le « nous » qui est en fait élastique et pluriel dans l'espace et le temps.

Ce faisant, je me suis trouvée me situant dans une ligne de travaux, celle de l'anthropologie de l'espace, pour le dire sommairement, dont j'ai pris progressivement une vue plus précise alors que ma recherche avançait déjà dans cette direction. Je rappellerai ci-après quelques-uns des travaux dont la lecture a pu influencer certaines de mes enquêtes ou qui, plus généralement, ont été utiles à ma réflexion.

L'espace vécu comme objet de recherche

Depuis l'étude ancienne de l'espace villageois bororo par Lévi-Strauss, que j'ai mentionnée plus haut comme ayant pu être une sorte de déclencheur de mon intérêt pour une ethnologie de l'espace, de nombreux chercheurs, français notamment, issus de disciplines variées entre autres l'architecture, l'urbanisme, la géographie, l'histoire et l'anthropologie, ont entamé des études sur l'espace en tant qu'objet caractérisé, servant de support à des usages, des productions sociales ainsi qu'à des histoires.

Diverses réflexions issues d'enquêtes de terrain ont conduit à l'émergence de plusieurs courants qui, bien qu'ils cernent le même objet, revendiquent des approches différentes : anthropologie de la spatialité, espace social, géographie sociale, géographie culturelle, ethno-géographie. Il apparaît difficile de réunir sous une même bannière l'ensemble de ces recherches et d'en dégager une méthodologie commune. Dans ce foisonnement de travaux sur l'espace et la société, j'indiquerai ceux qui m'ont vraiment aidée à avancer de façon empirique sur le terrain, d'abord des ouvrages généraux ou portant sur des sociétés sans rapport avec l'univers khmer, ensuite d'autres plus spécifiquement consacrés à l'Asie du Sud-Est.

Du côté des anthropologues⁷, je tiens d'abord à signaler les analyses éblouissantes de Marcel Granet dans *La pensée chinoise* (1934) qui m'ont convaincue de l'intérêt de cette approche par l'espace. Celui-ci démontre que dans la pensée ancienne chinoise, macrocosme et microcosme, homme, nature et société sont perçus en continuité et sont organisés en un ensemble ordonné et hiérarchique qui s'exprime dans le temps et dans l'espace. Le respect de principes d'architecture, de positionnement des personnes et des objets au quotidien et plus particulièrement à l'occasion de rites garantit le fonctionnement harmonieux de la société avec les rythmes de l'univers. Les conceptions cosmologiques qui sont associées par l'auteur à « des faits sociaux sous-jacents » apparaissent comme des cadres pour justifier des idéaux de hiérarchie et d'ordre.

⁷ On trouvera dans l'ouvrage dirigé par Françoise Paul-Levy et Marion Ségau « Anthropologie de l'espace », une anthologie de textes bien choisis sur la façon dont les hommes transforment l'espace en fonction de leurs représentations symboliques : F.P. Lévy, M. Ségau (1983), *Anthropologie de l'espace*, Paris, Centre G. Pompidou - Centre de Création Industrielle.

Dans une veine ouvertement structuraliste, Pierre Bourdieu, dans son étude célèbre de la maison kabyle⁸, décrit la façon dont les oppositions entre espace intérieur (du foyer) et espace extérieur ainsi que, de manière générale, les oppositions gauche et droite, eau et feu, cuit et cru, jour et nuit, etc. s'organisent par homologie avec l'opposition masculin (extérieur) et féminin (intérieur). Entre anthropologie et géographie, Augustin Berque s'interroge à partir de sa longue expérience japonaise sur la façon dont l'espace est perçu et vécu au Japon. Il décrit la façon dont les hiérarchisations mentales faites par les Japonais à l'intérieur et à l'extérieur de leur propre groupe se lisent dans l'organisation de leur espace de vie⁹.

Plus récemment, le courant de « géographie culturelle » initié par Paul Claval¹⁰ s'est attaché à démontrer comment des phénomènes liés aux systèmes de valeur, aux idéologies et aux expressions symboliques d'un groupe social se traduisaient dans l'espace. L'auteur a développé l'idée que le paysage porte à la fois l'empreinte de la culture tout en lui servant de matrice. A ce titre, il a étudié comment le paysage joue un rôle fondamental dans la transmission des héritages culturels¹¹.

Ce mouvement qui considère que chaque personne ou chaque culture vit et perçoit différemment l'espace va générer d'autres recherches notamment dans une démarche diachronique. Dans son ouvrage *Géographie historique ; hommes et territoires dans les sociétés traditionnelles*, Jean René Trochet s'est intéressé à la façon dont les groupes et les sociétés humaines s'organisaient et se transformaient dans l'espace au gré de l'évolution des formes de pouvoir dans le temps. Dans une approche plus ethnographique, le géographe Joël Bonnemaïson¹² a analysé les paysages et les cultures de l'intérieur en demandant aux populations autochtones comment elles vivaient et racontaient les lieux pour construire leur identité.

⁸ Pierre Bourdieu (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz.

⁹ Berque A. (1982), *Vivre l'espace au Japon*, Paris, P.U.F. Espace et liberté.

¹⁰ Claval P. (1995), *la géographie culturelle*, Paris, Nathan. - Claval P. (1997), « la géographie culturelle et l'espace », in J.F Staszack, les discours du géographe, Paris, l'Harmattan.

¹¹ « Le paysage porte l'empreinte de l'activité productrice des hommes et de leurs efforts pour habiter le monde en l'adaptant à leurs besoins. Il est marqué par des techniques matérielles que la société maîtrise et a façonnées pour répondre aux convictions religieuses, aux passions idéologiques ou aux goûts esthétiques des groupes. Il constitue à ce titre un document clef pour comprendre les cultures, le seul qui subsiste souvent pour les sociétés du passé. Les enfants imitent ce qui se fait autour d'eux. Les adultes donnent des leçons soulignées par les symboles dont les lieux sont porteurs. Le paysage devient ainsi une matrice à la culture » (CLAVAL, 1995).

¹² Bonnemaïson Joël, (1996), *Les fondements géographiques d'une identité. L'archipel de Vanuatu. Essai de géographie culturelle*. Livre I. Gens de pirogue et gens de la terre, Paris, Editions de l'ORSTOM, (1997), Livre II. Les gens des lieux. Histoire et géosymboles d'une société enracinée / tanna, Editions de l'Orstom.

On peut également évoquer Armand Fremont¹³, qui introduit une approche psychologique ou subjective des rapports des hommes à l'espace. À travers la notion « d'espace vécu », il développe l'idée que chacun développe une perception de l'espace particulière.

Plus spécifiquement, sur l'Asie du Sud-Est, Georges Condominas¹⁴ a proposé de remplacer le terme « culture », trop réducteur selon lui pour décrire les dynamiques culturelles de cette aire, par la notion d'« espace social ». Cette dernière, conçue comme un outil plus empirique que théorique, lui semblait mieux adaptée pour appréhender une société donnée à travers trois composantes fondamentales : l'espace et le temps écologique, les relations de communication (langue, écriture) et les relations de parenté et de voisinage.

Dans la lignée de G. Condominas, des chercheurs ont travaillé sur les relations entre espace et société, en milieu rural ou en milieu urbain, dans la région sud-est asiatique. Christian Taillard¹⁵ a étudié l'articulation entre l'organisation des pouvoirs et l'organisation de l'espace au Laos. Bernard Formoso¹⁶ a exploré la structuration symbolique de l'espace chez les populations de langue thaïe. D'autres chercheurs, architectes de formation, se sont penchés plus spécifiquement sur les relations entre habitat et espace. Sophie Clément-Charpentier et Pierre Clément¹⁷ ont réalisé une étude ethno-architecturale sur l'habitation lao. Nathalie Lancret, quant à elle, a décrit comment la maison traditionnelle balinaise qui est structurée sur un modèle cosmologique peine à s'adapter aux contraintes urbaines. Son approche ethno-architecturale met en évidence le lien entre les formes architecturales et l'ordre social balinaise traditionnel. Chaque maison abrite plusieurs familles nucléaires centrées autour d'un même temple familial dédié au culte des ancêtres. Dans cette perspective, en milieu urbain où la structure et les matériaux des habitations se transforment, elle a relevé que c'est la partie culturelle, ciment de la société balinaise qui résiste le plus aux changements¹⁸.

¹³ Fremont A. (1974) « recherches sur l'espace vécu », *l'Espace géographique*, 3, pp. 231-238.

¹⁴ Le séminaire de G. Condominas à l'EHESS, que j'ai eu l'opportunité de pouvoir suivre, a été consacré durant deux années à un débat sur cette notion d'espace social, avant de faire l'objet de la publication ; Condominas G. (1980), *L'espace social - A propos de l'Asie du sud-est*, Paris, Flammarion.

¹⁵ Taillard C. et Matras, J. (1977), *Espace social et analyse des sociétés en Asie du Sud-Est*, ASEMI VIII-2, Taillard C et Matras, J. (1992), *Habitations et habitat d'Asie du Sud-Est continentale: pratiques et représentations de l'espace*, Paris: L'Harmattan, coll. «Recherches asiatiques», 1992.

¹⁶ Formoso B. (1987), Du corps humain à l'espace humanisé : système de référence et représentation de l'espace dans deux villages du Nord-Est de la Thaïlande, *Etudes Rurales* (107-108), p. 137-170.

¹⁷ Clément-Charpentier S. et Clément P. (1990), *l'habitation lao dans les régions de Ventiane et de Luang Prabang*, Paris, Peteers.

¹⁸ Lancret N. (1997), *la maison balinaise en secteur urbain*. Etude ethno-architecturale. Cahier d'Archipel, no 29, Paris.

De son côté, dans ses recherches de géographie humaine en Asie du Sud-Est, Pierre Gourou, a démontré, que la configuration actuelle des « paysages humanisés » n'était pas directement déterminée par le milieu naturel, mais résultait avant tout de la civilisation. Bien qu'héritier de Vidal de la Blache - qui accordait une grande importance à décrire de façon détaillée l'agencement local entre sol, climat, végétation et hommes pour rendre compte des particularismes des régions ou « pays » - Gourou s'en démarque en réfutant le possibilisme des « genres de vie » selon les régions. Un groupe humain ne procède pas à un choix conscient parmi un éventail de « possibles » qui lui serait offert par la nature, mais « il exploite celles auxquelles s'appliquent les techniques qu'il maîtrise ». Ce qui d'après lui mène à « un véritable déterminisme de civilisation » qui oblige ainsi les Chinois¹⁹ à continuer à évoluer dans un cadre traditionnel même lorsque les données économiques et démographiques changent.

A échelle réduite, son étude des maisons rurales vietnamiennes qu'il considère comme de « véritables résumés de la civilisation vietnamienne » pose les bases d'une étude anthropologique de l'habitat en Asie du Sud-Est²⁰. Ses publications sur la façon dont les paysages en Asie du Sud-Est sont modelés par les hommes selon leur système d'organisation économique et social m'ont apportées des éléments techniques et culturels utiles à la compréhension du monde paysan cambodgien.

Concernant le Cambodge même je citerai également un autre ouvrage de géographie humaine, celui de Jean Delvert *Le paysan cambodgien* où, dans la lignée de Pierre Gourou, il énonce que la répartition inégale de la population cambodgienne ne dépend pas ici des conditions physiques, mais résulte des suites de contingences historiques. L'étude de l'organisation et de la répartition actuelle de groupes sociaux dans un paysage peut ainsi rendre compte non seulement de traits culturels, mais aussi de faits historiques.

Tous ces travaux issus du courant de la géographie humaine restent marqués par une même inspiration vidalienne qui s'attache à faire ressortir l'imprégnation sur un temps long des pratiques humaines dans des paysages ruraux. Ils m'ont aidée à poser les bases de mon étude sur l'installation des villageois khmers lue dans un paysage. Ces lectures dans

¹⁹ « La géographie représente le désir de comprendre les paysages tels qu'ils sont. Eux-mêmes sont un aboutissement de l'histoire sur une certaine surface, qui n'est pas déterminante. Les Chinois ne sont pas Chinois parce qu'il y a dans la Chine quelque chose qui ferait qu'ils soient Chinois. Les Chinois sont Chinois parce qu'il y a une civilisation chinoise » (1993). « Itinéraire : Pierre Gourou, le delta du Fleuve Rouge et la géographie », (1993), Entretien avec Hugues Tertrais, *Lettre de L'AFRASE* 29.

²⁰ Pierre Gourou (1936), *Esquisse d'une étude de l'habitation annamite dans l'Annam septentrional et central*. Paris, EFEO.

différents domaines des sciences sociales ont affermi ma réflexion sur l'espace en tant qu'objet anthropologique.

Au fil de l'élargissement de mon terrain d'enquêtes au sein d'un village khmer, l'étude sur la construction / transmission sociale à partir de l'espace a ainsi pris une dimension historique et a révélé des ressorts identitaires. L'enquête linguistique est, de plus, apparue comme un support indispensable de cette recherche, et je me suis attachée à enregistrer et analyser les termes particuliers utilisés par mes interlocuteurs, qu'il s'agisse de toponymes, d'ethnonymes ou de prononciations particulières.

Aussi, si je dois le définir ou le circonscrire, le cadre théorique donné à ma recherche se situe-t-il à la croisée d'une anthropologie de l'espace et d'une micro ethnohistoire.

L'espace d'Angkor : des vestiges à la vie villageoise

Mon choix de mener cette étude à partir de villages situés dans le périmètre du site archéologique d'Angkor n'a pas eu au départ pour raison particulière le désir de retrouver une mémoire qui les raccorderait spécifiquement avec l'histoire des vestiges. Le fait que ces villages soient anciens et qu'ils se soient situés dans un paysage fortement aménagé (ANNEXE 3) dans les temps passés aide à mettre en relief certains propos sur l'espace, mais n'est pas central. J'ai surtout poursuivi mon objectif premier qui a été de m'intéresser à la façon dont l'histoire ou plutôt les histoires, l'identité et la culture se transmettaient tout en se reformulant à travers l'espace, avec au-delà le souhait de pouvoir contribuer, autant que faire se peut, à l'analyse anthropologique de la société khmère. C'est en entrant dans le cœur du sujet que le lien avec le temps s'est révélé.

Ce faisant, cette recherche vient aussi, me semble-t-il, combler un vide laissé par les nombreuses études consacrées à Angkor où le social est – à quelques exceptions près - remarquablement absent. En effet, si la fascination exercée par les vestiges angkoriens a suscité un nombre conséquent de publications qui vont des ouvrages littéraires à des études savantes, on reste frappé par le grand déséquilibre qui règne entre les différentes disciplines. Tandis que l'histoire, l'architecture et l'épigraphie sont bien représentées,

l'ethnologie fait figure de parent pauvre. Force est de constater que les villages proches des temples ont peu intéressé les chercheurs.

Les premiers à évoquer les populations présentes sur le site d'Angkor sont les missionnaires explorateurs et les voyageurs comme le père Bouillevaux, Henri Mouhot, Ernest Doudart de Lagrée et Francis Garnier, ou encore Etienne Lunet de La Jonquière²¹. Ils font des descriptions des lieux parcourus, assorties de petites scènes de la vie locale. Ils notent la présence de villages disséminés entre les temples, mais pointent surtout du doigt leur condition misérable, constat qui vient étayer un discours sur la décadence du pays.

Si quelques-uns, comme Etienne Aymonier, prennent en considération les paroles de ces populations et consignent par écrit des légendes liées à la fondation des temples, ils les considèrent généralement comme ayant peu de valeur. Ainsi Doudart de Lagrée indique-t-il que les histoires que racontent les indigènes ne peuvent pas servir de base à l'écriture de l'histoire ancienne. Il préfère s'appuyer sur des textes écrits (les inscriptions) plutôt que d'apporter quelconque crédit à une forme orale. Il déplore l'ignorance des lettrés cambodgiens à lire les textes anciens. De même, des délégués du Gouvernement général d'Indochine comme Bouinai et Paulus relèvent que la mémoire des indigènes n'a pas retenu les souvenirs de la grandeur du passé : « à peine sait-on quel fut l'emplacement de l'humble demeure qu'ils se construisirent aux pieds des monuments du brahmanisme et du bouddhisme ». ²²

Comme on l'a noté plus haut, le peu d'intérêt pour les populations locales tient d'abord au fait que l'on estime que celles-ci n'écrivent ni ne racontent rien de véridique, ce qui veut dire pour les observateurs qu'elles ne savent rien du passé. Reproche leur est fait, comme il leur sera fait encore récemment, de ne pouvoir répondre à l'obligation de mémoire consciente.

²¹ - Bouillevaux C.E., (1883), *Ma visite aux ruines cambodgiennes en 1850*, Paris - Saint Quentin : Impr. de J. Moureau, collection des mémoires de la société académique indo-chinoise.

- Mouhot Henri, (1868 1ère ed.) *Voyages dans les royaumes de Siam, de Cambodge et de Laos, et autres parties centrales de l'Indo-Chine : relation extraite du journal et de la correspondance de l'auteur par Fernand de Lanoye*, (1999, 2ème ed)Genève : éditions Olizane, Paris.

- Delaporte Louis, Doudart de Lagrée, Garnier Francis, (1873), *Voyage d'exploration en Indo-chine, effectué pendant les années 1866, 1867 et 1868*, Hachette, Paris.Lunet de la Jonquière (1902 et 1907), *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge* (vol. I), Paris : Ernest Leroux (Publ. de l'EFEO n°4 et n°8).

²² Bouinai A, Paulus A., (1885), *l'Indochine française contemporaine*, Paris, Challamel.

Dans ce même esprit, le Dr Harmand note aussi le manque de connaissances des bonzes, qui les rend incapables de lire les inscriptions anciennes « Tous les bonzes que j'ai interrogés m'ont avoué qu'ils n'y comprenaient absolument rien, qu'ils reconnaissaient simplement un certain nombre de caractères. Seul le chef des bonzes de Phnom Penh m'a lu en effet, en suivant du bout des doigts les caractères, des estampages d'inscriptions que je lui présentais. Mais, il le faisait avec tant de facilité que sa naïve supercherie sautait aux yeux, d'autant plus qu'il n'avait pas l'air de se douter que les lignes qu'il lisait avec autant de désinvolture, étant estampées, étaient écrites à l'envers. »²³

Il faut attendre les années 1960 pour que les traditions orales véhiculées dans les villages angkoriens rencontrent une attention sérieuse. Fait exceptionnel dans ce monde qui apparaît relativement muet, Francois Bizot, chercheur de l'EFEO cité précédemment, rencontre un conteur qui lui récite la longue épopée du *Reamker* (រមកេរ្តិ៍), version cambodgienne du *Ramayana* indien. Il consignera et commentera cette récitation orale dans un ouvrage²⁴. F. Bizot s'intéresse également à des manuscrits en langue vernaculaire qui portent sur des pratiques religieuses qui apparaissent à la fois anciennes et en décalage avec l'orthodoxie bouddhique enseignée dans les monastères. Ses discussions avec des maîtres religieux locaux l'aideront à les décrypter et à élaborer des théories sur la propagation et l'évolution des pratiques rituelles à travers le temps et les pays.

On doit aussi noter, au début des années 1960, le séjour de Gabrielle Martel, ethnologue de l'EFEO, à Siem Reap d'où elle va mener une étude sur un village des environs d'Angkor : *Lovea*²⁵ (ល្វោ). Son travail ainsi que celui de May Ebihara²⁶, effectué dans la province de Kandal (កណ្តាល), resteront les documents de référence sur la vie quotidienne au Cambodge avant le régime des Khmers rouges.

Après une interruption de plus de vingt ans, quelques rares études de terrain ont été entreprises sur la zone depuis les années 1990. Ang Choulean, ethnologue formé par G. Condominas, a souhaité se démarquer des travaux précédents qui accordaient surtout de l'importance aux religions « importées ». A travers l'étude des rituels quotidiens du temps présent, il s'est intéressé à ce qu'il considère comme étant les permanences du monde

²³ Cité dans Maspero E., Porée G., (1938), Mœurs et coutumes des khmers, Paris, Payot, p. 74.

²⁴ Bizot F., *Ramaker ou l'amour symbolique de Ram et Seta, recherches sur le bouddhisme khmer V*, Paris, EFEO (PEFEO, 155).

²⁵ Gabrielle Martel, *Lovea, village des environs d'Angkor: aspects démographiques et sociologiques du monde rural cambodgien dans la province de Siem Reap*, Paris, EFEO (PEFEO, 98).

²⁶ May Ebihara, *Svay, a khmer village in Cambodia*, Columbia University, 1968.

religieux proprement cambodgien²⁷. A Angkor même, Keiko Miura, anthropologue japonaise, s'est proposée d'étendre la notion de « patrimoine » jusque-là réservée aux seuls vestiges, aux pratiques et traditions des populations qui vivent à l'intérieur de la zone archéologique, suivant d'ailleurs une extension vers le patrimoine immatériel préconisée aujourd'hui par l'Unesco. Mais, envisageant Angkor en tant qu' « héritage contesté », elle rapporte aussi dans ses enquêtes les conflits qui opposent les populations locales aux agents de l'Apsara.

Ma recherche a donc pris place dans une tradition ethnologique courte et encore mal établie concernant non seulement la région angkoriennne mais le Cambodge en général. Entre le mépris des premiers « savants » occidentaux envers les villageois, jugés indignes d'être les héritiers de la grande civilisation angkoriennne, et le petit nombre de travaux ethnographiques menés sur une durée assez longue pour être significatifs, les matériaux résultant de mes enquêtes que j'ai constitués au cours des ans, avec des reprises successives, ont été réunis avec la perspective spatiale et ethno-historique précisée plus haut, en privilégiant toujours l'analyse de mon matériel ethnographique, et les réflexions que j'ai pu en tirer, plutôt que des considérations théoriques abstraites.

Le plan de ma thèse reflète ce parti-pris, avec une progression de l'analyse suivant l'élargissement de l'espace social vécu, de la maison au village, puis du territoire partagé, fondement d'identité collective, à l'univers des croyances. A chaque étape, c'est l'observation des pratiques des villageois et la mise en relation de leurs discours qui ont été au cœur de mon travail.

Présentation du plan de la thèse

Je commence l'étude en 1979, à un moment de reconstruction au sortir, au sortir du régime des Khmers rouges. Les populations déplacées reviennent au village de *Sras Srâng*. Un des premiers actes de recomposition sociale est la réédification des maisons sur le modèle traditionnel. Partant d'une analyse de l'habitation familiale reconstituée, je propose ensuite une lecture emboîtée de l'organisation sociale dans l'espace habité à nouveau - par les

²⁷ Ang Choulean transmet ses connaissances à de nouvelles générations de chercheurs et d'étudiants cambodgiens par son enseignement à l'université et par des publications en khmer, mais aussi en les incitant à se déplacer sur le terrain pour y conduire des enquêtes ethnographiques localisées.

hommes et les divinités - qui s'élargit au hameau, au village et au petit pays en montrant comment les relations sociales, les valeurs culturelles et les marqueurs identitaires se réagencent, s'expriment et se transmettent dans ces différents espaces.

1. Dans la première partie (organisation sociale spatialisée) je m'intéresse à la façon dont l'espace familial reflète, ou bien induit, l'organisation sociale s'exprime et se transmet dans l'espace familial. Je commence par la maison et je décris en quoi l'espace orienté de la maison qui abrite une famille nucléaire sert de support à la mise en ordre symbolique du monde des hommes selon des règles hiérarchiques et complémentaires. Cette formulation sociale dans l'espace est étudiée à travers les techniques de construction des maisons, les rituels, ainsi que le mode particulier d'habiter.

Au-delà de la maison, je cherche ensuite à comprendre comment se crée ou non le sentiment de communauté élargie à partir de la manière dont les familles s'organisent spatialement les unes par rapport aux autres à une échelle supérieure que nous appelons « hameau » et « village », mais qui est contenue dans un même terme extensible : *phoum* (ភ្នំថ្នំ).

Au fur et à mesure de l'élargissement spatial, il apparaît que les relations sociales sont lisibles dans une perspective diachronique et que l'espace sert aussi de support à la transmission d'histoires des temps passés.

2. Dans la deuxième partie (fabrication d'une identité collective et d'histoires racontées à partir du territoire) j'explore la notion de *srok* (ស្រុក) traduite par « petit pays » à l'intérieur duquel un ensemble de familles se définissent les unes par rapport aux autres en termes d'occupation du territoire, d'identité partagées et d'histoires communes. Je cherche à définir ce qui compose le « nous » et « les autres ». À travers des toponymes, des bribes généalogiques et des histoires, le peuplement et les déplacements des familles se lisent dans le paysage ainsi qu'un sentiment d'appartenance à une communauté élargie. J'engage également une réflexion sur la façon dont ces populations ont pu tirer parti d'une trame ancienne très présente dans le paysage (vestiges angkoriens) en termes d'habitat, d'accès aux ressources naturelles et de pratiques sociales et religieuses.

3. Dans la troisième partie (l'espace religieux), j'étudie comment la répartition spatiale des divinités sur le territoire d'Angkor est le reflet d'une organisation du pouvoir ordonnée autour des figures de défunts puissants. Je rends compte de la façon dont les croyances locales et les religions universelles trouvent chacune leur place dans un système de pratiques rituelles pluriel.

L'étude commencée par la maison des hommes se termine par le temple qui abrite les divinités. Ce temple qui se lit dans des formes et des tailles différentes apparaît comme une matrice à partir de laquelle les dysharmonies de la nature et de la société peuvent être régulées.

Pour conclure, j'ouvre une réflexion sur les évolutions futures de ce territoire entre les pratiques villageoises traditionnelles et les aménagements entrepris dans le cadre de la définition d'un site inscrit sur la liste du patrimoine mondial.

PREMIÈRE PARTIE

LES ESPACES DE LA CONSTRUCTION SOCIALE

La mise en forme des règles sociales dans l'espace domestique

CHAPITRE I.

LA MAISON

La matrice sociale

« La maison dans la vie de l'homme évince les contingences, elle multiplie ses conseils de continuité. Sans elle, l'homme serait un être dispersé. Elle maintient l'homme à travers les orages de la vie. Elle est âme et corps est le premier monde de l'être humain » Gaston Bachelard, La poétique de l'espace.

I. 1. REFONDER

Janvier 1979, c'est la fin abrupte du régime des Khmers rouges²⁸ qui en presque quatre ans a mis à bas les fondements de la société traditionnelle en tentant d'instaurer par la force, un monde entièrement nouveau. Les troupes vietnamiennes entrées au Cambodge chassent les lambeaux de l'armée khmère rouge et leurs dirigeants vers les confins du territoire au nord et nord-ouest. Les populations libérées du jour au lendemain de l'univers carcéral des villages-coopératives, des camps de rééducation ou des centres de sécurité, rejettent viscéralement le système khmer rouge. Passé le chaos des premiers mois, elles retournent vers les modèles culturels traditionnels pour y puiser les fondements de leur reconstruction.

J'ai ainsi choisi de commencer cette étude anthropologique sur la transmission culturelle à partir de ce moment charnière, entre le désordre de la liberté retrouvée et le besoin de stabilité

²⁸ A la fin des années 60, le prince Sihanouk a de plus en plus de difficultés à maintenir sa politique de neutralité à côté de la guerre qui sévit chez son proche voisin le Vietnam entre les communistes au nord (Vietcongs) et les pro-américains au sud. Sa destitution en 1970 par les républicains Lon Nol et Siri Matak va faire basculer le Cambodge dans la guerre. Les Vietcongs entrent dans le pays et apportent leur appui aux khmers rouges avant de quitter le pays en 1972. En 1975, après la prise de Phnom Penh, les khmers rouges mettent en place un système totalitaire extrême où toutes les valeurs anciennes sont annihilées tant religieuses que sociales. Les populations urbaines et rurales sont déplacées de leur lieu d'habitat pour travailler sur de grands chantiers agricoles à travers tout le pays. C'est une révolution agraire totale. Dans des villages comme *Sras Srâng*, les Vietcongs prennent le contrôle de la zone dès 1970.

économique et sociale. Dans le cadre d'une société paysanne, il m'a semblé particulièrement intéressant de comprendre le processus de transmission dès ce moment de « refondation » à travers l'étude de la réappropriation des terres et de la construction des maisons.

Au sortir d'une période de profonde déstabilisation, il est ainsi apparu lors des entretiens, que le fait de retrouver des repères spatiaux, a constitué une étape importante dans la reconstruction des repères sociaux et culturels. C'est un moment de « refondation » où il s'agit de retisser des liens symboliques entre soi, les autres et l'univers à partir de sa relation à l'espace et en s'appuyant sur les pratiques et des représentations traditionnelles, garantes de la sécurité et de l'harmonie passées.

Après une présentation succincte du contexte général de cette époque troublée, l'étude se centrera sur le cas d'un lieu habité, le village de *Sras Srâng choeng* (ស្រះស្រង់ជើង) dans la commune de *Nokor Thom*²⁹ (នគរធំ) dans la province de *Siem Reap*. Nous étudierons en quoi le territoire aurait ici pu servir de support à la reconstruction sociale dans les années 1980. Nous attacherons ensuite à décrire en quoi la maison pourrait être considérée comme la matrice sociale de référence de la société cambodgienne.

I. 1.1. Le Chaos: La dislocation sociale et spatiale.

La période qui suit la fin du protectorat français (1863-1953) est la référence idéalisée des jours heureux pour les Cambodgiens de plus de 50 ans. La constitution de 1947 établit des élections au suffrage universel pour les hommes et les femmes âgés de plus de 20 ans. En 1955, Le roi Norodom Sihanouk qui préfère gouverner plutôt que régner décide d'abdiquer en faveur de son père Norodom Suramarit. Redevenu prince, les mains libres, il peut se lancer dans la politique. Il crée un mouvement politique, le *Sangkum Reastr Niyum* (សង្គមរាស្ត្រនិយម)³⁰ qui remporte toutes les élections. Le chemin vers la démocratie est encore long,

²⁹ Division territoriale au moment de l'étude dans les années 90. A la fin des années 2000, la ville de Siem Reap étend ses limites administratives et le village de *Sras Srâng* est intégré à un quartier de la ville.

³⁰ *Sangkum Reastr Niyum* Traduit habituellement en français par « communauté socialiste populaire », ce mouvement qui se dit agir pour le bien du peuple est centré sur la personnalité du prince Sihanouk. Par extension, c'est ce terme que les

Sihanouk réduit petit à petit l'influence de ses opposants politiques en les emprisonnant. Un certain nombre d'entre eux décideront de prendre le maquis. Sihanouk les appellera « Khmers rouges » en référence à leur couleur politique. Le *Sangkum* affiche une volonté de construire un monde où règne l'ordre et la paix sociale. Pour cela, il prône l'indépendance et la neutralité. Cette dernière deviendra cependant de plus en plus difficile à maintenir, du fait de la proximité du conflit armé au Vietnam qui oppose les forces communistes du nord à celles de l'armée de la République du sud soutenues militairement par les Américains. Le prince Sihanouk autorise alors les Vietcongs à pénétrer au Cambodge pour acheminer des armes et munitions au sud, à l'Armée Populaire de Libération (APL), branche militaire du Front National de Libération (FNL), le long de chemins appelés « la piste Ho Chi Minh ». Alors que des personnalités de gauche sont en partie neutralisées, les critiques à l'encontre de Sihanouk pour son engagement provietnamien viennent de l'aile droite. En mars 1970, Sihanouk est destitué par le général Lon Nol et le prince Sirik Matak lors d'un vote à l'Assemblée Nationale. Sur les conseils de ses amis chinois, et par un revirement opportuniste de l'histoire, Sihanouk prend alors appui sur ses ennemis d'hier, les Khmers rouges. Le pays tout entier se divise entre les partisans républicains de Lon Nol qui habitent essentiellement les villes, et le peuple de la campagne, fidèle à l'image traditionnelle d'un Dieu-Roi incarnée par Sihanouk. Dans le chaos qui suit la destitution du prince, les Vietcongs entrent massivement au Cambodge. Ils apportent leur support idéologique et logistique à des petits groupes rebelles khmers³¹. Depuis Pékin où il est exilé, le prince déchu crée un gouvernement en exil pour combattre l'armée républicaine et exhorte les villageois à rallier ceux qui viennent du maquis en intégrant le Front Uni National du Kampuchéa (le FUNK) qui dans cette partie du Cambodge, regroupe majoritairement les Khmers rouges et les premiers guérilleros sihanoukistes, plus connus sous le nom de *Khmers Rumdoh* (ខ្មែររំដោះ) « Khmers libérateurs »³². Dans les campagnes, la révolution est en marche. Les paysans adhèrent aux idées révolutionnaires utopistes qui promettent un avenir meilleur dans l'égalité et le partage.

cambodgiens utilisent pour parler de la période pendant laquelle le prince Norodom Sihanouk exerce le pouvoir de 1955 à 1970.

³¹ *Khmer krohom* « Khmers rouges », *Khmer soar* « Khmer blancs », *Khmer issarak*, *Khmer Rumdoh* « Khmers libérés/libérateurs ».

³² *Khmer rumdha* « Les khmers libérés/libérateurs ». Les *Khmer rumdha* sont une création des Vietcongs. Dans leur lutte « anti-impérialiste américaine », ils cherchent à rallier les paysans cambodgiens. Ils leur demandent de s'engager en tant que soldats pour combattre les troupes de Lon Nol en leur disant que le but est de remettre Sihanouk au pouvoir. Les paysans très attachés à leur Roi rejoignent massivement leurs rangs.

La guerre éclate. De chaque côté, des jeunes sont enrôlés pour partir au combat. Dans les zones où les affrontements sont les plus violents et les bombardements³³ importants, les populations vont grossir les rangs des Khmers rouges. Pour contrer l'avance des Vietcongs, les Américains intensifient leurs bombardements sur le Cambodge. Cette guerre entre les républicains et les rebelles communistes prend fin le 17 avril 1975 avec la prise de Phnom Penh par la faction des Khmers rouges. Ces derniers vont mettre en place un régime qui se révèle vite totalitaire où nes vont trouver la mort.

Pendant les trois ans, huit mois et vingt jours du régime khmer rouge, entre 1,5 à 2 millions de personnes personnes sont mortes de faim, d'épuisement, de maladies ou par exécutions³⁴.

I. 1.1.1. Déstabiliser les structures sociales anciennes

Entre 1975 et 1979, le pays se transforme en un gigantesque champ d'expérimentation d'une révolution agraire totale. D'inspiration marxiste, le mouvement khmer rouge s'inspire de modèles, d'abord russo-vietnamien puis chinois. Il s'agit d'appliquer des modèles extérieurs

³³ Pour contrer l'avancée des Vietcong, les Américains entreprennent des campagnes massives de bombardements sur le Cambodge. D'après l'historien de l'armée de l'air Earl Tilford, le Cambodge fut l'« un des pays bombardés avec le plus d'intensité dans l'histoire des guerres aériennes ». De mars 1969 au 15 août 1973, l'aviation américaine largue 539.129 tonnes de bombes soit 350 % du tonnage total lâché sur le Japon pendant la Seconde Guerre Mondiale (160 000 tonnes). Un ancien officier américain en poste à Phnom Penh dira que «les zones autour du fleuve Mékong étaient si parsemées de cratères de bombes de B-52 qu'en 1973, elles ressemblaient aux vallées de la lune ». Wilfred P. Deac, *Road to the Killing Fields; the Cambodian War of 1970-1975*, 1997, pp. 175-176. Voir aussi William Shawcross, *Sideshow, Kissinger, Nixon and the Destruction of Cambodia*, pp.296-7,(en français, *Une tragédie sans importance*). Elizabeth Becker, *When the war was over: The Voices of Cambodia's Revolution and Its people*, New York, Simon & Schuster, 1986, p.170.

³⁴ Extrait du rapport « Entre le tigre et le crocodile » écrit par l'auteur, publ. UNESCO, 2002, p.65 : « Les Khmers rouges s'emparèrent de Phnom Penh le 17 Avril 1975 et décidèrent l'évacuation immédiate de deux millions de personnes vers les campagnes. Nombre d'entre elles périrent aux portes de la ville. L'idéologie agrarienne totale des Khmers rouges voulait le retour de tout un peuple au travail de la terre. Entre 1975 et 1979, pratiquement toute la population cambodgienne est mise au travail collectif dans des coopératives agricoles. Le projet utopique prévoyait de développer le secteur agricole puis de passer à une économie industrielle en quinze à vingt ans. Pour atteindre cet objectif, la collectivisation touchait tous les aspects de la vie quotidienne : travail, repas, réunions,...

Les citadins appelés « peuple nouveau » étaient soumis à un régime particulièrement dur. Accusés d'être du côté des oppresseurs et des ennemis de la Révolution, nombre d'entre eux furent exécutés. Les autres, peu au fait des travaux des champs, et souvent envoyés dans des zones impaludées moururent par milliers.

Ceux qualifiés de « peuple ancien » qui étaient du côté des révolutionnaires avant la chute de Phnom Penh étaient mieux préparés à la collectivisation et au travail de la terre. Eux aussi subirent cependant les rigueurs d'un régime extrême. Restèrent les irréductibles, formés par la petite poignée de révolutionnaires de la première heure qui appliquèrent les mesures khmères rouges à la lettre jusqu'au bout.

Le plan quadriennal prévoyait de passer d'une production en riz traditionnelle d'une tonne à l'hectare à trois tonnes. Pour cela, le pays se lance dans de grands travaux d'aménagements agricoles. Les terres sont collectivisées. Le parcellaire est remodelé. Les petites rizières sont remplacées par de vastes carrés de 100 mètres de côté. De grands ouvrages hydrauliques sont construits, souvent en dépit du bon sens faute de personnes qualifiées pour conduire les travaux (nombre d'intellectuels sont massacrés). Le résultat n'est pas fameux. Il semble que la production agricole ne dépasse pas celle des années 60. Les chefs locaux khmers rouges ayant trop peur de rapporter ces chiffres, parlent d'excédents et envoient pratiquement toute la production au Centre. Le résultat, c'est la famine pour la population, exception faite des cadres khmers rouges. A partir, de 1977, le gouvernement central étend sa logique paranoïaque d'élimination des ennemis. Presque tous les cadres de la période précédente ayant été traqués et exécutés (anciens collaborateurs du gouvernement de Lon Nol, riches), il recherche d'autres opposants, A partir de 1977, les purges touchent toute la population, cadres khmers rouges y compris. »

tout en restant autonome, et de montrer aux grands frères communistes vietnamiens et chinois qu'on peut faire mieux et plus vite qu'eux.

Au lendemain de la prise de Phnom Penh, le 17 avril 1975, la première mesure prise par le nouveau régime est de vider les villes jugées sources de tous les vices capitalistes. Les déplacements de population seront ensuite étendus à tout le pays et des mouvements massifs de populations vont s'opérer d'une région à l'autre.

Dans une volonté de retrouver la pureté khmère originelle, la révolution s'attache à détruire tous les fondements de la société traditionnelle accusée de favoriser l'exploitation des pauvres par les nantis. La propriété privée est remplacée par le collectivisme. La monnaie est abolie et les pratiques religieuses interdites. Les moines bouddhistes sont défroqués. Certains monastères sont détruits, d'autres servent de grange, de porcherie ou encore de prison. De nombreuses statues du Bouddha ainsi que celles des génies fonciers sont détruites. Les Khmers rouges tentent également de s'attaquer au cœur de la société cambodgienne en essayant de faire éclater la famille nucléaire.

Nombre de chercheurs s'accordent à dire que la famille nucléaire est l'unité de référence de la société cambodgienne³⁵. Il s'agit ici d'une famille restreinte (les parents et les enfants avec parfois un des grands-parents qui habitent sous le même toit). Les Khmers rouges ont tenté de briser ce noyau dur. Dans un premier temps, les membres d'une même famille restent ensemble. Puis, l'*Angkar* (អង្គការ) divise et bouscule les règles sociales établies, jusqu'à même les inverser. Dans une société où le respect des aînés est fort, désormais les jeunes peuvent commander les personnes plus âgées³⁶. Ils sont dits être plus « purs », non corrodés par les idées de l'ancien régime. L'*Angkar* se substitue aux parents. Elle arrange tous les actes

³⁵ Jean Delvert, *Le paysan cambodgien*, Paris, L'Harmattan, 1994 (1961). Gabrielle Martel, *Lovea, village des environs d'Angkor ; Aspects démographiques et sociologiques du monde rural cambodgien de la province de Siem Reap*. Paris, EFEO, 1975. May Ebihara, *Svay A Khmer Village in Cambodia*, Ann Arbor (Microfilms), Columbia University Ph.D, 1968. Kalab Milida, "study of a cambodian village". *The geographical journal*, vol 134, pp.521-537, 1968. Jacques Nepote, *Parenté et Organisation sociale dans le Cambodge moderne et contemporain*, 1992, Genève : Editions Olizane. 255p. Jan Oversen et Ing-Britt Trankell et Joakim O Jendal, *When every household is an island: social organization and power structures in rural Cambodia*. Uppsala, Research Reports in Cultural Anthropology, 1996.

³⁶ Dans cette nouvelle société prétendument égalitaire, où tout le monde doit être appelé *met* "camarade". Les appellatifs traditionnels puisés dans le répertoire des termes de parenté apparaissent tels que *bang* "frère aîné". Ils seront cependant utilisés à rebours de la tradition. Un jeune cadre devra être appelé *bang* par des gens plus âgés qui ont un statut révolutionnaire inférieur à lui (personnes ayant l'âge de ses parents qui sont issus du "peuple nouveau"). A la tête de l'Etat, Pol Pot devient « frère no 1 » suivi de Nuon Chea « frère no 2 ».

de la vie quotidienne et surveille tous les gestes. Les enfants sont séparés des parents³⁷ et parfois même appelés à les dénoncer. Les chefs khmers rouges se supplantent aux parents dans le choix des conjoints et organisent des mariages collectifs.

I. 1.1.2. Bouleverser le territoire

Dans cette volonté de détruire la société traditionnelle, il nous apparaît que le contrôle du territoire a joué un rôle particulièrement important.

La ségrégation territoriale

Tout d'abord, on relève qu'il y a eu une ségrégation politique qui s'est exprimée sous une forme territoriale. La population a été divisée en deux grands groupes ; ceux qui avaient été « libérés », *rumdah* (រូង្គា) et avaient adhéré de fait à la révolution avant 1975 appelés le « peuple ancien » *prochechun chas* (ប្រជាជន ចាស់) et ceux qui ont été « libérés » après la chute de Phnom Penh en avril 1975 appelés le « peuple nouveau³⁸ » *Prochechun thmey* (ប្រជាជន ថ្មី).

Derrière cette partition basée sur un moment dans le temps qui semble politique (ceux gagnés à la cause des Khmers rouges avant la victoire finale et ceux qui résistent jusqu'à la défaite en 1975) où même sociale (les pauvres contre les riches, les gens non éduqués et les gens éduqués), une autre classification se dessine qui apparaît être territoriale : les gens qui habitaient les campagnes et les gens qui habitaient les villes avant 1975. Nous insistons sur le terme « habiter ». Il ne s'agit pas d'une ségrégation par rapport à des origines territoriales liées à des groupes sociaux particuliers, mais bien simplement du lieu où les gens habitaient en 75. Les exemples de paysans venus habiter en ville³⁹ pour des raisons diverses et qui ont été assimilés à la classe bourgeoise des gens de la ville ne manquent pas. Ainsi, des populations rurales des régions est et sud, qui avaient fui les bombardements et s'étaient

³⁷ Les jeunes enfants sont séparés des parents pendant la journée. Ils sont confiés à des matrones qui se chargent de leur éducation révolutionnaire. Les adolescents sont séparés plus longuement de leurs parents et envoyés souvent au loin dans le cadre du travail en « brigades mobiles » (*krom chalat* (ក្រុមចល័ត)).

³⁸ « Peuple nouveau », « peuple nouvellement libéré » qu'on appellera également « ceux du 17 Avril » *neak dop pram peul mesa* en référence à la date de la victoire des Khmers rouges (prise de Phnom Penh le 17 Avril 1975).

³⁹ En 1975, suite aux afflux massifs de réfugiés fuyant les bombardements américains, la ville de Phnom Penh regroupait alors 2 millions d'habitants sur les 7 millions que comptait le pays, soit près de 30 % de la population du pays.

installées dans les faubourgs de la capitale, ont été associées de fait, aux gens capitalistes et corrompus des villes. La dureté des conditions de vie va varier selon les catégories dans lesquelles les gens sont placés. Dans cette société prétendument égalitaire, le sort réservé au « peuple nouveau » de la ville accusé de penchants capitalistes sera plus pénible que celui du « peuple ancien ».

La différence idéologique supposée entre les vainqueurs et les vaincus, s'est exprimée par une ségrégation territoriale. C'est en effet ici la ville, qui va incarner ce qui est diabolisé par les théoriciens révolutionnaires sous les termes « capitaliste » ou « bourgeois ». À l'inverse, la campagne représente un idéal égalitaire, pur, originel.

La destruction des ancrages domestiques

À cette division de la population cambodgienne sur des critères territoriaux viennent s'ajouter des mesures qui s'appuient sur la gestion de l'espace comme moyen de disloquer la société en vue de mieux la contrôler. Le jour même de la prise de Phnom Penh et de la chute du régime de Lon Nol, la première grande directive prise par les Khmers rouges est liée à l'espace. Les ordres sont donnés de vider immédiatement et entièrement toutes les villes⁴⁰. Les déplacements concernent également les campagnes et de vastes mouvements de populations vont s'opérer sur de petites ou de grandes distances.

Attachées à leur maison, leurs terroirs paysans ou leurs quartiers urbains, à leurs génies fonciers⁴¹ protecteurs et à leur monastère bouddhique, les familles ont dû bouger dans des lieux nouveaux où il leur était interdit de construire des maisons et d'installer leurs divinités selon les repères anciens. En faisant cela, les nouveaux maîtres du pays ont pu broyer plus facilement les identités et proposer de nouveaux moules où se couleront les plus jeunes⁴².

⁴⁰ Vider la capitale au moment de la victoire est déjà attesté dans des temps plus anciens. L'exemple le plus souvent rapporté est celui de la mise à sac d'Angkor suivi par une déportation d'une partie de sa population. (cf. la deuxième partie).

⁴¹ D'après François Ponchaud, prêtre catholique missionnaire au Cambodge depuis les années 60, les importants déplacements opérés par les Khmers rouges peuvent être interprétés comme une volonté de maîtriser l'univers mental et spirituel des Cambodgiens en les éloignant de leurs terroirs protégés par des entités surnaturelles : « hors de leur village, et surtout déportés en forêt, dans un secteur qu'ils ne connaissaient pas, les villageois étaient perdus, coupés de leurs protecteurs habituels, ne pouvant se confier que dans l'Angkar. » François Ponchaud, *La cathédrale de la rizière*, Paris, Fayard, 1990, p. 230. A cela, nous apportons une nuance. Les populations bougeaient dans des périodes anciennes. Ce qui apparaît ici nouveau, c'est que les Khmers rouges interdisent aux paysans d'installer leurs divinités dans le nouveau lieu de résidence.

⁴² Les plus jeunes formeront les forces vives des soldats Khmer rouges.

D'après Solomon Kane⁴³, 61 à 67 % de la population cambodgienne aurait ainsi été déplacée pendant la période khmère rouge.

Pour les déplacés qui arrivent dans un nouveau lieu, la tâche est rude. Il s'agit tout d'abord de trouver un toit pour abriter la famille. Ceux qui sont évacués dans des villages encore habités s'installent au rez-de-chaussée, entre les pilotis des maisons. Puis, si l'affectation à ce nouvel endroit est confirmée, il est temps de construire sa propre habitation. Les plus chanceux s'installent dans une maison abandonnée si les précédents occupants ont eux-mêmes été déplacés ou bien sont décédés. Habiter la maison de quelqu'un qu'on ne connaît pas sans faire une cérémonie rituelle est cependant particulièrement perturbant pour les Cambodgiens. D'après la tradition, on se figure que les miasmes des précédents occupants imprègnent la maison et qu'ils pourraient se reporter sur les nouveaux occupants. Les maisons nouvellement construites sont petites et de facture simple, quand il ne s'agit pas tout simplement de huttes. On pare au plus pressé. Les techniques traditionnelles de construction ainsi que les rituels qui leur sont associés ne sont plus de mise. Dans ces maisons et ces lieux qui ne sont plus protégés des intrusions des entités surnaturelles malfaisantes, les personnes se sentent encore plus vulnérables. Dans les villages abandonnés, les maisons construites en matériaux végétaux s'effondrent petit à petit ou bien sont détruites en vue de recyclage du bois. Il est aujourd'hui très rare de trouver une maison datant d'avant 1970, encore debout dans la campagne cambodgienne.

La transformation du paysage agraire

La gestion traditionnelle privée des terres est abolie au profit de coopératives de production agricole. Toute la population est engagée dans des travaux agricoles collectifs et la construction d'ouvrages hydrauliques. Les anciens découpages agraires en petites terres ceinturées par des diguettes sont détruits pour être remplacés par de grands carrés.

Pour parachever ce processus d'effacement des repères territoriaux, les anciens contours et noms des circonscriptions administratives sont remplacés par de nouvelles partitions et de nouveaux noms derrière lesquels il est difficile de retrouver les découpages territoriaux anciens. On parle désormais de « zones » *phoumpeak* qui portent des noms d'orientations

⁴³ Solomon Kane, *Dictionnaire des Khmers rouges*, Bangkok, IRASEC, 2007, p 118.

cardinales, ou bien, dans le cas des « régions » *damban* de numéros, ce qui ajoute encore à la confusion. À petite échelle, les termes anciens de districts *srok*, communes *khum* et villages *phoum* sont gardés.

D'avril 1975 à janvier 1979, la population peu nourrie va s'épuiser à travailler sur les grands chantiers de construction hydraulique entrepris dans tout le pays. Ceux qui sont accusés d'actes de trahison envers le Parti sont envoyés dans des camps de rééducation ou bien exécutés.

À la fin de l'année 1978, réagissant à des tentatives d'incursions sur leur territoire et dans une optique expansionniste, les troupes vietnamiennes qui comptaient dans leurs rangs des ex-Khmers rouges ayant fui les purges entrent au Cambodge. Face à eux, les forces khmères rouges très réduites par les purges internes n'opposent qu'une maigre résistance et se replient aux confins du territoire et dans les zones les plus inaccessibles. Les Vietnamiens prennent Phnom Penh le 7 janvier. Dans la foulée, les autres villes tombent. Ils sont à *Siem Reap* le 10 janvier. C'est la fin du régime du Kampuchea Démocratique des Khmers rouges. Le plus grand chaos règne.

À travers tout le pays, de gigantesques mouvements de populations s'opèrent à nouveau. Pour cette société déstructurée, le désir de rentrer au village natal pour retrouver le monde d'avant le chaos est grand. Là, on espère retrouver des membres dispersés de sa famille, sa maison et ses terres. Dans ce cadre bouleversé, on peut se demander sur quelles bases la société a-t-elle cherché à se reconstruire. Nous avons exploré la question du rapport au territoire et à l'espace pour tenter d'apporter des éléments de réponse en réalisant des entretiens sur cette période auprès d'habitants du village de *Sras Srâng Choeung*.

I. 1.2. La recomposition sociale : le cas des familles du village de *Sras Srâng Choeng*⁴⁴

I. 1.2.1. Le contexte géopolitique local (1970-1979)

Après le coup d'État de mars 1970, le village de *Sras Srâng* ainsi que les villages de l'est et du nord d'Angkor tombent rapidement sous le contrôle de factions qui s'opposent aux troupes républicaines du Général Lon Nol. Les premiers groupes arrivés dans les villages sont les Vietcongs et les *Khmer Rumdoh* (ខ្មែររំលត់) « Khmers libérateurs », puis on entend *Angkar* (អង្គការ) « l'organisation. »⁴⁵ Un peu plus tard, on dit surtout les *Khmer krohorm* (ខ្មែរក្រហម) « Khmers rouges ». Les *Khmer Rumdoh* se revendiquent sous la bannière du Prince Sihanouk et rallient facilement les paysans à leur cause. Les gens de l'*Angkar*, les khmers rouges leur emboîtent le pas. Les habitants des villages les plus jeunes rejoignent leurs rangs pour se battre contre les « usurpateurs » de Phnom Penh. Toute la zone nord devient donc rapidement une zone « khmère rouge ».

Une ligne de front s'établit à quelques kilomètres vers le sud aux marges de la ville de *Siem Reap* qui est contrôlée par les forces de Lon Nol. À l'ouest, des partisans de Lon Nol résistent et tentent de protéger les abords du terrain d'aviation. Les villages proches ainsi que le sommet de *Phnom Bakhaeng* (ភ្នំបាក់ខៀន) resteront quelque temps sous leur contrôle avant de tomber à leur tour du côté des Khmers rouges. Pour les gens de la ville de Siem Reap, le village de *Sras Srâng* ainsi que les villages des environs sont des ennemis khmers rouges. L'aviation républicaine mitraille et bombarde ces villages. Trois cratères de bombes au cœur du village de *Sras Srâng* en témoignaient encore il y a quelques années.

Les habitants des villages situés autour d'Angkor Vat, *Koúk Dong* (កោះកង្កែប), *Teaksen Choeng* (ទន្លេស្រីសោយ), *Bakheng* et *Tropeang Seh* (ត្រពាំងស្រែ) « étang du cheval » se réfugient dans les galeries d'*Angkor Vat*. Dans les villages de l'est comme *Sras Srâng* et

⁴⁴ Pour des raisons pratiques, nous écrirons uniquement *Sras Srâng* pour parler du village de *Sras Srâng Choeng* « *Sras Srâng* nord ». Nous écrirons *Sras Srâng Choeng* ou *Sras Srâng* nord quand il sera utile de le différencier d'avec le village *Sras Srâng tbong* ou *Sras Srâng* sud.

⁴⁵ *Angkar*: L' « organisation » révolutionnaire derrière laquelle se cache le parti communiste du Kampuchea.

Rohal, les familles s'installent dans les temples de *Banteay Kdey* (ប្រាសាទក្តី) et de *Ta Prohm* (តាព្រហ្ម).

Le groupe rebelle le plus extrémiste, les *Khmer krohorm* « Khmers rouges », sous la direction de Pol Pot et Ieng Sary gagne peu à peu en importance. Voulant prendre les rênes du pouvoir et revendiquant une volonté d'indépendance, les Khmers rouges font pression pour que le grand frère vietnamien leur laisse les mains libres. En 1972-73⁴⁶, les Vietcongs finissent par se retirer du Cambodge. Les Khmers rouges absorbent ou éliminent les autres groupes. Les *Khmers Rumdoh* qui ont été intégrés aux Khmers rouges ne survivront pas les purges internes de 1977. Leur supposée proximité politique avec Vietnamiens leur sera alors reprochée.

En 1972, Les Khmers rouges étendent leur contrôle à toute la zone autour de la ville de *Siem Reap*. Afin de mieux contrôler la ligne de front, les cadres khmers rouges ordonnent le déplacement des populations des villages d'Angkor vers le nord. Les familles qui disposent d'une charrette démontent leur maison et en transportent les éléments sur le nouveau lieu d'habitation. Les autres abandonnent leur habitation, n'emportant avec eux que quelques ustensiles de cuisine, outils et vêtements. Les déplacements se font essentiellement à proximité, dans des villages à quelques kilomètres au nord et au nord-est.

Aux dires des villageois, il apparaît que le déplacement des habitants du village de *Sras Srâng* en 1972 s'est déroulé relativement sagement :

« On nous a dit de partir vers le haut (le nord). Ici, il y avait trop d'attaques de l'aviation. Au début, les Khmers rouges étaient des gens bien. Ils ont donné du riz à chaque famille comme dédommagement pour les maisons qu'il fallait abandonner ici et reconstruire ailleurs. Ils aidaient à charger les charrettes. On choisissait d'aller là où on connaissait des gens. Ils ne nous pressaient pas. À cette époque, on avait confiance en eux. On croyait en leurs idées. » Ter, *Sras Srâng*.

⁴⁶ « Au début, on a vu des *Khmer Rumdoh*. Ils avaient les mêmes vêtements que les Vietcongs. Puis, des petits groupes de *Khmer krohorm* (Khmers rouges) habillés en noir sont venus. Les *Khmers Rumdoh* ont disparus quand les Vietcongs sont partis en 1972-73. » Chi, Village de *Sras Srâng*.

« Moi, j'ai été khmère rouge. J'étais jeune et j'aimais bien leurs idées. Ils disaient que Sihanouk était avec eux. C'était vrai, on a vu Sihanouk. Un grand nombre de jeunes d'ici sont allés l'accueillir en 1973 en haut du *Phnom Kulen* (ភ្នំគូលែន). On était contents de voir Sihanouk. Mais, un avion a bombardé le *Phnom Kulen* et nous avons dû redescendre vite dans la plaine. » Kas, *Sras Srâng*

« Au début, on a eu très peur. On avait appris que Sihanouk avait été destitué à Phnom Penh. On aimait Sihanouk et on voulait qu'il revienne. Ici, les gens du village sont allés avec les khmers rouges. On était jeunes et on voulait être Khmers rouges. J'étais content et fier d'être un combattant Khmer rouge. On rigolait entre nous. On s'aidait à pour le transport des pièces de bois vers le nord. » Chan, *Sras Srâng*

Le choix du nouveau lieu de résidence dans les zones nord contrôlées par les rebelles est laissé assez libre à chacun. Ceux qui ont de la famille ou des connaissances dans les villages « du haut » (vers le nord) s'y rendent. Les autres s'installent là où c'est le plus facile. Le fait de s'établir dans un endroit nouveau à un moment où le régime n'était pas encore trop dur, d'être soi-même enrôlé dans les rangs révolutionnaires, d'avoir parfois des connexions avec des cadres khmers rouges haut placés et d'être classé plus tard en tant que « peuple ancien » a grandement aidé à rendre les conditions de vie moins rudes que pour ceux qui seront forcés à rejoindre la révolution après 1975 et qu'on appellera « peuple nouveau ». Ces populations déplacées en 1972 ont ainsi pu construire de petites maisons et planter des jardins potagers au nouveau lieu d'habitat. La collectivisation s'est faite progressivement⁴⁷. La grande majorité des familles du village de *Sras Srâng* restera dans ces villages du nord pendant toute la durée du régime khmer rouge. Certains reviendront de façon ponctuelle travailler dans quelques grandes rizières réaménagées au nord de *Sras Srâng* ou pour y récolter du sucre de palme. Seuls les jeunes engagés dans des brigades mobiles se déplaceront à travers le pays.

⁴⁷ Dans les coopératives de "niveau inférieur", les paysans mettent en commun leurs outils de production pour cultiver leurs terres. Ils se partagent une partie des récoltes. L'autre partie est envoyée à l'extérieur pour nourrir les cadres et les militaires khmers rouges. À partir de 1975-1976, toutes les terres sont collectivisées et chacun reçoit une maigre portion de riz ou de soupe de riz distribuée quotidiennement dans des réfectoires collectifs.

I. 1.2.2. Revenir au village natal de *Sras Srâng*

Au début de 1979, l'armée khmère rouge s'est rapidement disloquée devant l'avancée des soldats vietnamiens. L'idéologie khmère rouge a vécu et seul un petit nombre de combattants s'enfuit vers le nord. Bien qu'ils aient peur des représailles des Vietnamiens qui traquent les anciens soldats et cadres khmers rouges, une grande partie des anciens habitants choisit de revenir au village de *Sras Srâng*. Ils y trouvent un lieu envahi par la végétation où subsistent quelques traces d'occupation ancienne et plus récente. En sept ans, les insectes, le climat et les travaux de terrassement entrepris par les Khmers rouges ont eu raison des maisons aux murs et toitures en feuilles de palmier à sucre. Les quelques maisons en bois qui existaient dans le village avant 1970 ont été démontées, soit par leur propriétaire pour être reconstruite ailleurs, soit à la demande des cadres Khmers rouges pour réutiliser les pièces de bois comme matériau pour d'autres constructions ou bien comme combustible. La mémoire préfère maintenant gommer cette rupture et retenir qu'il s'agit « d'un village ancien » où « les familles ont toujours habité là ». *Sras Srâng*, comme la grande majorité des villages cambodgiens dits « anciens » *Phoum chas* ne compte en fait aucune maison antérieure à 1979. Nous retenons qu'il s'agit d'un lieu d'habitat ancien, peu importe l'âge des maisons. En 1979, tout est à reconstruire. Des anciens habitants ainsi que quelques personnes venues de l'extérieur s'attèlent à la tâche.

Ceux qui reviennent

Un grand nombre de familles sont rapidement revenues à *Sras Srâng*. À cela, on peut avancer deux raisons qui sont liées à l'espace :

Faibles déplacements

En 1972, les déplacements vers les nouveaux villages se sont opérés à faible distance⁴⁸. Les retours en 1979 sont ainsi plus aisés que pour ceux qui ont été envoyés très loin de leur village natal.

⁴⁸ Dans l'enquête menée de mi-1994 à début 1995 auprès des familles de *Sras Srâng*, il s'avère que sur les 101 personnes de plus de 37 ans en 94 (15 ans en 1972) et natives de *Sras Srâng*, 96 personnes disent être allées en 1972 dans des villages situés à moins de 20 km vers le nord-est et l'est. La majorité d'entre elles (73 personnes) se sont installées à moins de 10 km (Villages de *Tasiev* (តាស៊ីវ) (24 personnes), *Toteum* (ទទឹម), *Popil Chrom* (ពពិលឃ្នុំ) (13 personnes), *Run Ta Aek* (រុនតាឯក), *Domlong* (ដំឡូង) (à l'est de *Run Ta Aek*), *Roluos* (រលួស), *Svay Chrom* (ស្វាយឃ្នុំ), autour de *Phnom Bauk* (ភ្នំបូក), *Leang dai* (លាងដៃ), *Tbaeng* (ត្បែង). 15 personnes entre 20 et 30 km ; villages du district de *Sauthnikum* (ស្នួតនិគម). Seules 6 personnes sont allées plus loin à l'est (60 km) vers le district de *Chikraeng* (ជីក្រែង). Il apparaît que les personnes les plus âgées ou ayant

Une moindre mortalité comparée aux villages de l'ouest ou proches de la ville

Le nombre de personnes décédées pendant le régime khmer rouge apparaît ici moins élevé⁴⁹ que dans d'autres endroits même proches⁵⁰. On peut observer que le village a rapidement été investi géographiquement par les Khmers rouges et est donc devenu khmer rouge de fait. En 1975, ses habitants seront rangés du côté du « peuple ancien » et ont pu bénéficier de conditions moins difficiles que ceux qu'on appellera le « peuple nouveau ». Certains d'entre eux auront même des postes à responsabilité dans l'organisation khmère rouge : soldat, infirmier, gardien de prison, chef de brigade mobile, chef de coopérative, chef de groupe. En 1979, l'emplacement du village ancien est contrôlé par les forces gouvernementales provietnamiennes. Ceux qui reviennent au village cachent qu'ils ont été khmers rouges. Ils abandonnent le combat et se disent du côté des forces gouvernementales. Une fois encore, c'est la position géographique du lieu d'habitat qui décide de l'allégeance politique. En fait, derrière les étiquettes politiques, à cette époque, les habitants de *Sras Srâng* veulent avant tout retrouver ce qu'ils sont avant tout, des paysans.

Ceux qui ne reviennent pas

Cependant, tous ne rentrent pas. Pour ceux qui ont été affectés dans des provinces lointaines, le retour à travers un pays aux infrastructures ravagées et en proie à l'insécurité est difficile. Ils resteront proches de l'endroit où ils étaient affectés pendant les Khmers rouges. Ils s'installeront ailleurs sur de bonnes terres ou bien encore suivront leur nouvel époux/épouse dans son village natal. Ceux qui continuent la lutte du côté des Khmers rouges (souvent les plus jeunes) ne reviendront pas non plus. Ils reculent devant les forces vietnamiennes et rejoignent la résistance repliée aux confins du territoire ou bien même au-delà de la frontière en Thaïlande où ils se réfugient dans les camps. Certains reviendront au fil des années 80. Les derniers ne reviendront qu'après 1996 au moment de la chute de Païlin⁵¹, ou en en 1998, quand Anlong Veng⁵², le dernier bastion khmer rouge tombera⁵³.

des enfants n'ont pas beaucoup bougé de ces lieux. Il en va différemment pour les plus jeunes. Enrôlés dans des brigades mobiles, un certain nombre d'entre eux se déplaceront dans d'autres provinces du Cambodge.

⁴⁹ Faute de données statistiques, nous ne pouvons faire des comparaisons démographiques entre le nombre d'habitants du village en 1972 et le nombre d'habitants en 1979. Nous nous appuyons sur les dires des habitants qui soutiennent que les pertes humaines n'ont pas été très importantes comparées à d'autres endroits.

⁵⁰ A quelques kilomètres à l'est, les villages de *Svay Romiet* (ស្វាយរ៉ូម៉ែត) et de *Banteay Chheu* (ប្រាសាទជ័យជំនះ) situés dans le coin sud-est du *Baray* occidental ont beaucoup souffert pendant la période khmère rouge. Proches du terrain d'aviation, ils se trouvent de fait dans une zone contrôlée par les républicains en 1970-71. Une partie de la population restée du côté républicain sera ensuite assimilée au « peuple nouveau » en 1975 et en subira les conséquences.

⁵¹ La zone *Païlin/ Malai* (ប៉ៃលិន/ម៉ាលៃ) est située à proximité de la frontière Thaïlandaise à l'ouest du Pays. Cette zone était sous le contrôle de Ieng Sary/Nuon Chea au moment de leur reddition en 1996. Ces deux anciens dirigeants Khmers rouges ont été

À cela il faut bien sûr ajouter les morts pendant les années difficiles. Entre 1970 et 1977, nombre de personnes interrogées parlent de conditions de vie difficiles, mais acceptables pour ceux qui croyaient en la révolution. Les rations de nourriture n'étaient pas importantes, mais le complément apporté par les cultures potagères autour des maisons améliorait l'ordinaire. Cependant, à partir de 1977, les conditions de vie de ces paysans répertoriés en tant que « peuple ancien », fidèle à la cause révolutionnaire, vont s'aligner sur celles du « peuple nouveau » des villes. Jusqu'ici relativement épargnés, les habitants de *Sras Srâng* retiennent la date de 1977 pour parler du début des exactions et son corollaire la peur. C'est à ce moment-là que des groupes khmers rouges venus de l'extérieur⁵⁴ et menés par Ta Mok⁵⁵ imposent un régime plus dur et lancent des purges à l'intérieur des rangs des révolutionnaires⁵⁶. La crainte d'être éliminé devient alors permanente. On se méfie particulièrement de ces gens « venus de l'extérieur » *mok pi krav* (មកពីក្រៅ) dont la différence est remarquée avec un accent particulier. Le problème vient aussi du fait qu'on ne les connaît pas, qu'on n'a pas de relation d'alliance avec eux et donc que les possibilités d'arrangement sont limitées.

La mort d'un parent est souvent difficile à confirmer. Il faudra attendre longtemps un hypothétique retour avant de l'admettre⁵⁷.

Ceux qui viennent d'ailleurs

D'après une enquête réalisée en 1994-95 dans 128 maisons du village de *Sras Srâng* auprès d'adultes âgés de plus de 34 ans (15 ans en 1975), seules 3 familles n'avaient pas de lien de

inculpés par les CETC (Chambres Extraordinaires au sein des tribunaux Cambodgiens). Ieng Sary est décédé en 2013 avant la fin du procès.

⁵² *Anlong Veng* se situe à 130 km au nord-est du Village de *Sras Srâng*. Pol Pot y meurt en avril 1998 avant l'arrestation du dernier chef Khmer rouge Ta Mok en mars 1999. Ce dernier décède en prison en juillet 2006 à l'ouverture du tribunal mis en place pour juger les Khmers rouges C.E.T.C..

⁵³ Ainsi, *Ta K.*, cadre khmer rouge à *Anlong Veng* longtemps recherché par les autorités provinciales, revient s'installer auprès de sa première femme dans le lieu dit *Phoum Thnâl* (ភ្នំថ្មល្ងា) à l'ouest de *Sras Srâng* en 2004. La même année, La mère de *Srey* est revenue de *Pailin*. *Srey* et son frère élevés par leur tante maternelle croyaient leur mère décédée.

⁵⁴ De la zone sud-ouest appelée *Nirodey* (និរតី).

⁵⁵ Secrétaire-adjoint de la zone sud-ouest, il joue un rôle important dans les purges de la zone nord où est situé le village de *Sras Srâng*.

⁵⁶ Dans le sillage de l'élimination de *Koy Thuon* (ក្យូធួន) à S 21, secrétaire de la zone nord et du district 106, ministre du commerce, de nombreux cadres khmers rouges de la zone nord sont purgés.

⁵⁷ Pendant des années, on attend un retour possible des zones encore sous contrôle khmer rouge qui se réduisent peu à peu. Les voyageurs sont questionnés. A la douleur de la perte d'un parent vient s'en ajouter une seconde, celle de pas pouvoir accomplir la cérémonie de crémation faute de pouvoir retrouver le corps du défunt. L'âme du mort qui ne peut se réincarner dans de bonnes conditions est condamnée à errer. A défaut, des cérémonies de substitution sont organisées. En 1998, après la chute du dernier bastion Khmer rouge d'*Anlong Veng*, et la fin de l'espoir du retour des parents disparus, plusieurs familles de *Sras Srâng* s'étaient réunies pour organiser une cérémonie funéraire autour de petits cercueils où une pièce de bois sur laquelle était inscrit le nom du défunt avait remplacé symboliquement le corps du mort.

parenté direct avec les anciens habitants du village. Les 125 autres familles comptaient au moins un des deux conjoints qui était né à *Sras Srâng*.

Les trois familles extérieures au village :

- *Famille 1* : la grand-mère originaire de *Banteay Srei* (ប្រាសាទស្រី) est arrivée à *Sras Srâng* avec ses deux filles en 1988. En 1970 la grand-mère habitait *Kompong Châm* (កំពង់ចាម) où elle avait suivi son mari, soldat khmer rouge. En 1979, elle est à *Kompong Thom* (កំពង់ធំ).

Son mari décède. Elle revient dans la province de *Siem Reap* et s'établit dans la ville de *Siem Reap*. En 1988, une « amie » rencontré pendant la période khmère rouge lui permet de s'installer sur l'une de ses terres à *Sras Srâng*.

- *Famille 2* : En 1992, les autorités provinciales ont demandé aux habitants du village de *Tropeang Seh*, situé en face d'Angkor Vat de quitter les lieux (village dit trop proche des temples). Une famille de *Tropeang Seh* est venue à *Sras Srâng* et a demandé à construire une maison à côté d'un frère marié précédemment avec une fille de *Sras Srâng*.

- *Famille 3* : Un couple originaire de *Roluos* et qui n'a aucune relation de famille ou d'amitiés avec des personnes du village de *Sras Srâng* y achète une terre en 1994 et s'y installe. En 1979, le couple avait rejoint le camp de réfugiés de Site 2 en Thaïlande où leur demande de départ pour les USA ne leur sera pas accordée. Le couple est rapatrié à *Siem Reap* par les Nations Unies en 1992. Le père qui a appris des rudiments d'anglais dans le camp de réfugiés travaille un temps pour l'APRONUC⁵⁸. À la tête d'un petit pécule⁵⁹, il vient à *Sras Srâng* en 1994 pour acheter une machine à décortiquer le riz. Il achète un terrain en même temps et s'y établit. Cette famille ne sera vraiment jamais intégrée au village et le couple se disloquera avant de quitter les lieux dans les années 2000.

Les familles 1 et 2 qui ont des liens de famille ou de parenté avec au moins une personne du village réussiront à s'intégrer. La famille 3 ainsi que d'autres familles dans le même cas dans

⁵⁸ Mission de l'APRONUC Autorité Provisoire des Nations Unies au Cambodge (1991-1993).

⁵⁹ Les personnes rapatriées des camps de réfugiés ont bénéficié de trois options proposées par le Haut Commissariat aux Réfugiés. A : un terrain pour vivre et pour cultiver. B : un terrain d'habitat avec des éléments de construction, C: de l'argent.

d'autres endroits ne réussira pas à trouver sa place à côté des autres. Elle sera toujours considérée comme étrangère.

I. 1.2.3. Se réappropriier la terre et reconstruire

Pour ceux qui reviennent sur la terre natale, passée la première préoccupation de retrouver des parents disparus, il s'agit ensuite de rechercher l'emplacement de la « terre des parents » *dey ovpuk maday* (ដីខ្ញុំពិតម្តាយ) et de l'extraire du monde sauvage.

Retrouver les limites des terrains et défricher

La plupart des villageois ne reviennent à *Sras Srâng* qu'avec un maigre balluchon. Des chanceux ou les anciens petits cadres ont pu récupérer une charrette à bœufs. Ils démontent le bois de leur maison ou celui des bâtiments collectifs khmers rouges, et les transportent vers leur village natal. Mais, pour la majorité, tout manque ; la nourriture, les bœufs, les charrettes et les outils.

Ce qui était autrefois un lieu habité n'est plus qu'un terrain où la nature a repris ses droits. Le premier souci est de s'installer sur la terre et d'y construire un abri même rudimentaire. On recherche les terres occupées précédemment par la famille. Les anciennes bornes des terrains matérialisées par des arbres ou d'autres traces/reliefs permettent de retrouver l'emplacement ancien. Ici, quelques poteaux ou un escalier en ciment montrent l'emplacement d'une grande maison. Là, un accident de terrain ou un grand arbre planté par un ancêtre permettent d'identifier les contours du terrain. Ceci ne va pas sans rappeler les codes anciens où la définition des limites ainsi que le stipule l'article premier de la « loi sur les terrains »⁶⁰ de la fin du XIX^e siècle est le premier acte d'appropriation d'un terrain.

« On recherchait les arbres fruitiers plantés auparavant. Parfois, on ne reconnaissait plus rien parce que d'autres arbres avaient poussé et que tout était recouvert de broussailles. C'était comme si on devait défricher une terre nouvelle en forêt. Mais, on était heureux de revenir et de retrouver les autres familles. Pendant les Khmers rouges, certains avaient habité à côté les uns des autres, mais dans des villages différents.

⁶⁰ L'article Premier et l'article deux de la loi sur les terrains traitent de l'obligation à planter des piquets pour définir les limites d'un terrain et en revendiquer la propriété. A. Leclère, *Les Codes Cambodgiens*, Paris, Ernest Leroux, 1898, Tome 1, pp 383-385.

Comme on ne pouvait pas trop se déplacer, alors on ne savait pas vraiment où étaient les gens et s'ils étaient encore en vie. » Chi, *Sras Srâng*

Le repérage s'avère plus difficile à l'est, là où les arbres ont été abattus et le terrain surélevé pour la construction d'un cimetière par les Khmers rouges en 1974⁶¹.

« Quand on est revenus, il ne restait plus rien. Les arbres et les herbes avaient poussé. On a retrouvé les emplacements des anciennes maisons. On regardait les arbres et on pouvait retrouver là où on avait habité avant. On a reconstruit des maisons. Dans la partie est, là où les *A Pot* (អរពត) ont entassé de la terre pour y construire le cimetière, on ne retrouvait plus les traces anciennes. Mais, comme il n'y avait pas beaucoup de maisons dans cet endroit avant, ça n'avait pas d'importance. » Ta Has, *Sras Srâng*

On cherche à retrouver les rizières anciennes. L'espace agraire a été en partie transformé. Dans la partie directement au nord du village, les Khmers rouges ont fait abattre les diguettes qui entouraient les petites rizières pour redessiner des carrés de 100 mètres par 100 mètres⁶² qui étaient exploités par des brigades mobiles. Mais, il reste suffisamment de traces des anciennes diguettes au sol et dans les mémoires, pour que les anciens cultivateurs les retrouvent. Les hommes reviennent au système d'exploitation traditionnel familial, plus ou moins à l'endroit ancien, et y élèvent de nouvelles diguettes pour redélimiter de petites rizières familiales.

La grande nouveauté dans le paysage c'est le canal creusé par les brigades mobiles qui coupe la grande zone agricole du nord en deux. Le projet des Khmers rouges était de faire une retenue d'eau plus bas au sud, à *Ampil*, permettant de cultiver du riz en saison sèche en aval en s'appuyant sur d'anciennes digues angkoriennes. L'ouvrage hydraulique, mal conçu, ne fonctionnera apparemment pas longtemps. La prise d'eau du canal à la rivière de *Siem Reap*, trop haute ne permettait pas une alimentation en haute optimale.

⁶¹ Les Khmers rouges ont détruit les quelques maisons de la partie est, coupé les arbres et remblayé un vaste terrain pour y construire un cimetière pour honorer leurs soldats morts au combat (cf. troisième partie).

⁶² Ces grandes rizières au fond inégal ne permettront pas de bien répartir l'inondation sur toute la surface. Certains endroits trop ou pas assez profonds donnent de mauvais rendements.

La situation foncière reste complexe. On ne sait qui reviendra ou pas et qui réclamera sa terre ancienne. Face à une situation foncière anarchique qui peut résulter en des conflits fonciers majeurs, le nouveau régime provietnamien⁶³ en place déclare que toutes les terres sont propriété de l'État et que des parcelles agricoles et résidentielles devront être distribuées à chaque famille pour l'exploitation collective⁶⁴. Selon le nombre et l'âge des personnes de la famille, des terres plus ou moins grandes sont allouées par les autorités locales nouvellement instaurées. Des groupes de travail collectif sont mis en place, les, *krom samaki* (គ្រូមសាក់) « groupes de solidarité⁶⁵ ». Selon les endroits et le type de groupe, le travail est plus ou moins entrepris en commun⁶⁶. Mais, ainsi que dans d'autres endroits, derrière l'apparence des « groupes de solidarité » les gens de *Sras Srâng* reprennent le mode d'exploitation privé traditionnel au bout d'une année.

« On a dit aux autorités locales qu'on avait fait la distribution des terres. À cette époque, personne ne venait vraiment contrôler si on a avait bien fait la distribution. On a préféré s'arranger entre nous. Beaucoup de gens étaient revenus alors c'était plus facile de reprendre les terres anciennes que de faire des distributions. Mais au début, on a dû travailler ensemble. Mais, on ne voulait plus du travail collectif. Ça n'était pas stimulant. Au bout d'un an, on a refait comme on faisait dans l'ancien temps, chacun pour soi. Mais, jusqu'en 1991, on devait donner du riz à la commune et vendre un sac de riz à bas prix au gouvernement. » Chi, *Sras Srâng*.

Les nouvelles autorités remettent en place des structures administratives et reforment des communes. Les Khmers rouges ne sont pas totalement vaincus. Aidés financièrement et militairement par les Chinois, ils reprennent des forces et repartent au combat. La ligne de front entre les Khmers rouges et les forces gouvernementales se trouve cette fois-ci à quelques kilomètres un peu plus au nord. Le village de *Sras Srâng* se trouve en zone contrôlée par les forces gouvernementales provietnamiennes. Un poste militaire vietnamien est installé dans le

⁶³ République Populaire du Cambodge 1979-1989.

⁶⁴ Dans de nombreux endroits où la population est restée assez stable et est revenue au village d'origine, il apparaît que les villageois n'ont pas procédé aux distributions de terres et ont repris leurs terres anciennes.

⁶⁵ Les terres appartenait à l'Etat. Les travaux agraires devaient se faire en groupe. Le fruit de la récolte est distribué en fonction du nombre de personnes actives par famille. Des réserves foncières sont sensées être prévues pour des futurs retours.

⁶⁶ Il existe 3 groupes de solidarité: Le groupe de type 1: le travail de la terre se fait en collectivité. Les animaux de trait ainsi que les instruments aratoires sont mis en commun. Type 2: Le gros du travail se fait en commun mais la récolte est familiale. Type 3: Le travail diffère peu de l'exploitation familiale traditionnelle. Viviane Frings, *Le socialisme et le paysan cambodgien: la politique agricole de la République Populaire du Kampuchea et de l'Etat du Cambodge*, Paris, L'Harmattan, 1997, 179 p.

village de *Sras Srâng*. Les combats entre les troupes provietnamiennes et ceux qui sont restés du côté khmer rouge se déroulent à quelques kilomètres au nord, vers *Pradak* (ប្រាក់). Face à l'étranger vietnamien, les liens d'ordinaire assez lâches entre les familles se soudent pour lui opposer une résistance passive et muette.

« *Sras Srâng* était un centre de formation aux tactiques de guerre. Quand les soldats⁶⁷ revenaient du front, ils se reposaient à *Sras Srâng* et suivaient une formation pendant trois mois. Il y avait beaucoup de passage. Le commandant restait le même. Il s'appelait Dinh Tran Hi. Il était le conseiller du chef de la commune d'*Ampil* et aussi celui du village. Il s'occupait de tenir à jour les statistiques de la population, de relever les superficies des terres cultivées, de recruter les *chlop* (ឈ្ល) « espions », des soldats et des personnes pour les travaux collectifs comme le transport des munitions, la construction des maisons pour les troupes et l'érection de digues de protection. On se méfiait des Vietnamiens. On disait qu'ils volaient les poules, les chiens et les légumes. Pourtant, ils n'étaient pas méchants. Ici, ils nous ont dit de faire le travail en commun dans les rizières, mais ça n'a pas marché. On en avait marre du travail collectif. On devait s'organiser en groupes de travail. Ceux qui avaient des bœufs labouraient et hersaient. Les autres semaient et repiquaient. À la fin de la récolte, il y a avait une distribution du riz qui tenait compte de l'âge et du nombre de personnes dans la famille. Mais, les rendements étaient mauvais. Les gens n'étaient pas motivés pour travailler ensemble. Ceux qui avaient été propriétaires et qui avaient des bœufs n'aimaient pas beaucoup travailler pour ceux qui ne faisaient pas grand-chose et qui n'avaient pas de terres avant. Secrètement, on s'est organisés. Ceux qui avaient des terres avant (la période de) Pol Pot les cultivaient et ceux qui n'avaient pas de terres avant étaient dirigés vers des travaux comme la coupe de bois. Pendant les réunions avec les Vietnamiens, les villageois disaient qu'ils travaillaient la terre en commun. Les espions ne disaient rien parce qu'ils étaient originaires du village. On gardait les secrets. Ceux qui comptaient des Khmers rouges dans leur famille n'étaient pas dénoncés. L'habitude veut qu'on ne raconte pas nos histoires aux étrangers. » Om Chon, *Sras Srâng*.

⁶⁷ Soldats cambodgiens encadrés par des militaires vietnamiens.

La présence des troupes vietnamiennes ne permet cependant plus aux anciens petits cadres khmers rouges d’user de leur autorité. Ils se font discrets :

« Les Vietnamiens recherchaient des Khmers rouges dans le village. Ils savaient qu’on avait été de leur côté. Nous, on ne disait rien. On se connaît tous, on est de la même famille *Bang bəaun*⁶⁸(បងប្អូន). Ceux qui avaient été Khmers rouges se taisaient. Ils essayaient de ne pas se faire remarquer pour ne pas être dénoncés. Certains ont eu peur et sont repartis vers le nord avec les Khmers rouges. Mais, certains anciens Khmers rouges qui étaient gentils ont eu des fonctions administratives dans le village. C’était plus facile de les reprendre parce qu’ils avaient l’habitude de gérer les affaires et que les gens les écoutaient. » Ta Ben, *Sras Srâng*.

Lassés des échecs des réformes agraires précédentes, les villageois font beaucoup plus confiance aux systèmes traditionnels et n’hésitent pas à s’organiser en parallèle des directives de l’État.

« Chacun a repris sa terre d’héritage. On disait aux autorités qu’on avait divisé les terres et qu’on pratiquait les groupes de solidarité de type 2. À *Pradak*, c’était différent, avant, il y avait beaucoup de gros propriétaires. Ils ont dû diviser les terres entre les gens. À *Sras Srâng*, il y avait moins de différences entre les gens. Pour l’État, les propriétaires étaient les occupants actuels, mais pour nous les gens du village, on reconnaissait la propriété des ancêtres. Pour nous, le plus important, c’était de retrouver l’ancien exploitant. » Om Chhuon, *Sras Srâng*

Relancer la dynamique sociale : gérer les conflits fonciers.

Bien qu’il soit difficile⁶⁹ de faire parler les gens sur les conflits interpersonnels qui auraient pu résulter de la réappropriation des terres, nous avons cependant pu relever qu’il existait des tensions derrière le vernis du discours sur le redécoupage des terres à l’amiable.

Avec l’abandon de la collectivité et le retour à des pratiques familiales, des conflits fonciers resurgissent. Comme il s’agit de pratiques non reconnues par le gouvernement, c’est à

⁶⁸ Ici le terme *bang bəaun* comprend à la fois la famille étendue et les gens avec qui on a des liens d’amitié.

⁶⁹Après la difficile période khmère rouge où la délation faisait partie de l’arsenal de la survie et était encouragée par le système, la règle pour contenir la vengeance et maintenir la paix sociale est la négation ou l’amnésie. Les rancœurs pourront cependant être parfois réveillées par une parole de trop de la partie adverse sur un sujet anodin, pouvant donner lieu à une réaction aussi soudaine que violente.

l'intérieur du village qu'elles seront gérées. Plutôt que de recourir à la violence ou d'inventer de nouvelles méthodes, c'est la tradition d'avant 1970 qui est sollicitée. Il apparaît que le retour aux pratiques traditionnelles de la « conciliation »⁷⁰ *somrohsomruol* (ស្រុកស្រែកស្រែក) à l'occasion des conflits fonciers a été une étape importante dans le processus de restructuration d'un cadre normatif connu et globalement accepté par tous.

Les retours s'échelonnent au fil des années. Des terres laissées vacantes suscitent des convoitises. Ceux qui rentrent le plus rapidement s'installent sur la terre des parents. Cependant, les nouveaux couples (couples mariés pendant les Khmers rouges) ou ceux qui se sont déjà installés sur une terre d'habitat mal située (par exemple une terre trop basse et donc inondable) lorgnent du côté de belles terres exondées où les précédents occupants ne semblent pas réapparaître. On accapare leur terre en pensant qu'ils sont peut-être morts ou qu'ils habitent ailleurs. Il en va de même pour les terres agricoles. Les bonnes terres ne restent pas très longtemps en friche.

Quand les anciens propriétaires reviennent, dans le meilleur des cas, la terre est rendue, rachetée ou échangée contre une autre. Autrement, il leur faut délimiter et défricher une nouvelle terre à un endroit indiqué par le chef de village tout en gardant pour soi ses rancœurs.

Certaines affaires se résolvent à l'amiable, mais d'autres donnent lieu à des conflits ouverts ou larvés. Tout dépend des relations entre les deux protagonistes. S'il s'agit de gens influents de niveau égal, un accord sera trouvé. S'il s'agit de familles qui ont déjà eu des précédents fâcheux, l'affaire tourne vite au conflit ouvert. Enfin, si celui qui revient est faible, il se taira. Il en est ainsi des veuves qui devront souvent se contenter d'une terre laissée libre et d'une qualité moindre.

En cas d'après négociations, on fait parfois appel à l'arbitrage d'une tierce personne. D'une manière générale, le nouvel occupant n'entend pas rendre la terre qu'il a travaillée et mise en valeur. En cas de contestation à l'intérieur d'une famille, les personnes les plus âgées sont appelées à témoin pour départager les prétendants à la terre. Elles font appel à leur mémoire des limites du lieu et des transactions familiales : héritage, don, prêt ou vente.

⁷⁰ Les deux parties en conflit font appel à une tierce personne pour trouver un arrangement.

Ainsi qu'il nous l'a été rapporté, dans la plupart des cas⁷¹, l'ancien propriétaire est reconnu. Cependant, en cas de terre travaillée depuis quelques années, des arrangements sont possibles entre les deux personnes. Le nouvel exploitant rend la terre à son précédent propriétaire moyennant une compensation qui équivaut au travail de défrichage. Une autre terre peut aussi être proposée en échange. En cas de refus⁷² ou de manque de biens matériels à échanger du côté de la famille occupant nouvellement la terre, il incombe au chef du village d'octroyer une terre « libre » au réclamant. Cette terre souvent située en périphérie du village est dans la plupart des cas de mauvaise qualité. Les jeunes couples et les personnes qui ne peuvent reprendre les terres anciennes s'installent là où il reste de la place. Ils plantent des arbres aux coins de leur terrain d'habitat pour en définir les limites.

Dans le cas où les parents sont décédés avant la cession des terres à leurs enfants, la priorité dans l'accès à la terre est accordée à l'aîné, fille ou garçon.

Cependant, dans la pratique, si la trame traditionnelle se remet en place, des accros se révèlent vite. Ainsi, la relation hiérarchique de respect des cadets envers les aînés mise à mal sous les Khmers rouges est difficile à rétablir.

« On a repris le système ancien. On était contents. On pouvait discuter. Les vieux disaient qui occupait les terres auparavant et on les écoutait. Mais les jeunes n'écoutaient pas toujours. Ils n'avaient pas appris à respecter les vieux. Le problème, c'était avec les jeunes. Certains savaient obéir et ne disaient rien, mais d'autres ne voulaient pas comprendre cet ancien système. Il y avait aussi des jeunes qui revenaient

⁷¹ Selon les codes anciens, la terre appartenait au roi qui en octroyait l'usufruit aux paysans. L'actuel chef de commune nous rappelle que les commis du Royaume récupéraient à leur compte les terres litigieuses au nom du roi.

« Avant 1970, quand il y avait un conflit sur une rizière et qu'on ne pouvait pas le résoudre, le chef de village ou le chef de commune avait le droit de prendre la terre pour lui ; on disait qu'il s'agissait de la « rizière du roi », *Srae luong* (រីស្រែនៃព្រះមហាក្សត្រ).

Après 1979, les villageois ont pris ces terres pour eux. » *Om Chhuon*

⁷² Un exemple : *Om Chhan*, fils et petit fils d'ancien chef de village à *Sras Srâng* était adjoint au département de l'agriculture du district de *Svay Leu* (ស្វាយលើ). En 1972, il rejoint *Siem Reap*. Rangé avec les « peuples nouveaux » il est déporté à

Kampot où il se marie avec une fille originaire de cette province. Il revient à *Sras Srâng* dans le courant des années 80 avec son épouse. Il récupère facilement la terre d'habitat de ses parents où personne ne s'était installé. Mais, certaines terres de culture qui appartenaient à son père sont maintenant cultivées par d'autres. Après d'âpres discussions, un compromis est trouvé. Il reprend sa terre mais doit donner une somme qui équivaut au prix du défrichage. *Om Chhan* refuse et redemande la terre sans compensations.

« Quand je suis revenu à *Sras Srâng*, la terre de mon père était travaillée par la grand-mère *Man*. J'ai demandé à reprendre ma terre. Le chef de village et les vieux ont dit que c'était le terrain de mon père. La grand-mère *Man* avait donné quelque chose à mon cousin pour pouvoir cultiver la terre de mon père. La grand-mère *Man* a dû me redonner la terre. Je ne lui ai donné aucun dédommagement. Ici, on n'a pas suivi les directives du gouvernement qui demandait une distribution de terres. C'est la loi de l'héritage qui prévalait sur la loi de Hun Sen (premier ministre depuis 1985 qui incarne le gouvernement. »

et qui n'écoutaient plus les parents. Ils avaient été séparés trop longtemps d'eux et ils avaient appris d'autres choses. Même aujourd'hui, les vieux ne sont plus respectés comme avant et ils ont même parfois peur de parler parce que les jeunes ne les écoutent pas et leur cherchent querelle. Chez les vieux, la peur était restée. On avait peur de se faire remarquer, de demander. On avait gardé l'habitude de se taire. Souvent, les gens ne disaient rien et acceptaient la situation nouvelle. Même les vieux avaient peur de prendre la défense de quelqu'un si l'adversaire avait des relations avec des gens puissants ou méchants. » Om Chuon, *Sras Srâng*

« Certains jeunes étaient arrogants. C'était ceux qui avaient eu du pouvoir sous Pol Pot. Ils avaient eu l'habitude de commander avec des armes. Ils n'écoutaient pas les gens plus âgés. » Ta Kas, *Sras Srâng*

Reconstruire les maisons : retrouver un cadre domestique

Après avoir débroussaillé une aire d'habitat et redéfini les limites de sa terre, chaque famille récupère facilement dans l'environnement naturel des petits troncs d'arbres, branchages, bambous, feuilles de palmier à sucre et les assemble pour construire une hutte en attendant de bâtir une maison plus solide.

La période est encore trouble. La ligne de front avec les Khmers rouges n'est située qu'à 5 km au nord, au-dessus du village de *Pradak*. Le bruit des combats est proche. Chaque famille tente de survivre au jour le jour en ne comptant que sur ses propres forces et celles de ses voisins. Après la collectivisation, le désir de se recentrer sur l'espace familial traditionnel est grand. Alors que le futur est encore incertain à l'échelle du pays, les villageois tentent de retrouver un peu le monde idéalisé d'avant 1970 en reconstruisant, à plus petite échelle, l'espace sécurisant des maisons traditionnelles.

« On a commencé par construire des huttes puis des maisons. Les gens étaient contents de retrouver les terres d'avant. Ils voulaient retrouver la forme de leur ancienne maison. Au début, c'était difficile parce qu'on n'avait pas d'outils. Construire des maisons comme avant c'était important. On voulait oublier la mauvaise période. » Ta Kôl, *Sras Srâng*

Chaque famille veut retrouver l'intimité de son foyer et oublier les repas pris en collectivité dans des hangars.

« Sous les Khmers rouges, on ne respectait rien. La tradition était considérée comme mauvaise. On essayait de faire attention à ne pas avoir des comportements du temps d'avant sinon on était accusés d'avoir des comportements de riches. On construisait des maisons n'importe comment. On ne pouvait rien dire. Pour faire plus simple, toutes les maisons étaient les mêmes. Les Khmers rouges s'en fichaient complètement de la forme des maisons. Ils ont même fait des maisons carrées. On n'avait jamais vu ça⁷³. Quand on est revenus au village, on voulait reconstruire des maisons comme avant, du temps où on était heureux. Les gens voulaient de grandes maisons. Chaque famille voulait la sienne. Ce qui était important aussi, c'était que chaque famille fasse la cuisine dans sa propre maison. » Ta Kas, *Sras Srâng*.

Pendant la période khmère rouge, la maison familiale est restée le dernier des refuges des couples le soir. Là, à l'abri des murs, il était encore possible de retrouver les gestes quotidiens de la préparation des aliments, et même pour certains des prières secrètes au Bouddha, aux ancêtres et aux entités surnaturelles. Puis, la situation s'est détériorée quand des réfectoires collectifs ont été construits pour le peuple. Les cadres, quant à eux, ont pu continuer à prendre leurs repas dans leur maison, marquant ainsi une rupture hiérarchique encore plus nette avec les autres.

Om Mom raconte qu'elle a été particulièrement déstabilisée au moment où elle a dû quitter sa maison pour aller manger au réfectoire collectif. Auparavant, la reproduction des gestes quotidiens traditionnels dans la maison avec son mari donnait un ancrage psychologique au couple.

« J'ai supporté beaucoup de choses difficiles sous les Khmers rouges. Mais, le soir quand je retrouvais mon mari à la maison, on arrivait à recréer un peu la vie comme avant. On préparait à manger en se racontant à voix basse les événements de la journée. On arrivait à supporter la vie difficile. À partir de 1975, on a dû aller manger dans les réfectoires collectifs. J'avais vraiment l'impression d'être comme un animal. À partir de ce moment, je n'ai plus été capable de réfléchir, je faisais tout automatiquement. » Om Mom, *Sras Srâng*.

⁷³ Au Cambodge, on remarque que les hommes habitent dans des constructions de forme rectangulaire. Les dieux, les ancêtres et les morts habitent dans une structure à base carrée. Habiter dans une maison carrée est donc compris comme étant une transgression importante.

Il est cependant intéressant de relever que la règle traditionnelle d'une maison par couple marié ait été conservée dans une large mesure par les Khmers rouges dans cette zone. La petite maison sur pilotis est ainsi restée la forme d'habitat de base. Les célibataires, soldats ainsi que les adolescents séparés de leurs parents devront quant à eux, apprendre à cohabiter dans des hangars. Cependant, derrière l'esprit égalitaire déclamé dans les slogans révolutionnaires, on relève que la hiérarchie sociale s'exprimait dans les façons d'occuper l'espace domestique. Dans les camps militaires, les cadres disposent d'une maison/hutte avec plancher alors que les simples soldats doivent dormir dans un hamac pour pouvoir rester à distance du sol.

« On nous a demandé de quitter le village et d'aller plus au nord dans d'autres villages. Ceux qui étaient originaires du village où on nous emmenait avaient le droit de rester dans leurs anciennes maisons. Les autres, ceux qui arrivaient d'ailleurs ne pouvaient construire qu'une hutte. Dans certains endroits, les familles avaient chacune une maison et dans d'autres endroits, c'était différent. Dans les camps militaires, on construisait une grande maison pour y mettre les hommes et une grande maison pour les femmes. C'était surtout pour les jeunes. Ils habitaient dans de grandes maisons longues qui ressemblent aux écoles actuelles. Il n'y avait pas de plancher et les gens dormaient dans un hamac. Ceux qui pouvaient rester avec leur mari ou leur femme construisaient une hutte sans plancher. Ils dormaient dans des hamacs accrochés aux poteaux avec juste un ballot à côté d'eux. Seuls les petits chefs avaient le droit de construire un espace surélevé dans la moitié de la hutte pour dormir⁷⁴. Après, quand on est revenus au village, on ne voulait plus dormir dans des hamacs, on voulait dormir sur un plancher élevé. » Rinn (brigade mobile pendant les KR), *Sras Srâng*.

S'entraider

Le moment où les familles ont commencé à construire les maisons a été un temps fort de retissage des liens sociaux. Les gens s'entraident et s'échangent les quelques outils disponibles. Aux dires des villageois, la solidarité est grande dans les mois qui ont suivi le

⁷⁴ Dans une société qui se revendiquait égalitaire, les différences de grades étaient marquées. Ici, le chef installe un plancher qui le place à quelque distance du sol alors que les hommes communs restent au niveau du sol. Ainsi que nous le verrons plus loin, le fait d'obliger les gens à vivre à ras du sol participe d'une volonté d'humiliation dans une société dans laquelle les valeurs hiérarchiques s'inscrivent dans un axe vertical.

retour au village. Les outils (scie, marteau, hache) et les fixations (clous) manquent. Les charrettes et les bœufs sont rares. Ils sont partagés ainsi que la force de travail. Des groupes d'hommes s'attellent à la construction des maisons et viennent en aide aux plus démunis.

« La vie était encore difficile. On n'avait pas encore beaucoup à manger. Mais, on était heureux, on avait la liberté. Les familles revenaient petit à petit. On s'entraidait beaucoup au début. Il n'y avait pas beaucoup d'outils et on les partageait. Les hommes forts coupaient du bois pour les veuves. C'était un bon moment. On dansait beaucoup. On avait envie de s'amuser. Maintenant, ce n'est pas pareil, on ne s'entraide plus. »
Lom, *Sras Srâng*.

La récupération de matériaux

Faute de haches en nombre suffisant pour couper des arbres, tout ce qui peut être utile à la construction est récupéré.

Hormis quelques habitants qui pu rapporter des pièces de bois du village précédent, la majorité des gens n'ont ni matériaux ni outils. Aussi les premières habitations ne sont-elles que de simples huttes assemblées avec des branches ou des bambous et habillées de feuilles de palmier à sucre ou paille.

Les infrastructures de l'ancien système khmer rouge ne vont pas rester longtemps en place. Elles sont rapidement démantelées pour en récupérer des éléments utiles à la construction ou bien troquées contre des aliments ou autres objets de première nécessité. Dans les environs, les bâtiments des coopératives ainsi que les portes des ouvrages hydrauliques sont démontés. Le bois et le métal sont récupérés.

Les bâtiments de l'ancien cimetière⁷⁵ érigé dans la partie est du village par les Khmers rouges en 1974 pour honorer les soldats morts à la guerre sont toujours en place en 1979. Le bois des maisons et les tôles des toits des tombes sont récupérés pour être réutilisés pour de nouvelles constructions. En 1995, les quelques maisons construites avec le bois du cimetière étaient encore debout ainsi qu'une maison construite avec des planchettes de caisses à munitions. Bien que la tradition prescrive la réutilisation du bois qui a servi de demeure aux morts pour

⁷⁵ cf. troisième partie

la construction d'une habitation aux vivants, la nécessité l'emporte sur la règle et peu de villageois se formalisent de ce fait.

« Pendant la période de Pol Pot, j'ai vu tellement de morts que maintenant, je n'ai plus peur des fantômes. Il faut juste dire que ce bois est comme celui d'un bâtiment ancien. Il n'y a pas à avoir peur. » Ta Chhôm, *Sras Srâng*.

« Le cimetière est resté là jusqu'en 1979. Après, quand les gens sont revenus au village natal, ils ont voulu récupérer leurs terres et ils ont détruit le cimetière. Ils ont ainsi récupéré le bois des tombes pour construire des maisons. Il y a des gens qui sont venus d'ailleurs et qui recherchaient les ossements des gens disparus. Comme il y avait les noms sur les pancartes, on pouvait parfois les retrouver. Ils ont pu faire une cérémonie de crémation. Mais, des ossements sont restés. Comme personne n'est venu les réclamer, on les a jetés plus loin. » Ta Rej, *Sras Srâng*.

Chi se rappelle que certaines familles respectaient les ossements trouvés sur le terrain où ils allaient construire leur maison, d'autres non.

« En 1979, le cimetière était à l'abandon. Les gens ont pris le bois et les tôles des tombes. Ils ont fait ça pour construire leur nouvelle maison. Sur le terrain, il y avait des ossements, mais pas partout. Toutes les familles ne faisaient pas pareil concernant les ossements. Certains le jetaient dans la forêt, d'autres les brûlaient ou bien les mettaient au Kutisvara⁷⁶. Là, les os étaient mis tous ensemble sous une petite butte de terre parce qu'on ne connaissait pas le nom des morts. On ne faisait pas de cérémonie religieuse. » Chi, *Sras Srâng*.

L'évolution des constructions

Une fois paré au plus pressé (un toit pour chaque famille), le besoin de construire plus solidement et plus durablement se fait sentir. De nouveaux outils ainsi que des événements extérieurs permettent aux villageois de récupérer du bois d'œuvre.

⁷⁶ Petit temple angkorien situé à l'ouest du village de *Sras Srâng* (direction des morts). La butte de terre sur lequel il est construit sert de cimetière.

Le fer récupéré sur les ouvrages khmers rouges est fondu. Il est forgé et transformé en haches qui permettent de couper de petits arbres dans la forêt proche. Dans un premier temps, le bois est surtout utilisé pour l'ossature des maisons (poteaux, charpente, plancher). Les murs sont en feuilles de palmier à sucre et le toit en paille. Ensuite, au fil des mois et des années, des maisons entièrement en bois deviennent plus courantes.

Les troupes vietnamiennes opèrent des coupes d'arbres massives dans la forêt d'Angkor. Le bois coupé part vers des destinations inconnues des villageois. Sur les lieux d'abattage, de nombreux déchets de coupe sont abandonnés. Ces mauvaises planches sont récupérées et utilisées pour l'habitat local. À la fin des années 80, une tempête met à bas un grand nombre d'arbres dont les troncs seront utilisés par les gens des villages pour la construction.

Dix-sept des maisons construites en 1979 étaient toujours debout en 1996, parfois dans un état précaire dû aux mauvais matériaux de construction de départ, aux insectes et au manque d'entretien. Des poteaux de soutien sont rajoutés sous la maison afin de réduire l'affaissement dans le sens de la ligne du toit. Ces maisons souvent construites de brique et de broc sont considérées comme provisoires et appelées à être remplacées par une maison en bois neuf.

La période des constructions en bois neuf commence vraiment en 1982-83. Dans un premier temps, les parents et les enfants mariés se sont regroupés sous un même toit et ont partagé la même marmite. Dès que les revenus ont augmenté, les jeunes couples ont séparé leur feu de celui de leurs parents et ont construit leur propre maison.

La première phase de reconstruction dure jusqu'en 1987. Après un ralentissement qui correspond au départ des Vietnamiens et à l'instauration du régime de l'État du Cambodge, les constructions reprennent en 1990 avec l'annonce des accords de paix et de l'arrivée de l'APRONUC⁷⁷ en 1992. Des espoirs de paix et de développement économique se profilent. Les villageois reprennent les activités artisanales abandonnées depuis 1970 et vendent des objets au personnel des Nations Unies et aux premiers touristes qui reviennent visiter les temples. Le marché de *Siem Reap* mieux achalandé par des produits venus de Thaïlande et du Vietnam devient plus actif. ILO, une agence des Nations Unies, construit et réhabilite des routes, aidant ainsi au désenclavement des villages. La menace khmère rouge s'éloigne. Les

⁷⁷ APRONUC : Autorité provisoire des Nations Unies au Cambodge (en anglais UNTAC). Opération de maintien de la paix qui a consisté à faire respecter les accords de paix signés à Paris en Octobre 1991 et à organiser des élections libres.

revenus des familles augmentent. Les matériaux de longue durée viennent remplacer les éléments végétaux. La tôle prend la place des feuilles de palmier à sucre et pailote et les pilotis en ciment apparaissent.

I. 1.2.4. Renouer avec les divinités et recréer des espaces sacrés

Après des années de perte des repères sociaux et des valeurs traditionnelles, la volonté des villageois de retrouver une cohérence sociale et culturelle s'est également attachée à restaurer l'univers religieux, très détérioré⁷⁸.

« Quand je suis revenu au village après (la période de) Pol Pot, je ne croyais plus en rien ni en personne. Je ne pensais qu'à manger. Le Bouddha et les autres divinités n'avaient rien fait pour nous protéger quand on les invoquait. Je ne croyais plus. (...) On ne pensait qu'à faire des fêtes, à danser. On ne parlait pas de la religion en bons termes. Beaucoup de gens ne comprenaient pas pourquoi autant de gens avaient souffert. Comment autant de gens avaient pu accumuler autant de mauvaises actions passées pour qu'autant de malheurs arrivent à autant de gens à la fois ? On ne comprenait pas. Ça ne servait à rien d'invoquer les *neakta* (អ្នកតា) et les *tevota* (តេវតា).

Puis, petit à petit, on a recommencé à croire. On a retrouvé des statues de *neakta* et des statues du Bouddha. Un médium a donné leurs noms. On s'est souvenu d'eux et on a recommencé à faire des rituels. Il y a des gens qui n'avaient pas oublié comment faire. Certains avaient même continué à pratiquer en secret. Mais, maintenant, même si on croit à nouveau, ça n'est plus comme avant. On croit moins dans les *neakta*. » Ta Teth, *Sras Srâng*.

La réinstallation des divinités anciennes dans le paysage et le retour aux pratiques religieuses domestiques, très codifiées dans le temps et dans l'espace, à l'occasion des mariages et de la

⁷⁸ Les khmers rouges interdisaient toute expression religieuse (bouddhiste, catholique, cham ou animiste). Les moines bouddhistes sont défrôqués. De nombreux monastères sont reconvertis en porcherie, hangar ou centre de détention.

construction des maisons ont constitué des étapes importantes, dans le processus de refondation et de re-détermination de ses liens avec la terre de ses ancêtres.

Réinstaller les divinités dans le paysage

Autrefois, de nombreux autels et statues positionnés à des endroits particuliers signalaient la présence d'un esprit- ancêtre *neakta*⁷⁹ ou bien d'un Bouddha. Avec les déplacements et les interdictions de pratiquer ces cultes ancrés dans le paysage, les statues et les autels abandonnés ont été engloutis par la végétation quand ils n'ont pas été tout simplement détruits.

Réinstaller les génies fonciers *neakta*, c'était aussi renouer avec ses ancêtres et l'histoire des lieux puisque derrière un grand nombre de *neakta*, on trouve le nom d'un ancien qui continue à surveiller ses descendants après sa mort⁸⁰. Les *neakta* se trouvaient autrefois disséminés dans le paysage environnant le village. Au début, en 1979, les villageois hésitaient à se déplacer au-delà de leurs rizières. La période est encore troublée et la peur est toujours là. Les combats contre les Khmers rouges ont repris. Les autorités locales sous les ordres des Vietnamiens contrôlent les déplacements. Les Khmers rouges ne sont pas loin au nord. Le village de *Pradak*, distant de trois kilomètres, est aux mains des gouvernementaux le jour et sous la coupe des Khmers rouges la nuit. Certaines zones sont inaccessibles, par exemple autour du proche temple de *Ta Prohm* où des mines ont été posées. Mais, par nécessité de trouver du bois de construction, du bois de chauffe et des denrées alimentaires pour améliorer le quotidien, il faut parfois s'éloigner. Petit à petit, le territoire parcouru s'étend. Des emplacements d'anciennes divinités sont retrouvés. Dans l'enceinte d'Angkor Thom, les statues des grands Bouddhas sont nettoyées et à nouveau honorées⁸¹.

Le retour aux pratiques rituelles domestiques

Les cultes religieux longtemps interdits reprennent spontanément. Alors que le quotidien est encore incertain, des familles tentent de s'attirer des forces bénéfiques surnaturelles et de se

⁷⁹ Pour de plus amples développements, se référer à la troisième partie.

⁸⁰ cf. troisième partie.

⁸¹ cf. troisième partie.

projeter dans un futur meilleur. Les cultes associés à la construction des maisons reprennent petit à petit. Pour Ta Dom, le retour à ces pratiques a été un moyen de se réhumaniser.

« Sous les Khmers rouges, on n'avait pas le droit de construire de belles maisons et de faire des rituels. Les Khmers rouges se moquaient de toutes ces vieilles choses. Ils disaient qu'on était capitalistes *neayton* (នាយតុន) si on s'attachait aux choses du passé.

On ne pouvait rien dire sinon on était tué. Quand on est revenus au village, au début on avait un peu oublié les rituels. Puis, un jour, quelqu'un a fait une cérémonie de *Krong Peali*⁸² (ក្រុងពោធិ៍) avant la construction d'une maison dans le village de *Kirimenoa*⁸³ (ក្រីម៉ែនាណូ). On était heureux. C'était comme dans le temps d'avant quand on vivait bien. C'était important de reconstruire des maisons en retrouvant les règles d'avant. On voulait vivre dans de belles maisons. On a commencé à refaire des rituels et à penser qu'on pourrait avoir une bonne vie comme avant. On sortait de la forêt. Au début, on était comme des animaux. Même si l'on était pauvres, après avoir fait des cérémonies, on sentait qu'on « sortait de la forêt » □ qu'on était plus des sauvages □. »
Ta Dom, *Sras Srâng*.

Pour certains, dans un premier temps, c'était surtout l'aspect pratique qui l'emportait. Le retour aux gestes et aux pratiques rituelles qui accompagnent la construction s'est ensuite imposé comme un facteur d'intégration sociale ainsi qu'une croyance à pouvoir soi-même agir sur le faste et le néfaste.

« Au début, je ne croyais plus en rien. J'ai construit une hutte sans tenir compte de la tradition. Je n'ai pas fait attention aux orientations. Je ne pensais plus au nord ni au sud, ni à l'est ni à l'ouest. Tout le monde s'en fichait à ce moment-là. Puis, plus tard, quand j'ai vu les autres faire des rituels et faire attention aux orientations des maisons j'ai pensé qu'il fallait faire comme eux, pour ne pas me faire remarquer, pour être comme les autres. Et puis, après, j'ai pensé que c'était bien d'être comme les autres pour ne pas attirer encore des mauvaises influences. » Ta Teth, *Sras Srâng*.

⁸² Demande à la divinité du sol à disposer d'une portion du sol pour y construire la maison (Cf. sous-chapitre suivant)

⁸³ A quelques kilomètres au sud de *Sras Srâng*.

La restauration, la reconstruction et la construction de monastères⁸⁴ à côté ou autour de statues⁸⁵ du Bouddha vont plus tard parachever cette étape de refondation.

Retrouver les liens avec la terre, reconstruire les maisons selon les principes traditionnels et renouer avec les divinités et les esprits-ancêtres nous apparaissent ainsi avoir été des étapes essentielles dans le processus de réhumanisation et de resocialisation.

Comment se réorganiser après le chaos ? De cette vaste question, il nous apparaît que des éléments de réponses pourraient ainsi se trouver dans les façons de fonder puis de qualifier et de vivre l'espace domestique.

Nous allons maintenant présenter les résultats d'observations de terrain menées dans le village de *Sras Srâng* entre 1994 et 1997 autour de la construction des maisons, les rituels qui lui sont associés ainsi que la façon d'y vivre. Nous allons montrer qu'il s'agit non seulement de fournir un toit pour abriter la famille, mais aussi de ranger les hommes et des divinités dans un temps et un espace favorables d'après des normes culturelles communément partagées et transmises par les ancêtres. Construire une maison et l'habiter, c'est participer à un rituel qui consiste à ranger le monde pour l'extraire du chaos. La maison est ici conçue comme un microcosme, un support physique à partir duquel des normes et des valeurs culturelles sont exprimées, vécues et transmises.

I. 2. CONSTRUIRE

« Les premières maisons entretenues coïncident avec l'apparition des premières représentations graphiques. À la base du confort moral et physique repose chez l'homme la perception tout animale du périmètre de sécurité, du refuge clos ou des rythmes socialisants. Le premier point dans l'évolution où apparaisse la figuration est donc aussi celui où l'espace d'habitat est abstrait du chaos extérieur. » Leroy-Gourhan, *Le geste et la parole*.

La maison est le cadre de vie principal des paysans cambodgiens. C'est le lieu d'ancrage où l'on dort, mange, travaille et d'où l'on rechigne à s'écarter pour aller aux champs, en forêt, au marché ou à l'école. Toutes les cérémonies religieuses familiales telles que le mariage, la coupe de la houppes, la crémation se déroulent traditionnellement dans sa proximité immédiate.

⁸⁴ Le bouddhisme ne sera reconnu religion officielle qu'en 1989.

⁸⁵ Plusieurs monastères sont construits à côté de grandes statues du Bouddha dans l'enceinte d'Angkor Thom. (cf. troisième partie)

La construction de la maison, cadre de vie de la famille, est donc l'objet d'attentions particulières, tant du côté de la technique, des matériaux employés que du rituel. Il est question de construire un microcosme où chacun va pouvoir prospérer en harmonie avec les autres membres de la famille et les éléments de la nature et de la surnature.

Pour cela, des officiants traditionnels versés dans les pratiques rituelles sont sollicités. Ils sauront attirer le faste et repousser le néfaste, trouver le bon lieu et le temps juste. Le bon positionnement des hommes et des divinités dans l'espace et le temps conditionnera la bonne ou la mauvaise vie à venir. Ces pratiques qui sont codifiées dans des textes écrits, recopiées et apprises par cœur, transmettent des valeurs culturelles et sociales, dont l'enseignement principal inculque que chacun a une place, et qu'il s'agit de s'y tenir sous peine de rompre l'harmonie et d'en être puni.

Dans ce sous-chapitre, nous allons nous attacher à suivre la construction des maisons dans le village de *Sras Srâng* et villages environnants ainsi que les rituels qui lui sont associés⁸⁶. Nous explorerons ensuite comment au quotidien, les relations sociales se lisent et s'organisent dans cet espace domestique orienté.

I. 2.1. Les préliminaires

Les étapes préparatoires de la construction de la maison peuvent demander quelques semaines. Il s'agit autant de choisir les principaux intervenants (charpentier et maître de cérémonie), de sélectionner les matériaux et le type architectural de la maison que de déterminer le moment et le lieu les plus appropriés pour la construction.

I. 2.1.1. Les options techniques.

La Sélection du charpentier.

⁸⁶ Je présente ici une synthèse des éléments recueillis lors d'un terrain ethnographique réalisé entre 1994 et 1997. J'ai suivi la construction de plusieurs maisons dans le village de *Sras Srâng* et mené des entretiens auprès de charpentiers locaux *Chieng phteah* (ជីងប៊ែត) et de maîtres de cérémonie *Achar* (អាចារ្យ). J'ai également conduit une enquête semi-qualitative en 1995 dans les 132 maisons que comptait alors le village. Cette enquête portait sur : la composition sociale de chaque foyer, l'histoire familiale récente, les liens de parenté avec d'autres familles du village, la localisation et la superficie des terres possédées ou louées, les rendements agricoles (riz, palmier à sucre,..), les possessions, les ressources économiques, les déplacements, la connaissance du nom des génies *neakta* connus et leur localisation. Conjointement au questionnaire, j'ai relevé les plans de chaque maison: plan au sol, plan à l'étage, élévation ainsi qu'un plan de la place des objets et des personnes au quotidien. Seule une sélection des données recueillies est ici présentée.

Celui qu'on appelle *chieng phteah* (ជាងផ្តេង) est celui qui dirige le chantier de construction de la maison. Il est avant tout un paysan qui apporte son aide pour la construction des maisons quand il est sollicité. Les plus réputés sont appelés *krou* (ក្រូ), ce qui veut dire qu'ils ont eu accès à une connaissance par les textes.

Selon leurs moyens financiers et les affinités, les habitants du village de *Sras Srâng* ont le choix entre plusieurs charpentiers. Ta Kôl est le plus réputé, mais aussi le plus cher. Résidant à *Sras Srâng nord*, il est sollicité pour construire des maisons dans un périmètre qui englobe les villages des environs (*Rohal*, *Sras Srâng sud*, *Kravan*). Parfois même, des gens de la ville de *Siem Reap* font appel à lui. Ses compétences sont particulièrement requises pour la construction de grandes maisons aux finitions soignées qui nécessitent parfois plusieurs semaines de travail et l'emploi d'une main-d'œuvre rémunérée.

On fait appel à Ta Chhuang et Ta Huep pour la construction de petites maisons terminées en un jour.

Les plus démunis ne recourent pas au service rémunéré d'un charpentier et d'ouvriers. Ils ne comptent que sur leurs propres forces et compétences pour construire une petite maison. Comme les constructions de maisons sont fréquentes, chaque homme du village est amené à y participer. Il a donc suffisamment de pratique pour construire une maison simple.

Au village de *Sras Srâng Choeung*, les techniques et les rituels religieux qui sont attachés à la charpenterie s'acquièrent principalement par l'observation et la reproduction des gestes ainsi que pour certains par la lecture et la copie de manuscrits sur feuilles de latanier conservés dans les monastères. Quand on parle de savoir, il est uniquement détenu par les hommes puisqu'ils sont les seuls à avoir accès aux manuscrits conservés dans les monastères à l'occasion d'une prise de froc.

La transmission du savoir n'est pas héréditaire. Les charpentiers que nous avons rencontrés avaient un intérêt personnel pour la construction qu'ils ne cherchaient pas particulièrement à transmettre aux enfants. Le charpentier Ta Kôl ne cherche pas à enseigner ses connaissances à ses fils et leur en impute la faute. En l'absence de questions ou d'intérêt de la part des enfants, le père ne transmet rien :

« Mes enfants sont idiots. Ils ne savent rien. Ils n'apprennent rien. Ils ne savent pas réfléchir. Ils ne se sont jamais intéressés à la construction. » Ta Kôl, *Sras Srâng*

Chaque charpentier se recommande pourtant d'un maître. Le maître ne transmet pas réellement directement ses connaissances. Les élèves apprennent surtout en l'observant travailler. Le maître garde pour lui les textes. Ces connaissances issues de manuscrits conservés dans les monastères sont auréolées de mystères. Ta Kôl dit qu'il connaît des mesures magiques qui permettent d'attirer les bonnes influences dans la maison. Il a la réputation d'être un homme « qui sait » *che* (ចេះ), c'est-à-dire un homme qui a été bonze au monastère et qui a pu consulter des manuscrits ou approcher des personnes reconnues pour leurs connaissances. Les charpentiers que nous avons interrogés disent tenir leur savoir directement ou indirectement de Ta Yao, qui était la seconde autorité du monastère nord d'Angkor Vat dans les années 60. Seul Ta Kôl, qui a été moine dans ce monastère, a pu apprendre directement de Ta Yao. Ta Vat, Ta Huep ainsi que Ta Chuang ont appris avec Ta Mut du village de *Kravan* et Ta Rem, qui étaient deux moines élèves de *Ta Yao*.

« J'ai appris avec Ta Yao. Il connaissait bien les textes et il savait bien construire. Je l'ai aidé sur un chantier de construction dans le monastère sud d'Angkor Vat. La construction m'intéressait. Après, j'ai lu les manuscrits qui étaient au monastère. J'en avais recopié quelques-uns, mais tout ça a disparu sous les Khmers rouges. J'ai encore quelques cahiers, mais je ne les utilise plus beaucoup. Je connais les règles des mesures par cœur et puis je fais comme je sens. Je regarde la maison au fur et à mesure de la construction et je vois si la forme est belle ou non. Je le vois avec les yeux. » Ta Kôl, *Sras Srâng*

Le savoir technique des charpentiers est entretenu par la pratique. La durée de vie d'une maison faite en matériaux périssables excède rarement celle du propriétaire. Les constructions, reconstructions, agrandissements, réarrangements sont donc courants. Cette répétition des constructions dans un laps de temps court a permis d'assurer la reproduction de modèles ou de techniques anciennes.

Chaque charpentier garde quelques cahiers qui contiennent des textes recopiés sur des manuscrits conservés dans les monastères. Ceux que nous avons eus entre les mains traitent essentiellement de pratiques rituelles qui permettent de se situer dans un temps et un espace faste ainsi que de se concilier les puissances bénéfiques des divinités et des ancêtres. Concernant la construction des maisons, les cahiers contiennent des textes qui traitent du choix du jour de la construction, du rituel de *Krong Peali*, de l'ordre d'érection des poteaux, et de la cérémonie de montée dans la maison *laoeng phteah* (លោងប្រោងផ្ទះ). La similitude des textes

recopiés par les quatre charpentiers laisse à penser qu'il proviennent de la même source : un fonds de manuscrits autrefois conservés au monastère nord d'Angkor Vat qui aurait disparu pendant la tourmente khmère rouge⁸⁷. Ces textes n'ont cependant rien de nouveau. Nous y retrouvons les grandes lignes de la riche moisson déjà recueillie par Eveline Porée Maspero⁸⁸ et par Huy Pan⁸⁹ avant 1975. Le temps et les recopies ont quelque peu effacé ou arrangé la forme, mais la trame est la même.

Le type architectural

Pour décrire leur habitat, les villageois de *Sras Srâng* différencient tout d'abord ce qu'il est convenu d'appeler une maison *phteah*(ផ្ទះ) d'une hutte *Khtom*(ក្រូម), en précisant les matériaux de construction utilisés (bois pour les maisons et pailote/feuille de palmier à sucre pour les huttes) et la taille. Vient ensuite la description morphologique, à savoir le nombre de toits et de compartiments.

La hutte khtom (ក្រូម) (Fig. 5, 6, 7 : exemples de huttes)

On distingue la hutte temporaire de la hutte permanente. La hutte temporaire est l'habitat provisoire d'un jeune ménage ou d'une famille nouvellement arrivée dans l'attente de la construction de la maison en bois. Dans le cas d'une famille pauvre, la hutte est l'habitat permanent qu'on arrange et répare au fil des années. La hutte peut aussi être un choix d'habitat. C'est ainsi le cas pour quelques personnes âgées veuves qui décident de quitter la

⁸⁷ Entre 95 et 98 % du patrimoine littéraire cambodgien a été détruit pendant la période khmère rouge. Le Fonds d'Édition des Manuscrits du Cambodge (FEMC) établi à partir de 1991 à Phnom Penh a mis en place un programme de restauration et de microfilmage des textes restants. A Paris, le Fonds Khmer de la Bibliothèque Nationale conserve quelques manuscrits anciens. Voir Chhieng Au, *Catalogue du fonds khmer*, Paris, Bibliothèque Nationale (Imprimerie Nationale), 1953, 307 p.

⁸⁸ Eveline Porée-Maspero a travaillé au Cambodge à partir d'enquêtes de terrains couplées avec des recherches sur les manuscrits et des fiches ethnographiques. Elle a créé la « Commission des Mœurs et Coutumes » qui lui a permis de recueillir un corpus important de témoignages ethnographiques. Sa thèse complémentaire sur les rites de construction des maisons présente un exposé particulièrement riche de textes et d'observations ethnographiques. Evelyne Porée-Maspero, *Kron Pali et les rites de la maison*, *Anthropos* 56, 1961, p. 179-251, 548-628, 883-929.

⁸⁹ Huy Pan, fonctionnaire de l'administration rurale avait présenté son travail en 1973 dans le cadre d'un mémoire d'archéologie à la Faculté de Phnom Penh. Le chercheur qui s'était appuyé sur son propre savoir recueilli dans l'arrière région de Pursat enrichi de manuscrits des années 40 et 50 et de textes de la commission des mœurs et coutumes expose des règles traditionnelles qui concernent le choix des terrains, les prescriptions relatives à la construction et la typologie. Ces règles dont nous avons relevé les échos accordent une grande importance au bon positionnement des éléments naturels et des objets selon les points cardinaux et les moments de l'année. Huy Pan, *La maison cambodgienne : choix du terrain, prescriptions et typologie*, *Péninsule*, n°47, 2003 pp. 47-92.

maison occupée par leur famille et de s'installer à proximité dans une hutte. Dans ce lieu plus propice aux prières et à la méditation, elles préparent leur prochaine incarnation.

La hutte est la forme la plus simple d'habitat. De petite taille⁹⁰, elle est composée de matériaux peu onéreux, disponibles dans l'environnement immédiat. Des petits troncs d'arbres mal équarris sont utilisés pour l'ossature, les poteaux et la charpente. L'herbe à pailote ou les feuilles de palmier à sucre repliées et liées sur une baguette de bois composent les cloisons et la couverture du toit. La hutte n'est en général couverte que d'un toit à double pente. Dans sa forme la plus élémentaire, elle n'a pas de plancher et on circule sur le sol en terre battue. Ses habitants cherchent cependant à s'isoler du contact avec le sol. Ainsi, sur une surface qui couvre la moitié ou un quart de la hutte, des poteaux de faible section supportent une structure légère en lattes de bambou qui fait office de lit sur lequel on prend les repas et on s'allonge la nuit. On ne saurait dormir à même le sol comme les animaux. Les trois pierres qui font office de foyer sont posées au sol sous un appentis sur le côté de la maison ou à l'extérieur.

La hauteur entre le plancher et le sol est faible ; entre 50 cm et 1 m. La construction est fragile. Il est souvent nécessaire d'ajouter des pilotis de soutien sous le plancher, plus particulièrement sous l'emplacement des sacs de riz. À l'intérieur, le mobilier est succinct et léger. Une ou deux nattes, un petit coffre qui enferme les objets les plus précieux à l'abri des insectes (vêtements de cérémonie, documents, produits de beauté, lampes-torches,...), quelques ustensiles de cuisine et outils composent l'essentiel des possessions de la famille. Les quelques vêtements usuels sont simplement accrochés aux clous plantés dans les poteaux ou bien suspendus sur une corde tendue. À *Sras Srâng*, plusieurs familles vivent dans une hutte depuis des années. Cet habitat provisoire s'installe dans la durée faute d'argent pour construire une maison en bois. Il peut aussi s'améliorer au fil des mois et parfois des années et prend alors l'allure et le nom d'une maison *ptheas* ; pilotis solides, plancher et escalier en bois. La qualité de l'ensemble des matériaux reste médiocre. De nombreuses habitations de la partie est du village étaient de ce type à la fin des années 1990.

⁹⁰ Guère plus de 2 mètres x 3 mètres.

On appelle également *khtom chamkar* (hutte des champs) (ខ្នុរចម្ការ) l'habitation sommaire construite sur les champs. Composé d'un toit en pailote sur un plancher/lit surélevé, cette construction légère abrite de la pluie et de l'ardeur du soleil le cultivateur qui peut ainsi surveiller sa rizière ou les cultures maraîchères pendant qu'elles arrivent à maturation.

La « maison » *phteah* (ផ្ទះ) (Fig. 8, 9, 10, 11, 12, 13,14, 15)

La maison *phteah* désigne une construction solide faite pour durer dans le temps. On parle des maisons en décrivant les formes des toits. Les maisons en bois sur pilotis de *Sras Srâng* sont dites de type *kantaing*⁹¹ (កន្តាំង) d'après la forme du toit à deux pentes rectangulaires, symétriques et égales. Le type de maison appelé *phteah hap* « la maison avec appentis à l'avant » (ផ្ទះហាត់) (Fig.15) était semble-t-il assez courant dans la région au début du XXe siècle. Il a aujourd'hui disparu. Un toit en pailote à une pente prolongeait la maison sur les pignons. Nous avons retrouvé ce type architectural dans la province de *Preah Vihear*, dans une zone longtemps enclavée du fait de la guerre⁹². D'après le charpentier Ta Kôl, le modèle traditionnel de la maison *hap*⁹³ est à rapprocher de celui des bonzeries qui a un toit décroché sur le pignon. Jugée « trop ancienne », elle aurait été abandonnée au fil des années 50-60 au profit de la maison *Kantaing*. Ta Kôl dit que la maison *hap* est laide avec « son nez qui pointe » et qu'elle ne répond plus à la demande actuelle « c'est trop ancien comme forme. Maintenant, on veut des maisons aux formes modernes. De plus, il faisait trop chaud à l'intérieur ». La maison *kantaing* représente la modernité. Le charpentier Ta Peut du village de *Rohal* pense également que « la maison *kantaing* c'est mieux. On fait un petit toit *paet not* sur le pignon pour avoir la ventilation et la protection de la pluie et du vent. » D'après lui, le modèle de la maison *kantaing* est venu de Chine⁹⁴.

⁹¹ Ioen Sioen traduit par Madeleine Giteau retient 5 différentes formes de maisons : *Khmaer, ron, ron tol, ron dioen, pet*. Madeleine Giteau, Un court traité d'architecture cambodgienne moderne, *Arts Asiatiques*, 1971, XXIV, pp 103-147.

La classification de Huy Pan élaborée à la même période (1973) diffère un peu. Il ajoute la maison *kantamn*: *Khmaer, ron tol, ron dioen, kantamn, pit*. Huy Pan, La maison cambodgienne : choix du terrain, prescriptions et typologie, *Péninsule* no 47, 2003(2), pp 47-92.

Eveline Porée Maspero dresse une liste plus longue : *Kantan, ron dol, ron duon, athoyok, dambol phloh, pet, ken, kantan klay*. Eveline Porée-Maspero, Le kron Pali et les rites de la maison, *Anthropos* 56,1961.

⁹² Relevé en Avril 2000 dans un village du district de *Sangkhum Thmei* dans la province de *Preah Vihear*.

⁹³ D'après *Ta Vat*, la maison *hap* était autrefois un grenier où engranger le paddy. Le bâtiment a été agrandi pour former une maison.

⁹⁴ D'après M. Giteau la maison *kantaing* serait d'origine chinoise, « *kantamn* » voudrait dire « Canton ». « Des chinois souvent originaires de Canton, établis au Cambodge adoptèrent fréquemment ce type de maison. » in *Arts Asiatiques* 24, 1971, note (1) p 105.

On pourrait ainsi comparer l'architecture de la maison *kantaing* avec celle de la maison chinoise ancienne en brique telle qu'on peut encore la voir dans certaines rues de Phnom Penh et de Battambang autour des marchés. Celle-ci est composée d'un bâtiment avec un toit à deux pentes avec entrée centrale suivie d'une cour puis d'une maison plus petite avec un autre toit à deux pentes (cuisine dans la cour). Nous verrons plus loin que la maison *kantaing* comprend une grande maison *phteah*

Quelques maisons du village se caractérisent par un toit à deux pentes dont l'une est décrochée vers le bas d'environ 50 cm. Ce toit est appelé *dombaul americ* (ដំបូលអាមេរិក), « toit américain » (fig.5). Apparu à la fin des années 60, il est peu esthétique et fait peu d'émules. Il est surtout réservé aux échoppes.

La « maison à deux toits⁹⁵ et trois compartiments⁹⁶ » *Phteah pi knong, bei loveng* (ផ្ទះពីរខ្នងបីល្វែង) est particulièrement appréciée (Fig.16). Le corps principal de la maison situé sous le toit le plus haut est appelé « grande maison » *Phteah thom* (ផ្ទះធំ) . Les autres toits qui peuvent être au nombre d'un, de deux ou de trois couvrent les volumes adjacents appelés « petites maisons » *Phteah toch* (ផ្ទះតូច). Dans le cas courant d'une maison à deux toits, la « petite maison » est souvent ouverte et traitée comme une terrasse. Certaines maisons se sont agrandies longitudinalement en accolant un appentis avec un toit à une pente contre l'un des pignons. Les maisons les plus élaborées sont agrémentées d'un petit toit de faible largeur à simple pente sur les 2 pignons (*paet not*). Il protège de la pluie l'espace laissé ouvert en haut des murs qui sert à la ventilation.

Les toits reflètent la position sociale des habitants. Les gens les plus riches couvrent leurs maisons de tuiles⁹⁷ alors que les autres se contentent de tôle ou bien encore de paillote.

Autrefois, seuls les gens importants pouvaient construire une maison à deux toits *phteah ploh* ផ្ទះភ្លោះ (maison jumelle) ou à trois toits. Si quelqu'un osait construire une maison dont les dimensions auraient été trop importantes par rapport à son statut social, il pouvait s'attendre à

thom (ផ្ទះធំ) à grand toit accolée à une « petite maison » *phteah toch* (ផ្ទះតូច). Il est intéressant de remarquer que dans des villages surtout habités par des populations d'origine chinoise ou métissées chinoises, on relève un modèle de maison *kantaing* avec une porte d'entrée au milieu de la façade (sentences parallèles de chaque côté de la porte) qui rappelle la maison chinoise en brique. La maison *kantaing* peut être comparée à une maison chinoise sur pilotis.

- Dans son mémoire de fin d'études pour le diplôme d'Architecte D.P.L.G., Sophean Phuoueng écrit également que l'origine de la maison *Kantaing* serait chinoise. Il relève un nombre important de maisons de ce type dans la région au nord du lac (Tonlé Sap) et attribue ce fait à une influence siamoise superposée au modèle chinois : « (...), la prépondérance de ce type de maison dans la région du nord des lacs nous mène à penser qu'il serait peut-être d'origine siamoise. Les Siamois eux-mêmes auraient pu s'inspirer de modèles chinois. », Sophean Phuoueng, *Habitat khmer : Mémoire de fin d'études*, Unité pédagogique d'Architecture de Grenoble U.P.A.G, 1986. p. 104

- Sim Heng Sâh fait remonter l'origine de la maison *kantaing* au temps du roi *Monivong* « Au temps du roi *Sisowath*, elles étaient construites sans pilotis par les Chinois autour du marché. A partir du temps de *Monivong*, Les Cambodgiens ont pris l'habitude de copier le modèle. » *La Sim Heng Sâh, Charpenterie khmère*, mémoire de fin d'études, Faculté d'Archéologie de Phnom Penh, 1970. p. 19.

⁹⁵ Les grandes maisons peuvent compter jusqu'à cinq toits et quatre compartiments. C'est surtout le cas en ville ou dans des villages riches. A *Sras Srâng*, on ne relève pas de maisons de ce type.

⁹⁶ Les « compartiments » *loveng* sont les espaces entre les poteaux, perpendiculaires à la panne faîtière

⁹⁷ Tchéou Ta Kuan, voyageur chinois qui accompagne une mission diplomatique à Angkor en 1296 relève déjà que : « Seuls le temple de famille et l'appartement privé peuvent être couverts en tuiles. Le commun du peuple ne couvre qu'en chaume et n'oserait employer les tuiles. » (Paul Pelliot, 1951).

ce que les problèmes accablent sa famille. Les êtres surnaturels et les ancêtres entendent ainsi remettre à sa place le contrevenant. Il importe de rester à sa place. Aujourd'hui, les grandes maisons à plusieurs sont plus nombreuses que dans le passé.

Le toit de la grande maison doit être plus haut que les toits adjacents des petites maisons. On ne saurait accepter deux grands toits. Ta *Kól* dit qu'« il ne peut y avoir qu'une mère (chef) pour contrôler et s'occuper des enfants (subalternes) » *mae tae muoy meul kaun* (ម៉ែតែមួយមីល ក្បួន). Une maison à deux toits de même hauteur attirerait les malheurs.

En 1994, un étranger a construit une maison au village de *Sras Srâng Choeung*. Il a présenté au charpentier le plan d'une maison avec deux toits de même hauteur. Le charpentier a d'abord refusé puis face à l'insistance de l'étranger, il a construit la maison avec deux grands toits en veillant cependant à tricher de quelques centimètres pour être en accord avec la tradition et éviter de possibles perturbations d'ordre surnaturel.

Les matériaux

Depuis des temps très lointains, les villageois ont pris les matériaux de construction dans leur environnement naturel : bois, bambou, herbe à pailote, feuilles de palmier à sucre⁹⁸.

La provision en bois

Dans les années 60, avant la guerre, le village était moins étendu qu'aujourd'hui et seules les quelques rares familles riches pouvaient construire une maison entièrement en bois. Les autres se contentaient d'une ossature légère en bois ou en bambou avec un habillage en pailote ou en feuilles de palmier à sucre. La forêt d'Angkor était suffisamment fournie pour permettre l'abattage de quelques petits arbres pour faire des poteaux. Le manque de grands outils tranchants rendait difficile l'abattage de grands arbres. Des règlements édictés au temps du protectorat français interdisaient les coupes intempestives. Un droit coutumier reconnaissait à quelques familles la jouissance d'un patrimoine forestier⁹⁹ transmissible. Les arbres plantés ou choisis dans la forêt revenaient aux enfants et petits-enfants. Chacun dans un village connaissait lesquels des arbres de la forêt et des alentours des terres agricoles ou bords de routes avaient des propriétaires. Après le retour au village en 1979, cet ancien droit de propriété sur des arbres n'a plus cours. Une déforestation anarchique et commerciale s'y est

⁹⁸ Ainsi, les anciennes constructions périssables n'ont pas laissé de traces dans le paysage. A Angkor, seules les divinités « officielles » étaient installées dans des temples de pierre.

⁹⁹ Arbres pour l'exploitation régulière : résine (*chheuteal* « dipterocarpaceus alatus »), jus de palme (palmier à sucre *thnaot* « borassus flabelliformis »), fruits (jacquiers, cocotiers, bananiers,...), bois d'œuvre.

substituée. Des coupeurs de bois venus de l'extérieur coupent et débitent les grands arbres. Ils laissent sur place des déchets vite récupérés par les villageois. Petit à petit, moyennant des échanges avec du riz contre du bois coupé, les constructions en bois se font plus fréquentes. Le bois d'œuvre se raréfie dans les environs immédiats du village. Les coupes de bois sont interdites à Angkor dès lors que le site rejoint en 92 la liste du patrimoine mondial de l'humanité de l'UNESCO. Les villageois doivent désormais acheter du bois auprès de scieries alimentées par les concessions forestières qui opèrent des coupes importantes dans le nord vers *Banteay Srei* et *Peak snaeng* (ពាក់ស្នែង). Puis, à la fin des années 90, suite aux injonctions des pays donateurs, les coupes seront interdites puis reprises dans la clandestinité. Une des conséquences directes de la déforestation suivie d'une réglementation est l'augmentation du prix du bois. En 1990, le m³ de bois de variété courante *chheuteal* (ឈើទាល) était vendu 2,5 *chi*¹⁰⁰ (ធី) d'or. En 1996, la déforestation bat son plein, le prix du bois baisse à 1,7 *chi*. Au début de l'année 2000, le m³ de bois était vendu 7 *chi* puis 9 *chi* en milieu d'année. Il devient alors plus cher de construire en bois qu'en brique.

Au début des années 90, les familles les moins fortunées achètent le bois au fur et à mesure des rentrées d'argent. Elles l'entreposent sous la maison en veillant à le placer parallèlement à la panne faîtière. Plusieurs années sont parfois nécessaires avant de réunir assez de bois pour construire la maison.

Les habitants de *Sras Srâng* préfèrent choisir et négocier le bois auprès des scieries proches des zones d'abattage plutôt que de l'acheter aux dépôts de *Siem Reap*. Bien que le prix à payer dans les scieries soit à peine moins élevé qu'aux dépôts de bois de *Siem Reap*, les villageois préfèrent traiter avec des gens des districts plutôt qu'avec ceux de la ville qu'ils connaissent moins et en qui ils ont moins confiance.

Les poteaux

Les poteaux, à l'image des parents dans la famille, doivent être solides, droits et sans défauts. Ils sont l'appui de la maison au sol, le support de la charpente et du plancher. Le bois se doit donc d'être choisi avec un soin particulier. De ses caractéristiques et qualités dépendront la solidité de la maison et le bonheur de la famille. Le bois doit être solide pour résister à

¹⁰⁰ *Chi* : mesure d'or de 3,71 grammes.

l'attaque du temps, de la pluie et des insectes. Les bois durs, lourds et imputrescibles sont particulièrement recommandés¹⁰¹.

Autrefois, le poteau en bois était directement enfoncé dans le sol (5 à 10 cm), d'où la nécessité d'utiliser un bois résistant et imputrescible¹⁰².

Avant la guerre, les villageois coupaient le bois en forêt. Des règles et indications traditionnelles très précises permettaient de choisir l'arbre qui donnera un bois solide, non marqué par des irrégularités qui pourraient causer des troubles d'ordre surnaturel dans la famille. Depuis l'interdiction de la coupe sur le site d'Angkor et l'obligation d'acheter à l'extérieur, ces pratiques sont peu à peu oubliées.

Ta Vat en rappelle quelques-unes¹⁰³ : le fût de l'arbre doit être droit et lisse, et ne présenter aucune marque, signe d'une action passée susceptible d'apporter de mauvaises influences ultérieures. On regarde ainsi la souche pour y déceler des traces laissées par les animaux (arbres attaqués par les insectes, troncs sur lesquels les sangliers se frottent le dos ou plantent leurs dents) L'écorce est également observée avec soin. Sur un arbre qui a déjà subi le feu, une nouvelle écorce pousse sur celle qui a brûlé. L'arbre qui présente cette particularité est à éviter, il pourrait attirer les incendies dans la maison. Sous l'écorce, le cœur doit être lisse.

On évite le bois qui présente des taches ou des nœuds qui pourraient être les signes d'activités néfastes antérieures. Lors des séances médiumniques, les nœuds *phnaek* (ឃ្នែក « yeux ») sont souvent cités comme étant à l'origine du malheur et de la maladie dans la maison. Les pièces de bois mal équarries où apparaissent des restes d'écorce sont également à écarter *poam*

¹⁰¹ Autrefois, il était possible de choisir entre plusieurs espèces de bois.

Pour ceux qui en avaient les moyens financiers, Ta Kôl choisissait un bois de première qualité. Il pourra être réutilisé par les enfants et petits enfants à l'occasion de la construction d'une autre maison : *tbaeng* ឃ្នែក (Dipterocarpus obtusifolius), *krakah* ក្រកា (Sindora Cochinchinensis), *Sokram* សុក្រាម (xylia dolabriformis). Le *koki* កុកិ (Hopea odorata), autrefois réservé pour les pagodes est aujourd'hui utilisé pour les maisons. Ta Kôl range les espèces suivantes en tant que bois de seconde qualité : *Trach* ត្រាច (dipterocarpus intricatus), *phdiek* ផ្ទៃក (anisoptera costata), *popel* ព្រៃព្រៃ (hopea rocopei odorata). Le bois de troisième qualité est celui qui est actuellement le plus facile à trouver: *Chheuteal* appelé ici *Yieng* យ៉ែង (dipterocarpus alatus). En 2006, le choix des espèces de bois s'est réduit et on utilise essentiellement du bois de *phdiek* pour les poteaux, et du bois de *chheuteal* pour la charpente et les murs.

¹⁰² Aujourd'hui, le poteau repose sur un socle en ciment avec une base large. Le poteau en bois s'emmanche sur le piton métallique au sommet du socle. La hauteur du socle varie de 40 cm à 3 mètres. Les maisons les plus modestes reposent sur des socles de faible hauteur. La tendance actuelle est de construire des maisons hautes avec des poteaux de 3 mètres et plus de haut. On utilise alors des socles avec poteaux en ciment qui montent jusqu'au plancher de la maison. Les poteaux en bois ne sont alors visibles qu'à l'intérieur de la maison. L'utilisation de poteaux en ciment dans la partie basse permet d'élever des maisons plus hautes et plus durables. En effet, après les coupes de bois massives de ces dernières années, il devient difficile de se procurer des poteaux d'une longueur supérieure à 7 mètres. D'après Ta Kôl, ces hauts poteaux en ciment sont souvent disproportionnés par rapport à la taille de la maison et nuisent à l'esthétique de l'ensemble.

« Je n'aime pas ces grands poteaux. On dirait un homme avec les jambes trop longues. » Ta Kôl.

¹⁰³ On retrouve ici des bribes du texte de Huy Pan.

*sambak*¹⁰⁴» (សំបាក់), ou les parties du bois vermoulu ou attaqué par un coléoptère appelé *kan long* (កង្កង់). Le degré de nocivité des nœuds et des taches varie selon leur nombre et leur position. Ceux situés dans la partie médiane sont tolérés alors qu'ils sont à éviter dans la partie basse, là où le cochon se frotte le dos. Si tel est le cas, le chef de famille tombera malade. Dans un souci évident de recherche de solidité, les nœuds aux points de croisement d'autres éléments de construction sont également à exclure (solives plancher, pannes, entrants). Un arbre avec trois fourches au sommet est également à éviter. Souvent choisi par les vautours pour y installer leur nid, il ne saurait ensuite servir à construire l'habitat des hommes.

« Choisir le bon bois, c'est comme choisir une épouse. On dit qu'elle doit être vierge et ne pas avoir de taches mal placées sur le corps. S'il y a des taches (de naissance) ou des grains de beauté, c'est qu'il reste des traces de mauvaises actions dans les vies antérieures¹⁰⁵. On pense que cela pourrait amener des problèmes dans cette vie nouvelle. L'emplacement des taches a aussi son importance. Les devins ont la connaissance de l'emplacement des taches de naissance et leur signification. Ils peuvent dire si ces taches apporteront malheur ou bonheur. Pour le bois c'est pareil. Si on voit des tâches ou des nœuds, on dit qu'ils pourraient causer des problèmes dans la maison. » Ta Has, *Sras Srâng*.

Aujourd'hui, le bois est acheté débité en sections carrées à la scierie. Son histoire passée est effacée. D'après Ta Vat, « le poteau est maintenant comme un ignorant. Il ne sait rien donc il ne peut pas faire de mal ». Avec son histoire, une partie de son éventuelle influence néfaste disparaît. Privé d'informations sur la provenance du bois et ses caractéristiques, le discours du médium s'en trouve appauvri et dans une certaine mesure déprécié.

La couverture du toit et les murs

¹⁰⁴ D'une façon générale, partie où le bois est plus foncé. On suppose que cette partie a pu être touchée par un objet tranchant ou bien le feu et qu'elle est néfaste. Cette partie peut être invisible. En avril 2005, un gardien du Centre d'Etudes Khmères (Wat Damnak, *Siem Reap*), habitant le village de *Teaksen Tbong* raconte que sa mère était très malade. Un moine est venu, il a pratiqué la méditation et vu qu'il y avait une partie *poam sambah* à l'intérieur de l'une des colonnes de la maison. Le poteau a été changé et la mère a guéri.

¹⁰⁵ Chaque acte de la vie quotidienne apparaît comme étant imprégné de la théorie du karma. On se méfie de tout élément irrégulier qui pourrait signifier une mauvaise action passée prête à éclore aujourd'hui. D'une certaine manière le passé est suspect. L'oubli est une façon de dissoudre des bribes de mémoire qui pourraient porter en elles les germes du malheur. On préfère ce qui est neuf à l'ancien. Les Khmers rouges valoriseront la « pureté » de l'ignorant et se méfieront de l'intellectuel qui a étudié et qui peut produire des idées subversives.

Autrefois, l'herbe à paillote *sboev* (ស្បើវ) et les feuilles de palmier à sucre *sloeuk tnaot* (ស្លឹកត្នោត) étaient les éléments les plus couramment utilisés pour la couverture du toit¹⁰⁶. La tuile, plus résistante, était réservée aux maisons les plus riches. Aujourd'hui, ces différences marquent encore le niveau de richesse des familles. La paillote et les feuilles de palmier à sucre sont peu chères, mais elles ne durent guère et au bout de quelques années, elles doivent être remplacées¹⁰⁷. Avec le développement économique, ces éléments de couverture tendent à disparaître. La tuile reste encore très prisée parce qu'elle assure une bonne protection contre la chaleur. Mais outre son prix élevé, elle demande une charpente plus conséquente. Depuis le milieu des années 1990, les éléments de couverture traditionnels sont progressivement remplacés par des plaques en tôle ou des tuiles en fibro-ciment qui allient longévité, étanchéité et modernité.

Cette culture du végétal recule peu à peu au profit d'autres matériaux. Les coupes de bois d'œuvre en forêt pour des besoins personnels sont désormais interdites. L'achat du bois aux sociétés privées est devenu de plus en plus élevé au fil des coupes massives et de la raréfaction de la réserve forestière. Nous nous trouvons actuellement à un moment charnière où les paysans ne peuvent plus vivre en quasi-autarcie comme dans le passé. La dépendance envers l'extérieur devient de plus en plus grande. Avec l'arrivée de la télévision dans les foyers et de l'ouverture aux tentations du monde extérieur, les habitudes de vie se transforment. Des matériaux peu employés ou nouveaux font leur apparition : brique, poteaux en ciment, carreaux en céramique, clous, vitres, toits en tôle ou en fibro-ciment, gouttières en zinc, ... qui changent l'aspect des maisons.

I. 2.1.2. Les choix religieux : trouver le temps et l'emplacement justes

Une fois les matériaux rassemblés, il est temps d'aller consulter des spécialistes qui vont déterminer le bon emplacement de la maison et choisir le jour de sa construction¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Relevé des matériaux des toits de 105 maisons à *Sras Srâng* (1995): Feuilles de palmier à sucre (37), Paillote (32), tôles (22), tuiles (6), paillote et feuilles de palmier à sucre (5), tôles et feuilles de palmier à sucre (3).

Relevé des matériaux des éléments muraux de 113 maisons (1995): bois (58), feuilles de palmier à sucre (30), bois et feuille de palmier à sucre (13), paillote (6), bois et tôle (5), tôle (1).

¹⁰⁷ La paillote doit être changée tous les 4 à 5 ans. Les feuilles de palmier à sucre *thnaot* (*borassus flabellifer*) ont une durée de vie plus réduite (3 ans). Elles seront surtout utilisées pour la couverture murale des huttes. La fabrication des panneaux en paillote et feuilles de palmier à sucre est l'occupation des femmes pauvres ou âgées du village. Les feuilles de palmier à sucre sont disponibles aisément dans l'environnement immédiat du village. Les panneaux sont vendus moins chers. Comme les feuilles sont plus larges, le temps de fabrication est plus rapide. L'étanchéité ainsi que la durée sont moindres. De plus, les insectes s'y installent facilement.

¹⁰⁸ La construction des maisons et les rituels qui lui sont associés ont fait l'objet de plusieurs publications dont nous citerons les plus marquantes: Madeleine Giteau, Au sujet de la construction des édifices (traduction) », *Arts Asiatiques* 24, 1971, Huy

La Sélection des officiants religieux et la transmission des savoirs.

Le village de *Sras Srâng* compte plusieurs maîtres de cérémonie *achar* (អាចារ្យ)¹⁰⁹. L'*achar* est sollicité pour le choix du terrain et du jour propices à la construction, le choix de l'emplacement favorable de la maison sur le terrain, le rituel de « *Krong Peali* » et le rituel de la « montée dans la maison » *laoeng phteah*.

La construction et les prescriptions rituelles qui lui sont attachées tel l'ordre de montage des éléments de construction selon les mois, les précautions rituelles concernant les poteaux importants de l'habitation, l'invocation de l' « Auguste architecte céleste » *Preah Pisonkar*¹¹⁰ (ព្រះពិស្ណុករ) relèvent des compétences du charpentier.

Le partage des tâches entre les deux officiants n'est pas strict. Dans les cas de familles pauvres ou de familles qui accordent peu d'importance aux faits religieux, c'est le charpentier qui remplace l'*achar* pour la cérémonie de *Krong Peali*.

La Sélection des officiants religieux

L'*achar* le plus réputé habite à *Sras Srâng* sud et s'appelle Ta Chhup. Il officie essentiellement lors des cérémonies funéraires dans les villages. Il est appelé *achar khmaoch* (អាចារ្យខ្មោច) « maître de cérémonie des morts », mais ses connaissances s'étendent à tous les aspects de la vie religieuse. Il a appris avec Ta Som¹¹¹ autrefois maître de cérémonie des morts au village de *Kravan* (ក្រវ៉ាន់). Ta Chhup tire une grande partie de ses connaissances des manuscrits du monastère d'Angkor Vat nord où il est resté cinq ans (2 ans comme enfant de la pagode et 3 ans comme moine). Il peut réciter par cœur de longs textes extraits du *Preah Tripitaka* ainsi que d'autres textes relatifs aux cérémonies bouddhiques traditionnelles. Son aire d'intervention est large. Il officie dans les villages des communes de *Nokor Thom* et de

Pan, « La maison Cambodgienne, choix du terrain, prescriptions et typologie », *Péninsule* 47, 2003(2) – Jacques Népote, Comprendre la maison, *Péninsule* 47, 2003(2).

¹⁰⁹ Maître de cérémonies religieuses laïc qui a reçu un enseignement bouddhique lors d'un séjour plus ou moins prolongé dans un monastère en tant que moine. Retourné dans le monde des laïcs, il sert d'intermédiaire entre les hommes et les moines pour la préparation des cérémonies bouddhiques et des cérémonies traditionnelles familiales.

¹¹⁰ Traduction cambodgienne de *Visvakarman*, le grand architecte céleste dans la tradition indienne qui a fabriqué la divine architecture de l'Univers et qui est vénéré au quotidien comme le maître des charpentiers. D'après une légende locale, c'est *Preah Pisonkar* qui a construit le temple d'Angkor vat pour *Preah Ketomelea*, le fils d'*Indra*. (cf. troisième partie)

¹¹¹ Ta Som est originaire du village de *Trâpeang preah koak lteaksen*. Une femme âgée appelée *Yeay Kuam* était maître de méditation à *Sras Srâng tbong* dans les années 50. Elle contactait fréquemment Ta Som pour qu'il organise des retraites de méditation. Ta Som a épousé une femme de *Sras Srâng tbong* et y est resté.

Pradak. Il est également sollicité pour des cérémonies funéraires dans les monastères d'*Angkor Thom* et d'*Angkor Vat*.

Achar Ta Ouen habite le village de Rohal. Il est *achar kar* (អាចារ្យការ) ou *Moha kar* (មហាការ),

c'est-à-dire qu'il officie principalement lors des cérémonies de mariage. Il a appris avec Ta Priem, anciennement *achar* au monastère de *Pradak*. Ta Ouen a lui aussi été moine au monastère d'Angkor Vat nord dans les années 60 et a eu accès aux manuscrits. Il a pu en recopier quelques extraits dans un cahier d'une trentaine de pages qui constitue, depuis, la base de son savoir religieux.

Achar Ta Chhiem est originaire du village de *Rohal*. Après son mariage, il est parti habiter le village de son épouse à *Kravan*. Il est également maître de cérémonies de mariage. Ta Khem, son grand-père ainsi que Ta Kas du village de *Sras Srâng* lui ont enseigné la pratique. Ta Chhiem a été moine dans les années 60 au monastère d'Angkor Vat nord. À cette occasion, il a recopié quelques textes issus des manuscrits.

Le futur propriétaire de la maison choisit l'*achar* le plus renommé, celui avec qui il a le plus d'affinité ou bien celui qui est tout simplement disponible. L'argent entre peu en ligne de compte. Chacun est libre de donner à la mesure de ses moyens financiers et de la réputation de l'*achar*.

La transmission des savoirs

Chaque *achar* constitue son savoir de manière informelle à la fois par l'observation et la reproduction des gestes des anciens, la répétition des prières lors des cérémonies religieuses ainsi que par la lecture de textes recopiés sur les manuscrits des monastères. Cependant, si les occasions d'apprendre *in situ* lors des cérémonies religieuses sont nombreuses, la transmission des savoirs par les manuscrits anciens s'avère difficile du fait de leur rareté. À cela vient s'ajouter la question des recopies. Les textes sont écrits à l'encre sur les feuilles de latanier séchées. Cette matière est fragile et périssable. Dans les monastères, des moines spécialement versés dans l'écriture et ayant des rudiments de pali et sanscrit s'y essaient avec une marge d'erreur qui varie selon les connaissances et le zèle des copieurs. Les *achar* font de même. Ils recopient au stylo bille sur des cahiers d'écoliers les passages des manuscrits qui leur semblent intéressants. Les oublis et les fautes sont notables. En effet, l'*achar* n'a souvent relevé que ce qui l'intéressait, négligeant des parties qui sont irrémédiablement perdues

comme certaines prières en pali ou les détails d'un rituel. À cela, il faut ajouter la disparition des cahiers qui ne résistent pas aux assauts du climat, des insectes ou même des enfants qui les utilisent comme papier brouillon.

Dans une société où règne une instabilité chronique, les positions de pouvoir et de respectabilité garantes de la sécurité personnelle sont susceptibles de basculer. La transmission des connaissances n'est donc pas encouragée.

« Je ne veux pas dire ce que je sais. J'ai peur d'être dépassé et méprisé. Je ne veux pas en parler à mes enfants. Ils se sentiraient supérieurs à moi. » Ta Has, *Sras Srâng*.

Ta Chhup a une personnalité plus ouverte. Il dit discuter de points de rituel et de textes bouddhiques avec d'autres *achar*.

« Pendant les cérémonies, je parle parfois avec d'autres *achar*. Nous discutons des textes que nous avons appris par cœur et du nombre des éléments qui composent les rituels. Parfois, certains disent qu'il faut cinq *baysei* (ញវេនី) et d'autres disent qu'il en faut trois. » Ta Chhup, *Sras Srâng* sud.

Dans les cahiers des *achar* que nous avons consultés, les textes les plus nombreux et les plus fournis concernent ce qui apparaît être les trois moments les plus importants de la vie : le mariage, la construction de la maison et la cérémonie funéraire. Dans la partie consacrée aux maisons, on y trouve le choix des mois et des jours propices à la construction, l'invocation à l'architecte céleste *Preah Pisonkar*, la demande de protection et de prospérité aux divinités, le choix de la direction de la cime des poteaux lors de leur érection, l'ordre de la pose de la couverture du toit, le choix du jour pour faire la cérémonie de la montée dans la maison, le choix des mois pour creuser la fosse qui recevra les poteaux de la maison, la détermination du « jour prépondérant » *thnay onsa*¹¹² (ត្រីវិស័យ) des personnes et des charpentiers, l'invocation

¹¹² Pour chaque individu, le calcul du meilleur jour pour réaliser une nouvelle entreprise est fait sur la base du jour de naissance. L'année et le jour de la semaine de naissance donnent une indication pour calculer les jours de malheur et les jours de bonheur qu'il s'agit d'éviter ou bien de réserver pour accomplir des voyages ou cérémonies religieuses. Evelyne Porée-Maspero a relevé certaines de ces tables qui permettent de donner les prescriptions pour chaque jour de la semaine (Réussite, Bonheur, Ruine, Chance, Félicité, Pêché, Mort)- Evelyne Porée Maspero, *Cérémonies privées des cambodgiens*, Phnom

pour écarter les mauvaises influences dans la maison, la position des serpents mythiques les *niek*¹¹³ (នីក) sous la terre selon les mois afin de procéder au creusement des fosses pour recevoir les poteaux, l'invocation pour écarter les mauvaises influences du poteau aîné, du poteau principal et de la panne faîtière, la célébration de l'escalier. Nous retrouvons ici les grandes lignes des règles déjà présentées par Eveline Porée Maspero¹¹⁴ et Huy Pan¹¹⁵ à partir de manuscrits collectés dans d'autres régions du Cambodge. Il s'agit bien ici des mêmes sources avec des variations, des déperditions et quelques transformations dues vraisemblablement aux copies multiples. Dans un espace géographique plus large, on peut relever que des textes d'astrologie relatifs à la construction des maisons au Laos¹¹⁶ présentent de grandes similitudes avec ceux consignés dans les cahiers qui sont utilisés à *Sras Srâng* et dans les environs. Il y a donc eu communication et partage des connaissances, manuscrits dans la région.

Les arrangements

D'une façon générale, on apprend que le respect des règles et le fait de faire les rituels en suivant la tradition prépare à une vie prospère et à une bonne incarnation. Il importe de se conformer à un certain ordre du monde. Déroger aux règles et ne pas respecter les termes d'un rituel expose aux malheurs.

Cependant, dans la pratique, les règles sont interprétées de façon souple, souvent simplifiées et même arrangées pour des raisons conjoncturelles ou suivant la personnalité de l'*achar*.

Certains rituels tombent dans l'oubli ou bien sont simplifiés. À cela différentes raisons. Nous pouvons évoquer les conséquences de la destruction des manuscrits par les Khmers rouges ainsi que la rupture du fil de la tradition (rituels interrompus pendant près de 10 ans dans de nombreuses provinces), mais aussi l'ouverture rapide de la société à la modernité. Ainsi, on relève que des pratiques disparaissent parce qu'elles ne correspondent plus à la réalité du quotidien. Par exemple, autrefois, le choix d'un terrain favorable pour la construction d'une maison constituait un acte important. Les terrains disponibles ne manquaient pas autour des

Penh : éditions de l'Institut Bouddhique, 1958, Publication de la Commission des mœurs et coutumes du Cambodge, rééd, 1985, p. 13).

¹¹³ Naga (*Niek* en khmer) : entité surnaturelle de la mythologie indienne représenté sous la forme d'un serpent. Les nagas habitent la terre, les cieux et les régions souterraines. *Vasuki*, le roi des nagas est dit supporter la terre.

¹¹⁴ (Evelyne Porée-Maspero, 1961)

¹¹⁵ (Huy Pan, 2003)

¹¹⁶ Sophie Clément-Charpentier, Pierre Clément, *L'habitation Lao dans les régions de Vientiane et de Louang Prabang*, vol. 2, Peeters, 1990.

quelques habitations du village et si un emplacement était déclaré non propice, il était toujours possible d'en chercher un autre dans un proche environnement. Aujourd'hui, avec la raréfaction des terrains disponibles et le fait qu'ils aient une valeur marchande, cette souplesse n'est plus de mise¹¹⁷. On simplifie donc en sollicitant l'*achar* à une échelle plus petite en lui demandant de signaler uniquement l'emplacement propice de la maison sur le terrain lui-même.

Des détournements sont possibles. Il est toujours possible de s'arranger. L'influence néfaste de certains éléments du paysage peut être contrecarrée par la plantation de quelques plantes ou piquets en bordure du terrain qui font office de barrière et ouvrent un nouvel espace indépendant.

« On a planté une haie. De l'autre côté, c'est une autre terre. Le tamarinier¹¹⁸ est sur un autre terrain. Il ne fera pas de mal de ce côté. » Ta Huoy, *Sras Srâng*.

On relève également que les règles ou leur interprétation varient selon les *achar*. Ainsi, concernant l'assignation des personnes dans la maison selon les points cardinaux, les charpentiers Ta Vat et Ta Kôl s'accordent à dire que la maison des enfants doit être construite au nord de celle des parents sur l'axe nord/sud. Cependant, leur point de vue diverge concernant l'axe est/ouest. Ta Kôl dit que la maison des enfants doit se trouver à l'ouest de celle des parents. L'est étant pour lui une direction plus sacrée. Ta Vat à l'inverse, place la maison des enfants à l'est de celle des parents. Son argumentation repose sur l'observation de la position des moines et de la statue du Bouddha pendant les cérémonies bouddhistes. La statue est installée à l'ouest dans la maison (faisant face à l'est) et le moine le plus élevé hiérarchiquement l'est aussi. Ta Vat en conclut que l'ouest est une direction hautement sacrée.

¹¹⁷ Concernant le choix d'un terrain, nous n'avons pas relevé d'exemples où l'*achar* ait émis un avis négatif tranché. Son avis porte surtout sur des points de détail comme l'emplacement précis de la maison, un arbre qu'il serait convenable de couper, la nécessité de mettre une barrière à tel endroit.

¹¹⁸ Des goules *preay* particulièrement féroces habitent souvent dans les tamariniers.

Le moment propice

Le jour de la construction est choisi avec soin. Il s'agit de se placer dans un temps favorable qui apportera toutes les garanties du bonheur et de la prospérité futurs. Pour cela, le charpentier et l'achar disposent de plusieurs tables recopiées sur des manuscrits anciens qui leur servent de base de calcul pour sélectionner les jours fastes. Ces tables listent les mois¹¹⁹ et les jours tout en les associant à une recommandation et à une prédiction : mois favorables ou non, « jours de la lune croissante » *thngai kaoet* (ថ្ងៃកើត) et « décroissants » *thngai roch* (ថ្ងៃរកាច់), « jours flottants » *thngai andae* (ថ្ងៃអណ្តែត) et « jours qui coulent »¹²⁰ *thngai lich* (ថ្ងៃលិច), « jours ouverts » *thngai baoek* (ថ្ងៃបើក) et « jours fermés » *thngai be* (ថ្ងៃបិទ), « jours bons » *thngai laha* (ថ្ងៃល្អ) et « jours méchants » *thngai kach* (ថ្ងៃកាច់). Entrent aussi en ligne de compte le jour et l'année de naissance du propriétaire, ceux du charpentier ainsi que leur « jour prépondérant/primordial » *thngai onsa* (ថ្ងៃអង្សា). Quelques achar, plus versés dans les techniques divinatoires, y ajoutent d'autres combinaisons.

La plupart des officiants ne s'embarrassent cependant pas de calculs compliqués et utilisent essentiellement une ou deux tables. Ta Chhup dit regarder la table des mois et celle des jours croissants et décroissants du calendrier lunaire en y associant un jour fixe de la semaine dit favorable. Ta Kôl procède par élimination des jours néfastes. Il écarte les jours néfastes « qui coulent » *thnay lich* ainsi que les « jours prépondérants » *thnay onsa*¹²¹ de la mort du propriétaire de la maison et du charpentier.

De manière générale, le propriétaire de la future maison ne s'intéresse pas au détail du calcul qui est fait devant lui. Il suivra la décision de l'achar ou du charpentier quant aux propositions de jours auspicioeux.

La comparaison des textes (ANNEXE 4) relevés dans les cahiers confiés par les achar et les charpentiers permet d'établir que la trame des textes est la même. Ainsi que nous l'avons évoqué, les connaissances écrites des charpentiers de *Sras Srâng* et des environs convergent

¹¹⁹ Le calendrier cambodgien est luni-solaire. Il est basé sur les mouvements de la lune avec des corrections pour s'accorder avec l'année solaire. L'année est composée de 12 mois de 30 jours (mois femelles pleins) et de 29 jours (mois mâles manquants). Pour compenser la perte de 11 jours à chaque année solaire, un huitième mois est intercalé tous les trois ans. Chaque mois compte 15 jours de lune croissante ou décroissante suivis de 15 jours de lune croissante (mois pleins) ou de 14 jours de lune décroissante (mois manquants).

¹²⁰ « 1- S'enfoncer dans l'eau, disparaître, être submergé, faire naufrage, se coucher (astres). 2- Inonder, submerger. 3- ouest ». in Alain Daniel, *Dictionnaire pratique cambodgien-français*, Paris, Institut de l'Asie du sud-est, 1985.

¹²¹ Ta Kôl parle de deux jours *Onsa*, « jour prépondérant de la naissance » *Onsa kaoet* et le « jour prépondérant de la mort » *Onsa slap*. Le jour *Onsa* de naissance *Onsa kaoet* est établi d'après le jour et l'année de naissance. Le jour *Onsa slap* est donné avec l'année de naissance.

vers une même source : les manuscrits anciennement gardés dans la pagode nord d'Angkor Vat. Celles des *achar* remontent également aux mêmes textes. Des disparités dans les cahiers existent également. Elles sont aussi à mettre sur le compte de fautes et d'oublis lors des recopies.

Autrefois, avant d'entreprendre une action importante, il importait de choisir avec soin un jour propice¹²² : la date du mariage, la coupe de la houppe, la retraite dans l'ombre, l'achat des bœufs, l'achat des barques, la taille d'un vêtement, partir en voyage et commencer les travaux dans les rizières, la crémation. Aujourd'hui, on ne retient plus que le choix des dates des cérémonies religieuses familiales. Les actes de la vie quotidienne sont aujourd'hui bien moins soumis à ces calculs préalables¹²³.

Loin d'être formelles, les recommandations et interdictions sont suivies avec une certaine souplesse. Ainsi, dans la pratique, on admet qu'une construction s'effectue pendant un mois non recommandé si cela s'avère nécessaire. Plus faciles à respecter, les règles du choix du jour sont plus suivies. Ainsi, les interdictions de construire les jours saints, les jours de pleine lune ainsi que ceux réservés aux fêtes du calendrier bouddhique sont observées.

On relève que ces prescriptions tiennent compte du calendrier agricole¹²⁴, du calendrier bouddhique luni-solaire.

Au village de *Sras Srâng* nord, le temps fort de la construction est le mois de *phalkun* pendant la saison sèche, juste avant le Nouvel An. Après les premières pluies, la construction se ralentit. Les paysans sont occupés aux travaux des champs et les difficultés de communication sur les routes embourbées ne permettent plus le transport facile du bois coupé.

¹²² Exemple de calcul de date : Entre le 9 et le 20 Mai 2000, quels sont les jours propices à la construction ?

Cette période correspond au mois de *Pisak*. Le mois de *Pisak* est très favorable à la construction, les richesses s'accroissent, la santé est bonne, il y a la liberté, l'amour et l'on peut vivre longtemps. (Table des mois livre de ta *Kôl*).

D'après le calendrier lunaire, le mardi 9 Mai 2000 est le 7^{ème} jour de la lune croissante. La table des jours croissants et décroissants précise les jours non recommandés à la construction qui correspondent aux jours 10, 13, 14, 16, 17, 19 et 20 du mois de Mai. Pendant le mois de *Pisak*, le Dimanche coule, le Mercredi flotte et le Vendredi est au milieu (table des jours).

Le dimanche 14 Mai est donc à écarter. Si le propriétaire de la maison est né l'année du bœuf, son jour *Onsa* de mort est un lundi. Ce jour est à éviter ainsi que le jour *Onsa* de mort du charpentier qui est le mercredi pour Ta *Kôl*. Le lundi 15 mai et le mercredi 10 mai sont rayés de la liste des jours recommandés. Les jours 9, 11, 12, 15, 18 sont alors proposés au propriétaire.

¹²³ On remarque cependant que des populations urbaines utilisent les services des *achar* ou des moines pour déterminer la date d'un achat ou d'un déplacement important : achat de terrain, voiture, déplacement à l'étranger.

¹²⁴ On remarque que ce calendrier concorde avec les activités agricoles. Ainsi, les mois correspondant à la moisson et à l'engrangement, de *Kadoek* à *Meak*, sont dits favorables.

Ta Kôl fait remarquer que si ces règles sont suivies à la campagne, elles sont négligées à la ville.

« Ici, les paysans continuent de faire attention au choix du jour. Ils craignent que des problèmes ne surviennent dans la maison plus tard si on n'en tient pas compte. Quand l'*achar* donne une date, ils ne la discutent pas trop. En ville, c'est différent, les gens veulent bien organiser un rituel, mais ils ne veulent pas que ça complique trop leur vie. Ils demandent aux *achar* de leur trouver une date facile comme les week-ends pour les gens qui travaillent dans les administrations. Parfois, ils demandent juste un rituel rapide et c'est le charpentier qui s'en charge. Les propriétaires ne viennent pas. » Ta Kôl, *Sras Srâng*.

En général, on remarque que la forme l'emporte sur le fond. L'important, c'est l'accomplissement du rituel. Ainsi, on ne remet pas en cause la valeur des textes même si les recopies ont altéré une partie du texte initial. Il importe de se sentir en accord avec le temps, l'espace et les divinités à travers un acte magique, lequel inclut implicitement une part de mystère.

Cependant, ces arrangements dans les façons de construire et de faire des rituels sont exploités par les médiums pour donner un sens à des malheurs répétés dans une famille. Invoquer un rituel négligé ou pointer du doigt un élément défectueux dans la structure de la maison permet ainsi de donner un sens au malheur. Des réparations sont alors proposées comme de refaire le rituel ou de remplacer la pièce de bois fautive. La famille se resynchronise sur l'ordre du monde un instant dérangé.

Le terrain propice

Dey (ដី) est le terme utilisé pour désigner « une terre » ou un « terrain ». Comme dans la langue française, *dey* désigne aussi la matière « terre ». Il peut s'agir d'un terrain de rizière *dey srae* (ដីស្រែ) ou d'un terrain d'habitat *dey phoum* (ដីភ្នំ). Les textes déjà recueillis par

Madeleine Giteau et Eveline Porée Maspero avant 1975 répertorient les catégories de terrains possibles selon la position de l'eau, l'orientation de ses parties hautes et basses et les éléments environnants. On retrouve quelques bribes de ce savoir effiloché dans les discours des

paysans de *Sras Srâng*. Nous n'avons pas retrouvé de textes écrits sur ce point. Ici, la transmission essentiellement orale s'est fortement appauvrie.

Le choix de l'emplacement propice à la construction de la maison est soumis à l'approbation de l'*achar* ou du charpentier. L'officiant se déplace sur le terrain *dey phoum* et donne son avis après l'avoir observé¹²⁵. Si c'est un *achar* qui est mandé, il peut pratiquer une méditation *ongkuy meul* (អង្គុយមើល) « assis-voir » qui lui permet de « voir » les vices cachés du terrain ainsi que les actions passées qui auraient pu s'y dérouler. D'après les règles, dans l'idéal, le terrain doit être exondé, plat et ne présenter aucun signe d'une quelconque activité passée ou présente qui pourrait être source de troubles futurs. Si des éléments perturbants sont admis à proximité, ils sont difficilement tolérés à l'emplacement précis de la future maison. Dans la mesure du possible, on évite de construire sur une terre qui a précédemment été occupée par des gens extérieurs à la famille « dont on ne connaît pas le cœur ».

Il est ainsi interdit de construire au-dessus d'une source¹²⁶, du lit d'une ancienne rivière ou d'un canal (la prospérité s'enfuirait dans le sens du courant), à l'emplacement d'un ancien four à sucre de palme, d'un puits abandonné, d'une souche, d'un lieu de sépulture ou d'une aire de battage. La présence d'une termitière peut être jugée bénéfique ou maléfique, tout dépend du caractère de l'entité surnaturelle qui l'habite.

La souche sous la maison :

- Les malheurs se succédaient dans une famille à l'est du village. Le travail et l'argent manquaient. Le fils aîné souffrait des reins. Le fils cadet avait été renversé par une moto. Enfin, l'une des vaches a trébuché dans un trou sous la maison et s'est blessée à la patte. Le propriétaire de la maison a creusé à cet emplacement et à 1,50 m de profondeur, il trouvé une souche de jacquier. Ce particularisme s'explique par le fait que les Khmers rouges avaient coupé des arbres à cet emplacement avant d'élever un terre-plein pour y construire le cimetière. Après consultation avec *Yeay rom*, le médium du village, il a été établi que la présence de la souche sous la maison et la succession de malheurs dans la maison étaient liées. La souche, cause du malheur a été déterrée et brûlée. Puis un *achar* est venu à la maison faire un rituel d'exorcisme pour clore ce cycle de malheurs.

¹²⁵ Dans un manuscrit ancien traduit par Pierre Bitard, il est dit qu'il faut goûter et flairer la terre, et observer sa forme pour savoir si le terrain est propice. Pierre Bitard, *Etudes khmères : manières de voir si les terrains sont propices, B.S.E.I. : XXIX (1), 1954, pp. 155-156.*

¹²⁶ Pour Mr Om Chhuon, il est interdit de construire au dessus de la tête du *niek* qu'il assimile à une source.

- Toujours dans la partie est, dans les années 80, une femme s'est pendue. Elle n'avait pas supporté d'être abandonnée par son mari, parti pour une autre femme. Après sa mort, un membre de sa famille a récupéré sa terre et a creusé sous sa maison. Quand une souche d'arbre est apparue, les villageois ont pudiquement préféré dire que cela était la cause du malheur.

Alors que le texte de Huy Pan propose une grille de lecture des terrains pour déterminer s'ils sont propices ou non à l'habitat en fonction de leur orientation par rapport aux cours d'eau et au relief du terrain, on remarque qu'à *Sras Srâng*, la préoccupation des *achar* est de rechercher des vices cachés sous la terre. Ceci peut peut-être s'expliquer par la localisation particulière du village fondé et refondé sur des traces d'occupations anciennes. Il est en effet assez fréquent que des objets d'une époque vraisemblablement angkoriennne soient découverts en creusant la terre : jarres, saumonettes de plomb, statues, céramiques. Ces objets ne sont pas neutres, certains peuvent apporter des malheurs et d'autres la prospérité (parfois tout simplement en les revendant). Des traces d'une époque plus récente sont aussi fréquemment trouvées. Nous avons vu que la partie est du village a été refondée sur les traces anciennes d'un cimetière khmer rouge, alors que la tradition proscriit fermement de s'installer sur des sépultures.

La termitière sous la maison (Fig.17) :

Certaines termitières sont dites habitées par des entités surnaturelles ambivalentes. Elles apportent bonheur ou malheur à ceux qui les côtoient. D'après le grand-père Ta Dôm, si une termitière s'installe sous une maison et qu'on observe du feu qui en sort la nuit, c'est le signe qu'elle est « habitée ». Afin d'éviter d'éventuels problèmes, il est souhaitable de chercher à s'attirer les faveurs du « maître de la termitière » *mchas dombauk* (ម្ចាស់ដំបូក) en lui offrant des mets sucrés et de la fumée des baguettes d'encens. Le maître de la termitière peut alors être un allié précieux. La nuit, il sort de sa demeure, entre dans les rêves et donne des conseils et des informations utiles pour gérer la vie quotidienne. Un villageois raconte qu'en 1983, l'esprit de la termitière l'aurait prévenu à temps d'une attaque khmère rouge. Il nous a été rapporté plusieurs fois que les chiffres gagnants de la loterie auraient été donnés dans les rêves par les maîtres de termitière (également par les génies fonciers). L'heureux gagnant se doit alors d'organiser une cérémonie de remerciement où les moines sont invités à réciter des

prières. Le maître de la termitière n'est cependant pas toujours de bonne composition. Il envoie alors de mauvais rêves et donne mal à la tête aux occupants de la maison.

Dans ce cas, il peut être envisagé de détruire la termitière. Pour des raisons évidentes, il serait dangereux de l'attaquer de front. Certains stratagèmes sont alors préconisés. Ta Dôm propose une méthode lente, mais efficace. Il convient de déposer une poignée de sel au sommet de la termitière. Après quelques mois, le sel s'infiltré dans la terre. Les pluies associées au sel participent ensuite à sa désagrégation. Le maître de la termitière doit quitter son domicile qui s'écroule. Le monticule fragile est alors facile à démolir à la pioche. Le procédé n'est pas facile pour autant. Il convient d'opérer d'une manière qui n'éveille pas les soupçons du maître de la termitière. Pour cela, la poignée de sel est présentée comme une offrande. Le mot *ombel* (អំបែល) « sel » ne doit jamais être prononcé.

L'environnement

La position des maisons voisines ainsi que les essences des arbres sont aussi commentées. La présence d'un tamarinier ou d'un frangipanier au sud est jugée néfaste. On dit que les vieux tamariniers qui sont censés avoir beaucoup de cœur *khloem* (ខ្លឹម) sont habités par des entités surnaturelles maléfiques, les « goules » *preay* (ព្រៃយ). Celles-ci se signalent la nuit par des boules de feu.

« Quand le tamarinier a du cœur, il est déjà vieux. Si ses branches sont cassées, on peut voir sortir du feu. Ça veut dire qu'il y a des *preay* et des fantômes à l'intérieur. Quand je travaillais à *Svay Leu*, il y avait beaucoup de tamariniers autour de mon bureau¹²⁷. La nuit, on entendait une femme qui berçait son enfant. Il y avait du feu qui sortait de l'arbre. Toutes les nuits, je rêvais qu'une femme venait me voir. Elle était grande et avait la peau brun clair¹²⁸. Je disais à la femme de ne pas causer de problèmes à ma femme et mes enfants. Quand ma femme s'approchait de moi, elle sentait la présence de cette femme qui l'écartait de moi. À cette époque, j'avais des gardiens qui dormaient devant ma porte. L'un des gardiens avait tendu son hamac en travers de la porte et une nuit, il a failli mourir étouffé. C'était la *preay* qui avait voulu l'étrangler. Il y a aussi des *preay* dans les banians, les figuiers étrangleurs et les

¹²⁷ Om Chhuon a été Chef du département agricole du district de Svay Leu, province de Siem Reap dans les années 1980.

¹²⁸ « Couleur du haricot mungo ».

palmiers à sucre qui ont été décapités par la foudre. Si un banyan pousse près de la maison, il faut faire un rituel, le déterrer et le replanter au monastère. Les *preay* ne font pas de mal aux moines. » Om Chhuon, *Sras Srâng*.

L'emplacement propice sur le terrain.

Après l'appréciation générale du terrain, l'officiant détermine les emplacements possibles ou non à l'implantation d'une maison. Les données sont assez vagues sur ce sujet et varient sensiblement d'un *achar* à l'autre. Tous cependant s'accordent pour exclure le centre et les pourtours d'un terrain. Ta *Kól* insiste particulièrement sur l'interdiction du centre appelé « le nombril de la terre d'habitat » *phchet phoum*. (ផ្ទៃកណ្តាល) Enfreindre cette règle peut causer de graves problèmes au propriétaire. Ainsi, quand la maison du charpentier Ta Mut a brûlé, les villageois ont dit que c'était parce qu'elle était située au milieu du terrain. Un léger décalage par rapport au centre est alors préconisé.

D'anciens charpentiers évoquent une grille qui permettait autrefois de déterminer l'emplacement d'une maison sur un terrain. Ils l'appellent *Trai Phoum* (ត្រៃភ្នំ), « les trois mondes »¹²⁹, comme le nom du traité de cosmogonie bouddhiste qui décrit les transmigrations des êtres dans des mondes étagés, selon leur stock d'actions méritoires.

Ta Vat en possède une copie. Il s'agit du dessin d'un carré¹³⁰ divisé en 25 cases annotées (Fig.18, 19). Chaque case est associée à un personnage tiré du répertoire du *Réamker*¹³¹ ou des

¹²⁹ Le *trai phoum* ou les « trois mondes » est un traité de cosmogonie bouddhique siamois de la fin du XVII^e siècle. Il aurait été traduit en cambodgien au milieu du XIX^e siècle. Le traité donne des descriptions détaillées de trois mondes étagés où vivent les êtres selon leurs mérites ou démérites accumulés au cours des vies précédentes: le monde céleste où résident les divinités et les défunts méritants, le monde terrestre et le monde souterrain des damnés. On peut voir cette représentation en trois étages sur des peintures murales de *vihear* bouddhiques ainsi que sur un bas-relief à Angkor Vat. Dans les *vihear* modernes, la représentation des enfers et des supplices encourus par les damnés y est rendue de façon particulièrement expressive et colorée afin d'impressionner les fidèles et les dissuader d'enfreindre les règles morales. Dans une forme populaire, cette division en trois mondes se retrouve également dans les contes. cf. Solange Thierry. Le concept d'espace dans les contes cambodgiens », *ASEMI*, Cambodge I, 1982, vol. XIII.1.4.

Il ne resterait plus qu'une dizaine d'exemplaires de *trai phoum khmer* anciens conservés dans des bibliothèques (EFEO, fonds khmer de la bibliothèque nationale) ainsi qu'une vingtaine d'exemplaires dans des monastères au Cambodge.

Deux traductions ont été réalisées en français, à partir de textes écrits en siamois : G. Coedes, C. Archaimbault, *Les trois mondes* (Traibhumi Brah Rvan), E.F.E.O, Paris ; Adrien Maisonneuve, 1973, vol. LXXXIX ainsi que dans une traduction partielle : M. Roeké, l'enfer cambodgien d'après le *trai phoum* « les trois mondes ». *Journal Asiatique*, novembre-décembre, 1914, pp.587-606.

Plus récemment, Michel Tranet a édité en khmer un *traiphoum* assorti d'illustrations. Michel Tranet, *Gambîr trai bhumi*, Phnom Penh, JSRC, 1999, 74 p.

D'après A. Forest, le mouvement de réforme du bouddhisme entreprise dès le milieu du XIX^e siècle par le roi Ang Duong a rejeté certains textes apocryphes comme le *trai phoum* « véhiculant une cosmologie jugée dépassée (...) ce dont les missionnaires se servaient pour dénoncer la « fausseté » du bouddhisme ». cf. Forest Alain, *Histoire religieuse du Cambodge : un royaume d'enchantement*, Paris, les Indes Savantes, 2012, p. 166.

La grille utilisée à *Sras Srâng* ne figure pas dans les traductions de *trai phoum* publiés par Coedes et de Tranet.

¹³⁰ Ainsi que dans de nombreuses cultures, la terre est perçue comme étant carrée.

¹³¹ Version khmère d'une grande épopée indienne : le *Ramayana*.

*Jataka*¹³² bouddhiques qui détermine s'il est bénéfique ou non d'y construire une maison. Les *achar* et charpentiers connaissent les noms des personnages, mais ne peuvent ni expliquer l'origine ni interpréter ce qu'ils appellent le *Trai phoum*. Au monastère d'Angkor Vat nord, un ancien militaire autrefois moine à la pagode nord d'Angkor Vat nord se souvient avoir vu son père *achar* utiliser le *Trai phoum*. Son père délimitait tout d'abord un carré sur un grand terrain. Puis, il traçait 5 lignes dans le sens de la longueur et 5 lignes dans le sens de la largeur pour former 25 cases. En s'appuyant sur les indications du *Trai phoum*, il proposait alors les lieux propices à la construction de la maison.

Reconstruire une maison sur un emplacement ancien

Reconstruire une maison sur l'emplacement déjà occupé par une maison aujourd'hui disparue est possible. Il n'est cependant pas recommandé de construire sur les traces de personnes étrangères à la famille. Ainsi que nous l'avons décrit précédemment, la construction d'une maison sur un terrain précédemment habité a été très courante dans le contexte très particulier de l'après 1979. Les familles sont revenues au village détruit et ont rebâti leur maison sur le terrain ancien. On ne saurait cependant pas reconstruire exactement sur les traces anciennes. Selon Ta Ouen, il est bon de décaler le plan de la nouvelle construction vers le nord/ouest en signe de respect pour les ancêtres et les divinités. Le terme *choeung*, le nord veut également dire « les pieds » et le terme *tbong*, la sud signifie le « joyau » associé à la tête. Les nouvelles constructions doivent ainsi se faire sous les pieds des anciens.

Autour du terrain

Il est déconseillé de construire une maison sur les limites. On cite le cas d'un homme qui avait construit sa maison si proche du terrain attenant que les jours de pluie, la pluie qui suivait la pente du toit tombait chez le voisin. L'homme est mort juste avant la fin de la construction de la maison. Les villageois ont attribué sa mort au mauvais choix de l'emplacement de sa maison.

Il est interdit de construire dans l'axe de l'entrée est d'un temple d'époque angkorienne ou d'une pagode bouddhique contemporaine. On ne saurait se mettre entre le soleil levant et la statue du Bouddha.

¹³² Les histoires des nombreuses vies antérieures du *Bouddha*.

I. 2.2. La construction

D'après la tradition, la maison¹³³ doit être montée en un jour, entre le lever et le coucher du soleil. Pour cela, la force de plusieurs hommes est nécessaire. Les jours précédant la construction, la propriétaire de la future maison fait le tour de ses alliés, membres de sa famille ou voisins pour leur demander une journée d'aide.

Ceux-ci ne manqueront pas de demander un jour le même service en retour s'il ne s'agit pas déjà d'honorer une précédente dette de travail. Cette règle traditionnelle de l'échange de travail à l'intérieur de groupes sociaux basés non pas forcément sur les liens du sang, mais aussi sur les affinités conjoncturelles tend aujourd'hui à être abandonnée au profit d'une monétarisation de l'échange.

On relève que la tendance actuelle est de salarier les ouvriers afin de se libérer de cette obligation qui est parfois source de conflits ainsi que d'avoir la liberté de choisir de bons travailleurs. En effet, cette règle de l'échange de travail avec des familles alliées oblige à faire travailler des gens qui sont parfois réputés fainéants à qui il faudra rendre une pleine journée de travail.

« Comme cela, on évite les problèmes de susceptibilités à savoir qui on va inviter ou non. Parfois, par respect d'une famille, on est obligés d'inviter des fainéants qui ne font rien. Ensuite, ils nous demandent en échange de travailler pour eux et on ne peut pas refuser. Ainsi, si on paie les ouvriers, on prend des spécialistes et le travail est mieux fait. » Om Kôm, *Sras Srâng*.

« Je préfère payer les ouvriers à la journée et pouvoir les choisir moi-même. Quand on doit aller chercher des gens des familles qu'on connaît, on doit faire attention à qui on choisit. Parfois, si on oublie quelqu'un ou si on demande plusieurs fois à la même personne, ça fait des histoires. Certains sont jaloux ou bien d'autres sont mécontents parce qu'on leur demande trop souvent. Il y a aussi un autre problème, c'est que certaines familles envoient des jeunes qui ne savent rien faire ou bien un homme qui est fainéant. On devra ensuite lui rendre la pareille s'il nous le demande. Maintenant,

¹³³ On entend ici la structure de la maison : les poteaux, les entrails, les fermes de la charpente surmontés de la poutre faîtière. Le reste de la construction peut ensuite s'étendre de plusieurs jours à plusieurs semaines ou mois pour les maisons les plus soignées.

je préfère payer des ouvriers spécialisés. Je leur donne 4 000 riels et je leur prépare deux repas. » Taing Ki, *Sras Srâng*.

On pourrait attribuer cette nouvelle tendance aux effets conjugués du rejet du travail collectif¹³⁴, de la destruction de la confiance entre les familles suite aux années khmères rouges¹³⁵ ainsi que de l'ouverture récente aux pratiques économiques du monde moderne.

Le matin du jour de la construction, une dizaine de personnes se réunissent sur le terrain. Avant de commencer, il convient de faire des actes propitiatoires aux divinités et êtres surnaturels qui gardent et protègent le territoire.

Le matin ou la veille au soir du jour de la construction, les entités surnaturelles sont invoquées et reçoivent des offrandes. Génies fonciers, divinités de la terre, de l'eau et du ciel sont tenus informés de l'événement. On leur demande l'autorisation d'occuper une portion du sol, d'assurer la protection et la prospérité des propriétaires de la maison (cérémonie de *Krong Peali*) ainsi que d'aider le charpentier dans sa tâche (*Saen Preah Pisonkar*). Ici, les personnages issus d'un fonds de croyances populaires se mêlent de façon composite aux personnages issus du panthéon bouddhique.

¹³⁴ Lors des entretiens, le rejet du communisme est souvent expliqué par le fait que le travail n'est pas récompensé à hauteur de la peine. Celui qui travaillait beaucoup critiquait le fait qu'un fainéant ou un plus faible recevait le même traitement et la même portion de nourriture que lui. « Je n'aime pas le communisme parcequ'on ne fait pas de différence entre celui qui travaille et celui qui ne travaille pas. Au début, les gens voulaient travailler. Ils croyaient aux idées. Et puis après, quand on a vu qu'on était fatigué si on travaillait beaucoup et qu'on avait la même chose que ceux qui ne faisaient pas grand-chose, on a économisé nos forces et on a fait semblant de travailler. » Ta Teth, *Sras Srang*.

¹³⁵ Pour survivre, certains ont dû mentir ou mettre dénoncer des personnes (et ainsi parfois causer leur mort). Ces personnes (ceux qui ont dénoncé et les familles des gens qui ont été dénoncés) vivent aujourd'hui les uns à côté des autres avec des secrets qu'elles préférèrent occulter pour aller de l'avant.

I. 2.2.1. Les rituels préparatoires

Demander à disposer d'une portion du sol : Tveu Krong Peali (ត្បើយក្រុងប៉ៅលី)

On pratique la cérémonie appelée *Krong Peali*¹³⁶ lorsqu'il s'agit de demander au « maître de la terre et de l'eau » ou « maître du territoire » *mchas teuk, mchas dey* (ម្ចាស់ទឹកម្ចាស់ដី) l'autorisation d'occuper une portion du sol de façon permanente (maisons, édifices religieux) ou temporaire (pavillon de mariage, pavillon de réception des moines, pavillon pour la cérémonie de la coupe de la houppe...) ¹³⁷. C'est aussi l'occasion d'informer les ancêtres et des entités surnaturelles de l'événement, de leur faire des offrandes et des prières et de leur demander en retour protection et prospérité.

Interrogés aujourd'hui sur la signification du terme *Krong Peali*, les gens du village de *Sras Srâng* donnent des réponses succinctes. La plupart retiennent surtout qu'il s'agit tout simplement d'une action dite *tveu Krong Peali* « préparer (faire) une cérémonie pour *Peali*¹³⁸ » qui consiste à honorer le « maître de l'eau et de la terre » *mchas teuk mchas dey*¹³⁹ dont on ne connaît pas d'autre nom. Les *achar* apportent quelques précisions tout en restant pour la plupart évasifs. Pour certains *Krong Peali* est à relier avec *Krong Pali* le « Roi Pali¹⁴⁰ » le nom du « maître de l'eau et de la terre » qui peut également être associé au terme *Preah phoum* (ព្រះភ្នំម) « l'Auguste divinité du sol ». Certains précisent qu'il s'agit d'un « serpent/*niek* » (នាគ) qui réside sous la terre. Pour d'autres, il s'agit ici d'honorer *Neang*

¹³⁶ D'après Ang choulean il s'agit en fait de « sacrifier, organiser » *prong* – communication personnelle Novembre 2014

¹³⁷ E. Porée-Maspero avait également observé des cérémonies d'offrandes faites Kron Pali afin de demander son autorisation à cultiver le sol. Nous n'avons pas relevé ce type de cérémonie à cette occasion dans les années 1990 à *Sras Srâng*.

¹³⁸ Ang Choulean voit dans cette cérémonie un lointain écho d'un « sacrifice » humain qui pourrait avoir été une femme (communication personnelle-décembre 2014).

¹³⁹ *Som mchas teuk mchas dey daoembey oy ban sok sabay* « demander au maître de l'eau et au maître de la terre que tout aille bien »

¹⁴⁰ *Krong* est un ancien terme khmer qui veut dire « roi » ou « reine ». (Poree-Maspero, 1962, 1, 103) (Pou : 1992,104-105), Mickael Vickery, *Society, Economics and Pealitics in Pre-Angkor Cambodia: The 7th-8th Centuries*. Tokyo. The Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco, The Toyo Bunko, 1998, p. 188-189. Le genre des *niek* n'est pas non plus donné dans la langue cambodgienne. On peut donc accepter que cette divinité du sol et de l'eau puisse avoir un caractère féminin et/ou masculin. E. Porée Maspéro défend l'idée que le *niek* qui soutient la terre est un nâga femelle *nâgî*. Si tel est le cas, le glissement vers une divinité féminine du panthéon bouddhique *Neang Kong Hing* en aurait été d'autant facilité. Evelyne Porée-Maspero. *Cérémonies privées des cambodgiens*, Paris, CEDOREK, (1^{ère} publ. 1958, réed.1985), p. 18.

Kong Hing(កងអ៊ីង) la divinité de la terre équivalente cambodgienne de *Preah Thoroni*¹⁴¹

(ព្រះធរានី) divinité foncière dans le panthéon bouddhique. Ces personnages (maître du sol et de l'eau, serpent/*niek* et divinité féminine *preah Thoroni*) apparaissent en fait ne former qu'une seule et même manifestation d'une puissance du sol et de l'eau dont le nom, la forme, le genre et l'histoire ont varié au fil du temps et des registres religieux. À l'occasion d'observations de terrain dans les années 50-60, l'ethnologue E. Porée-Maspero¹⁴² et l'historienne des arts asiatiques M. Giteau¹⁴³ avait également relevé une certaine confusion entre ces différents personnages.

Dans le rituel *Krong Peali*, on retrouve en effet un mélange entre ces différents personnages. Dans les histoires collectées auprès des *achar* de *Sras Srâng* et des environs, il est question d'un couple de serpents créateurs de la terre qui apparaissent ensuite sous les traits du roi *Pali* maître de la terre et de l'eau qui est dépossédé de sa puissance par des divinités des mondes religieux hindous et bouddhiques venus d'Inde.

C'est la récitation de l'*Achar Ta Chhup* qui est la plus précise. *Ta Chhup* a lu des manuscrits à Angkor Vat et a un point de vue affirmé sur la question de *Kron Pali*. D'après lui, *Krong Pali*, *Preah phoum*, *Neang Kong Hing* et *Preah Thoroni* sont tous les maîtres de la terre et de l'eau. La différence réside dans leur antériorité les uns par rapport aux autres. Il raconte une histoire composée avec des épisodes tirés de registres différents, légendaire, hindouiste et bouddhiste¹⁴⁴.

¹⁴¹ Il s'agit ici d'une référence à un épisode de la vie du Bouddha où durant sa méditation il est troublé par les illusions créées par le démon *Mara*. Le Bouddha appelle à l'aide la divinité de la terre *Preah Thoroni*, qui essore sa longue chevelure d'où coule un fleuve qui emporte les mauvaises créatures. Sa version cambodgienne appelée *Neang Kong Hing* occupe une place importante aux côtés du Bouddha. Elle est représentée dans de nombreuses pagodes en peinture ou en statue. On la trouve aussi souvent dessinée au centre du dessin de protection accroché à la panne faitière dans la maison.

¹⁴² (Porée-Maspero, 1961).

¹⁴³ Madeleine Giteau, *Le bornage rituel des temples bouddhiques au Cambodge*, Paris, E.F.E.O. (PEFEO, 68), 1969. p. 49.

¹⁴⁴ La trame de la même histoire a été relevée par Madeleine Giteau dans une note sur l'un des manuscrits de la Commission des Mœurs et Coutumes (document n° 4/009) :

« Dans le texte une légende rapporte l'histoire de Krun Bali et de son frère Brah Bhum Raja. Ceux-ci apparaissent sous la forme de deux *niek* qui auraient existé du temps du Bouddha Padumuttara, le dixième des vingt-quatre Bouddha ; A cette époque le feu consuma le monde entier, puis, des pluies diluviennes tombèrent et tout fut submergé. Un vent violent se mit alors à souffler provoquant la formation d'écume : or, seuls deux *niek*, Krong Bali et Brah Bhum Raj avaient survécu au déluge. Ils constatèrent qu'au fur et à mesure qu'elles se formaient les écumes étaient emportées par le courant. Pour les retenir, ils firent un barrage avec leur corps. Ainsi retenues, les écumes se transformèrent en une surface de terre ferme ; Là, les plantes poussèrent, des animaux naquirent. Bientôt, rien ne manqua sur cette terre. Or, à ce moment le Bouddha Padumuttara parvint à l'éveil. Il savait que cette terre était l'œuvre des deux *niek*. Il alla en demander à Krong Bali la surface qu'il pourrait délimiter en trois pas. Krong Bali accepta, pensant que ce serait une bien petite surface. Le Bouddha Padumuttara appela alors les Devatas des huit points cardinaux et intercardinaux pour qu'ils soient témoins de ce consentement. Les Devata ayant accepté, il commença sa marche, mais il n'avait fait que deux pas qu'il était déjà à l'extrémité du Jambudvîpa. Krun Bali chassé dans l'Himavant dû renoncer à ses terres. Toutefois il envoya Brah Bhum Raj au Bouddha Padumuttara pour lui demander du riz. Alors le Bouddha recommanda aux hommes de fabriquer le bae Caen et

« *Krong Pali* et *Neang Kong Hing* appartiennent à deux époques qui correspondent chacune à un Bouddha différent. *Krong Pali* est antérieur à *Neang Kong Hing*. L'histoire de *Krong Pali* se situe à l'ère de *Preah Put Motaro*. Dans les temps lointains, un Bouddha appelé *Preah Put Mutaro* demande à *Krong Pali* une terre qui couvre trois pas et usant ainsi de son pouvoir, il dépossède *Krong Peali* de sa souveraineté terrestre. Relégué sous terre, *Krong Peali* demande au Bouddha de ne pas l'oublier et de lui donner à manger lors de cérémonies particulières. Depuis ce temps-là, il convient d'offrir de la nourriture à *Krong Peali* lors d'une cérémonie où l'on occupe le sol même de façon temporaire.

Neang Kong Hing apparaît à l'ère du Bouddha *Preah Put Samana Kodom*. Le Bouddha est en méditation sur un trône. Des entités maléfiques appelées "monstres en or" *yeak meas* (យក្សមាស) forment une armée et veulent chasser le Bouddha. Celui-ci leur dit que le trône lui appartient. Les *yeak meas* ne veulent pas le croire et demandent des preuves. Le Bouddha tend le doigt vers le sol et appelle à témoin *Neang Kong Hing*, la divinité de la terre. *Neang Kong Hing* dénoue ses cheveux et en laisse s'échapper de l'eau qui noie les armées de *yeak meas*. Depuis, *Neang Kong Hing* représente la protection lors des cérémonies, lors des déplacements lointains ou pour s'extirper de situations dangereuses ¹⁴⁵ ». Ta Chhup, *Kravan*

Puis, *Achar Chhup* remonte encore dans le temps et dit que *Krong Peali* et *Preah Phoum* étaient anciennement des *niek*. Ces *niek* sont les créateurs de la terre actuelle. Après un déluge, les deux *niek* unissent leurs têtes et leurs queues. À l'intérieur du cercle ainsi formé, des matières solides sont retenues et donnent corps à la terre. D'après *Achar Chhup*, le sanctuaire central de *Niek Pean* (នាគព័ទ្ធ) (îlot de terre contenu entre les corps de deux serpents) est une illustration de cette histoire. « Aujourd'hui, les *niek* résident sous la terre. Ils remontent parfois à la surface de la terre. Leur présence se détecte par des tourbillons dans

le bae Krun Bali et de les présenter avec d'autres offrandes de nourriture, à Krun Bali et à Brah Bhum chaque fois qu'ils célébreraient des fêtes afin d'obtenir mérites, succès et bonheur. Celui qui ne respecterait pas cette recommandation serait maudit par Krong Bali qui à coups de queue, briserait tous les mérites. » (GITEAU, 1969, p 25).

¹⁴⁵ Lors de voyages lointains ou d'attaques dans le village, il est recommandé de mettre une poignée de terre sur sa tête et d'invoquer *Neang Kong Hing*. Un soldat qui dort en forêt peut invoquer *Neang Kong Hing* pour lui demander si le lieu choisi pour dormir est propice. *Neang Kong Hing* lui répondra par la voie des rêves.

Lors de la fête annuelle des villages, *Neang Kong Hing* est honorée. *Achar Chhup* rattache le geste d'aspersion d'eau des moines aux fidèles à celui de *Neang Kong Hing* repoussant les armées du mal avec l'eau tirée de ses cheveux. Le goupillon fait de tiges de paille rappelle la chevelure de *Neang kong Hing*.

l'eau qui prend alors une teinte café au lait ». Nous avons ainsi recueilli trois histoires où des villageois ont vu des jeux de *niek* dans des remous du bassin du *Sras Srâng*.¹⁴⁶

Les *niek* sont associés à l'eau et à la fertilité des champs. « Quand les *niek* sont heureux, ils apportent la pluie. S'ils sont fâchés, c'est la sécheresse. » *Ta Huoy*.

Animaux fabuleux à la personnalité ambivalente comme nombre d'esprits, les *niek* peuvent aussi être annonciateurs de malheurs. Ainsi, la fièvre suit souvent leur apparition en saison des pluies. Dans les années 60, un homme du village de *Sras Srâng* sud est mort après trois mois de fièvre. On a dit que c'était parce qu'il avait vu un *niek* dans le bassin. De même, si *Krong Pali* ne reçoit pas d'offrandes au moment d'une construction, il manifeste sa colère en battant le sol de sa queue, ce qui crée des tempêtes et le désordre. Le caractère ambivalent du *niek* en tant que divinité associée à l'eau trouve peut-être une explication dans l'aspect irrégulier du régime des pluies au Cambodge. L'eau, source de bienfaits peut aussi devenir une calamité si elle arrive trop tôt ou trop tard, en trop petite ou trop forte quantité.

En Inde et dans la région de l'Asie du sud-est, les serpents occupent une place symbolique importante. On les trouve souvent dans des légendes autochtones en tant que divinités chtoniennes qui gardent des trésors sous la terre. Représentés sous la forme de *niek* divinités des eaux, ils sont tantôt maléfiques, tantôt bénéfiques ou ambivalents. Par leur fécondité, ils symbolisent la multiplication. Rois de l'arithmétique et de la régulation du rythme, ils sont également associés aux rythmes des saisons et aux cycles du temps¹⁴⁷. Dans le mythe fondateur du Cambodge, les *niek* sont les habitants du dessous de la terre. Le Cambodge naît

¹⁴⁶ - Un jour à la fin des années 1950, des feuilles de palmier à sucre sont tombées dans le bassin du *Sras Srâng* et sont restées plantées face à l'est. Le vent s'est levé à l'ouest et a fait courir les feuilles au ras de l'eau. Devant cet événement extraordinaire, les villageois ont dit que c'étaient les *niek* qui jouaient.

- En Octobre 1995, une femme âgée venue d'un village du nord s'est reposée quelques instants sur le bord du bassin. Elle a dit qu'il y avait deux *niek* dans le bassin. Elle disait avoir vu leur tête posée sur la terrasse du bassin à l'est et leur queue dépasser à l'endroit du manguiier courbé appelé *Svay Kuong* (ស្វាយក្លុង).

- En Aout 96, une femme venue de Banteay Srey, s'est arrêtée quelques instants sur le bord du bassin avant de reprendre la route vers Siem Reap. Elle est entrée en méditation et dit avoir vu deux *niek* enlacés au fond de l'eau. Ceux qui ont regardé à la surface n'ont remarqué que quelques plantes aquatiques et n'ont pas prêté grande attention à ses dires. Cependant, après deux semaines sans pluie, les villageois ont reparlé de cette vision. Un vieil homme a dit avoir entendu un *niek* parler dans un rêve : « Il ne pleut pas parce que la pluie ne doit pas déranger l'éclosion prochaine des oeufs de *niek* ». Les enfants ont repris l'histoire et l'ont racontée toute la journée. Les parents en parlaient également sur un ton mi-moqueur mi-sérieux. Quelques jours ont passé et la pluie se faisait toujours attendre. Le vieil homme a fait un autre rêve où le *niek* disait « Les oeufs ont éclos mais les petits *niek* ne sont pas encore assez gros. Il faut encore attendre quelques jours ». La pluie est enfin venue.

¹⁴⁷ que nous avons pu relever dans les tables des déplacements des *niek* sous la terre selon un rythme annuel.

de l'union d'une femme *niek* autochtone avec un homme venu de l'extérieur. La femme remonte du monde souterrain avec son époux. En cadeau de mariage, le roi des *niek*, père de la jeune *niek* aspire l'eau autour d'une île qui s'appelle *koh kouk Thlok* « île où se trouve la butte de terre exondée où pousse un arbre *Thlok*¹⁴⁸ » (កោះក្បែកត្រក់)

On retrouve plusieurs représentations de serpents dans la mythologie indienne. Les plus connus sont *Ananta*, *Vrita*, *Vāsuki*, et *Muchalinda*. Le Cambodge a surtout retenu *Ananta*, *Vāsuki* et *Muchalinda*. *Ananta* et *Vāsuki* font partie du répertoire hindouiste. *Ananta* est un immense serpent flottant sur les eaux primordiales du chaos originel. Vishnu se repose sur ses anneaux entre deux créations du monde¹⁴⁹. *Ananta* est également celui qui à la fin de chaque cycle cosmique détruit l'univers en ouvrant sa gueule et en crachant du feu. L'autre serpent qui occupe une grande place dans les constructions monumentales angkoriennes est *Vāsuki*. Le long corps de *Vāsuki* est utilisé par les *Deva* (les dieux) et les *Asuras* (démons) comme corde pour faire tourner le mont Meru sur son axe afin de baratter l'océan de lait et en extraire la liqueur d'immortalité *amrita*¹⁵⁰.

Dans le registre bouddhique, le serpent *Muchilinda* apparaît au moment où le Bouddha est entré dans sa longue méditation pendant laquelle il va bâtir sa doctrine. Alors que la pluie et les inondations menacent la quiétude du Bouddha, le serpent forme un haut siège de ses anneaux et ouvre les capuchons de ses sept têtes au-dessus du Bouddha. Dans un autre épisode bouddhique, il permet au Bouddha de descendre sur terre en prenant la forme d'un arc-en-ciel.

De toutes ces légendes, on retient que ce serpent qui prend des noms différents symbolise à la fois la nature originelle terrestre et aquatique en relation avec le ciel, le principe vital, la fécondité ainsi que le mouvement ondulatoire rythmé et l'infini.

¹⁴⁸ *Thlok* : arbre- *Parinari Annamensis* des Chrysobalanacée. Les fruits sont comestibles (Rondineau 2007, 749).

¹⁴⁹ Nous remarquons au Cambodge que des statues et des bas-reliefs représentant *Vishnu* allongé sur le serpent *Ananta* sont liés à l'eau. Ainsi par exemple la statue monumentale de Vishnu allongé du Mebon oriental qui d'après le récit de Tcheou Ta Kuan laissait échapper de l'eau de son nombril ainsi que les figures de vishnu sur *Ananta* sculptées dans le lit de la rivière de *Siem Reap* au sommet des monts Kulen.

¹⁵⁰ La légende raconte que le serpent *vasuki* ainsi malmené commence à cracher de la fumée puis du poison qui risque de contaminer l'*Amrita*. Shiva décide alors d'intervenir. Il boit le poison qui reste coincé dans sa gorge qui en devient bleue. On retient ici que le serpent est utile mais qu'il faut se méfier de son venin. A cet effet, le positionnement des *achar* lors de la cérémonie de *Krong Peali* hors de portée de la tête venimeuse du serpent illustre cette crainte.

Concernant les personnages de *Krong Pali* et de *Preah Thoroni/Neang Kong Hing*, d'autres histoires nous apprennent qu'une divinité autochtone du sol est dépossédée de son territoire et de sa puissance par des divinités venues d'Inde.

À cet effet, l'histoire indienne du *roi Bali* qui apparaît dans le répertoire cambodgien comme étant *Krong Pali* est édifiante. Ainsi que dans la légende de création d'un nouveau pays, on peut lire que l'indianisation va ici de pair avec une expansion de territoire.

La première version est tirée de l'hindouisme¹⁵¹. C'est l'histoire de Vishnu qui prend la forme d'un nain appelé *Vamana* pour demander au maître du sol, le roi Bali, une terre qui couvre trois de ses pas. Devant la petite taille de celui qui demande, Bali accepte. *Vamana* se transforme alors en géant. Avec son premier pas, il recouvre toute la terre. Avec le deuxième pas, il prend possession du ciel. Comme il n'y a pas de place pour le troisième pas, Bali offre sa tête. Bali est relégué depuis lors dans les mondes souterrains.

Deux des nombreuses versions de la création du fleuve Gange retiennent l'attention. Dans la version hindouiste, il est raconté qu'au moment où le corps de *Vamana* grandit jusqu'à toucher les hauts étages célestes, Brahma l'asperge d'eau consacrée qui en descendant le long du corps de *Vamana* forme le fleuve Gange. Dans la version bouddhiste, il est également raconté que l'eau libérée de la chevelure de *Preah Thoroni* forme le fleuve Gange

Ce qui apparaît ici intéressant, c'est que derrière l'apparence de l'assimilation des cultes extérieurs, les cultes à des divinités du sol et de l'eau sont toujours présents même s'ils revêtent des formes nouvelles. Le caractère ophidien des personnages qui apparaissent dans le rituel de *Krong Peali* est évident. Les offrandes sont offertes au *niek* dans un trou creusé dans la terre. De l'eau est versée sur une représentation en pâte de riz de *Preah Thoroni/Neang Kong Hing*. Il apparaît que nous retrouvons ici par un effet de boucle métaphorique, une image de serpent dans la chevelure¹⁵² ruisselante de *Preah Thoroni*.

¹⁵¹ Histoire du *trivikrama* « les trois pas » qui est la plus connue au Cambodge.

¹⁵² « Dans l'iconographie indienne, lorsqu'on représente sous forme humaine des *niek*, ils ont une chevelure dégoulinante d'eau. Ainsi la figuration de Preah Thoroni tordant sa chevelure serait celle d'une *nâgi* dans l'exercice de ses fonctions aquatiques. » (Porée-Maspero, 1961, p. 913)

Au Cambodge, il est intéressant de remarquer que les représentations de serpent sont souvent monumentales bien qu'elles apparaissent au second plan comme à Angkor Vat où des serpents à sept têtes étirent leur corps sur des dizaines de mètres¹⁵³ pour former des balustrades le long de la chaussée d'accès au temple (Ce qui en font probablement les plus grandes sculptures de divinité à Angkor.) On pourrait peut-être y voir ici la survivance de cultes anciens du sol et de l'eau occultés par les divinités des religions dominantes venues d'ailleurs comme l'hindouisme et bouddhisme. S'il en est ainsi, la perte de puissance de la divinité autochtone du sol peut être illustrée par l'histoire très connue du roi Bali, maître du sol qui se voit en grande partie dépossédé de son autorité et de son territoire¹⁵⁴ par Visnu ou le Bouddha. La divinité ancienne (et autochtone) n'est cependant pas complètement écartée et d'après la tradition¹⁵⁵, c'est le Bouddha lui-même qui lui aurait accordé le droit à recevoir des offrandes lors de la construction de bâtiments religieux.

Accorder ses mouvements avec ceux du niek sous la terre

À *Sras Srâng*, est dit que le serpent *niek* habite sous la terre et qu'il se déplace en effectuant une rotation complète sur lui-même au cours d'un cycle annuel où bien encore hebdomadaire. À l'étage supérieur, sur la terre, les maîtres de cérémonie vont accorder la position de leur corps sur celle du *niek* à l'occasion de rituels particuliers. Il s'agit ici de l'honorer tout en prenant soin de se protéger de son venin. Ainsi, la place des officiants pendant les rituels, le sens de l'évacuation de la terre lors du creusement de la fosse à offrandes dans le sol, l'inclinaison donnée au premier poteau ou à la panne faîtière avant qu'ils ne soient montés ainsi que l'emplacement définitif du poteau aîné vont s'attacher à s'accorder aux mouvements du corps du serpent *niek*.¹⁵⁶

¹⁵³ La première chaussée qui permet de franchir les douves mesure 200 mètres de long. Les deux balustrades *niek* qui la longent sont chacune coupée en leur milieu par un embarcadère. La chaussée intérieure de 350 mètres de long est également bordée de chaque côté par une balustrade *niek*. Celles-ci sont néanmoins coupées en plusieurs points par des escaliers.

¹⁵⁴ On voit ici que la perte de territoire est associée à une perte de puissance.

¹⁵⁵ E. Porée-Maspero mentionne un texte où le Bouddha recommande de « donner à manger à Krong Bali » dans certaines circonstances en particulier lorsqu'on édifie une image du Bouddha et lorsqu'on enfouit les sima d'un temple ; ceci afin d'éviter la colère de Krun Bali qui s'il s'irrite « frappe et disperse tous les fruits des bonnes actions » alors que si l'on « donne à manger à Krun Bali » on obtient « gloire, félicité, bonheur éclatant, renommée, avec des richesses abondantes, prospérité, ainsi qu'on le désire. (Porée-Maspero, 1961)

¹⁵⁶ Des textes similaires ont déjà été retrouvés dans des manuscrits anciens et traduits par des auteurs français. La trame des cahiers des *achar* de *Sras Srâng* et des environs est la même mais le contenu est plus pauvre, souvent tronqué.

- Pierre Bitard a traduit un manuscrit ancien qui traite des rituels associés à la construction des maisons. Pierre Bitard, *Etudes Khmères : introduction, Traité de la construction des maisons, B.S.E.I. XXX (2), 1955, pp 146-149.*

Dans les cahiers des *achar*, nous avons trouvé deux tables qui décrivent les déplacements du *niek* sous la terre. L'une fonctionne sur un cycle annuel (creusement de la fosse) et l'autre sur un cycle hebdomadaire (récitation des prières) (ANNEXE 5). Dans un article publié en 1942, Baradat décrit cette pratique observée auprès de populations de l'ethnie *somrae* (ស្រែ) ¹⁵⁷.

Lors de déplacements lointains, il était autrefois recommandé de suivre la position du *niek* sous la terre et d'éviter de se tourner du côté de sa tête avant de partir. Dans ce cas, on utilisait la table hebdomadaire pour choisir un jour propice qui s'accorde avec la direction choisie. Ainsi, un lundi, on prenait garde à ne pas se déplacer dans la direction de la tête du *niek* au nord-est. Ces prescriptions ne sont guère suivies aujourd'hui.

Un voyageur ou un soldat qui passe la nuit en forêt dans un lieu non connu peut aussi faire la cérémonie de *Krong Peali* pour s'attirer les bonnes grâces du maître des lieux.

*Le déroulement de la cérémonie de Krong Peali*¹⁵⁸

Lors du rituel de *Krong Peali*, ici encore, l'officiant veille à se placer dans un temps et une position justes. Le maître de l'eau et de la terre a une personnalité ambivalente dont il faut se méfier. Il convient de le nourrir tout en veillant à ne pas toucher certaines parties de son corps et en s'accordant à ses mouvements cycliques (Fig. 20).

Il est recommandé d'organiser la cérémonie de *Krong Peali* en fin de journée, la veille du jour de la construction. Cependant, le rituel tend aujourd'hui à se simplifier et on admet que la cérémonie s'effectue le matin même de la construction.

- Eveline Porée-Maspero a réalisé une étude très détaillée des rituels associés à la maison en s'appuyant sur la traduction de plusieurs manuscrits, *Krong Peali* et rites de la maison, *Anthropos*, 1-2, 1961, p. 209.

En 1994, devant mon intérêt pour des textes relatifs à la construction des maisons, deux *achar* sont partis en expédition à vélo rechercher un texte réputé important dans le district de *Peak Sneng* (ព្រៃស្រែ) (20km au nord), dans une zone contrôlée à ce moment par les Khmers rouges. Après traduction, il est apparu qu'il s'agissait du même texte que celui du manuscrit MCC 83.017 écrit en 1954 par Ioen Sioen et traduit par Madeleine Giteau « Un court traité d'architecture cambodgienne moderne » *Arts Asiatiques*, n° 24, 1971.

¹⁵⁷ R Baradat. Les Samré ou Pear, populations primitives de l'ouest du Cambodge, *B.E.F.E.O.*, XLI, fasc. 1, 1941. p.32.

¹⁵⁸ Sras Srâng Choeng - *Mars 1997*.

« Avant de construire une maison, une hutte, un temple, un *chedei*¹⁵⁹, il faut en faire l'annonce avec la cérémonie de *Krong Peali*. C'est la même chose quand il survient un événement dans le village, il faut en informer le chef de village et le chef de groupe. Puis, le matin du jour de la construction, on se rend sur le terrain et on commence à préparer les objets du rituel. On creuse la fosse. On fait *Krong Peali*. On donne à manger à toutes les divinités puis on referme le trou. Quand c'est fait, on peut commencer la construction. » *Achar Ta Cheam, Kravan*.

Le matin du jour¹⁶⁰ de la construction de la maison, le charpentier est à pied d'œuvre avec une dizaine d'ouvriers recrutés parmi les voisins et membres de la famille du propriétaire de la future maison. L'*Achar Ta Ouen* venu du village de Rohal est en charge du rituel de *Krong Peali*. Aux premières lueurs du jour, il a demandé à la femme propriétaire de la future maison de préparer des offrandes et de les déposer sur deux plateaux. L'un des plateaux lui reviendra à l'issue de la cérémonie après que les divinités surnaturelles y auront goûté, le contenu du second plateau sera versé dans la fosse.

Des offrandes diverses sont disposées sur le plateau destiné à l'*achar* : Deux bols de riz, une étoffe de cinq coudées, cinq bougies, cinq baguettes d'encens, cinq feuilles de bétel roulées, cinq noix d'arec, Un *chom buon*(*ឆមប្លួន*),¹⁶¹, cinq cigarettes, cinq bougies, cinq fleurs, cinq noix d'arec, une paire de *sla thoar* (*ស្លាត្នោត*) (petits troncs de bananier piqués de noix d'arec et de feuilles de bétel), deux bols d'eau parfumée et six billets de 100 riels, ainsi qu'une enveloppe qui contient la rémunération de l'*achar*.

Le plateau offert à la divinité de l'eau et de la terre diffère un peu. Il ne contient pas de pièce d'étoffe. Des offrandes alimentaires sont ajoutées : mets sucrés (gâteaux de riz glutineux fourrés aux haricots) et mets salés (soupe de nouilles, poulet), manioc bouilli, nouilles (*num banhchok* (*នំបញ្ចក់*), soupe de poulet. On remarque ici qu'à la différence des plats végétariens offerts aux moines bouddhistes, on offre ici du poulet.

¹⁵⁹ Edifice funéraire en forme de montagne à l'intérieur duquel on conserve les urnes funéraires.

¹⁶⁰ Rituel observé en Janvier 1996 à *Sras Srâng*

¹⁶¹ Un bol *phdel* rempli de riz entouré de 16 feuilles de bétel divisées en 4 paquets avec une bougie plantée au milieu.

L'*achar* prépare des petites sections en tronc de bananier *sla thoar*¹⁶² sur lesquels il fixe des feuilles de bétel et de noix d'arec qui rappellent d'anciennes offrandes agricoles. Il fabrique un plateau rituel carré avec un cercle au centre appelé *pê*(*តែង*)¹⁶³. Il modèle la figure de *Neang Kong Hing* dans la pâte de riz et la place sur le *pê*. (Fig.21)

Au sud¹⁶⁴ de l'emplacement prévu pour la construction de la maison, l'*achar* déroule une natte orientée est/ouest. Il pose le plateau à offrandes à l'ouest et récite une prière face à cette direction. Il se déplace ensuite dans la partie ouest, en veillant à tourner le dos à cette direction qui est celle de la tête du *niek* pendant ce mois, « pour éviter d'être touché par le venin »^{165 166}. Avec une petite pioche, il fait huit encoches dans la terre correspondant aux huit points cardinaux et intercardinaux à l'intérieur du *pê*. Dans ce dessin, il creuse un trou rond de 20 cm de diamètre et de 40 cm de profondeur en prenant soin de faire des gestes qui vont dans le sens des aiguilles d'une montre¹⁶⁷. Une fois le trou creusé, il le recouvre du *pe*. Il se déplace ensuite vers la natte et s'y accroupit. Mains jointes, il commence à réciter des prières bouddhiques face à l'ouest et à la tête du *niek*. Il récite ensuite des invocations aux génies fonciers, divinités des points cardinaux, divinités aquatiques et célestes, ancêtres, les invitant à participer au repas qui leur est offert. Il les informe de la construction imminente et leur

¹⁶² Cf. un dessin de *sla theu* dans : Evelyne Porée-Maspero, Note sur les particularités du culte chez les Cambodgiens. *B.E.F.E.O.*, année 1951, no 44-2, P. 621

¹⁶³ Plateau carré formé d'une lamelle de tronc de bananier pliée en quatre. L'intérieur est compartimenté par un quadrillage de 4x4 tiges de feuilles de cocotier. Une lamelle de tronc de bananier est courbée en cercle et attachée au centre. C'est dans ce trou que les offrandes sont versées. D'après l'*achar Ta Chhup* et l'*achar Ta Ouen*, la forme carrée représente la terre *chakraval* encadrée par les quatre points cardinaux. Le cercle au centre symbolise le mont *somer*. Les lattes de bambou entrecroisées divisent l'espace central en 4 océans que chaque homme doit traverser dans sa vie.

¹⁶⁴ La cérémonie tend aujourd'hui à se simplifier. D'après Ta *Kôl*, la cérémonie de *Krong Peali* se faisait autrefois à l'emplacement du premier poteau ou poteau *Chambong* dont la position variait selon les mois de l'année. Mais, la technique de construction a évolué et on n'érige plus des poteaux un par un. L'assemblage du portique se fait au sol dans le cas de maisons aux pilotis en bois. Actuellement, les pilotis sont en ciment et l'assemblage des poteaux se fait en hauteur et rend encore plus compliqué la performance du rituel initial. Ainsi, les cérémonies de *Krong peali* que nous avons observées dans le village de *Sras Srâng* se sont toutes déroulées au sud de l'emplacement futur de la maison.

¹⁶⁵ Dans l'épisode du barattage de l'océan de lait tiré du Mahâbhârata, il en sort deux liquides aux propriétés opposées : l'*amrita* ou liqueur d'immortalité et le venin qui sera ensuite gardé par les serpents et les scorpions.

¹⁶⁶ Bernard Dupaigne avait déjà relevé qu'au Cambodge et en Thaïlande, les habitants prenaient soin à ne pas blesser le grand serpent mythique qui réside sous la terre quand ils creusent les trous des poteaux. Bernard Dupaigne, *Les maîtres du feu et du feu*, E.H.E.S.S. Thèse de doctorat, 1987, 3 vol. p.366

¹⁶⁷ *Pradakshina* ou circumambulation consiste à marcher en cercle autour d'une montagne ou de sa représentation lors d'un rituel soit dans le sens des aiguilles d'une montre s'il s'agit d'un rituel pour participer à un vaste mouvement cosmique autour du soi ou du Dieu immobile, soit dans le mouvement inverse dans le cas d'une fermeture ou d'un rituel de mort.

demande protection. L'assistant de l'*achar* tient un parapluie¹⁶⁸ au-dessus du trou et ponctue les récitations de l'*achar* d'aspersions d'eau consacrée sur le *pe*. L'eau glisse sur *Neang Kong Hing* et coule dans le fond du trou.

À la fin des récitations, l'*achar* s'accroupit au-dessus du trou en tournant le dos à la tête du *niek*. Il enlève le *pe* et verse les offrandes alimentaires dans le trou. La feuille de bananier sur laquelle figure l'effigie de *Neang Kong Hing* est ensuite placée sur les offrandes alimentaires. L'*achar* verse de l'eau sucrée puis il rebouche le trou en poussant la terre excavée avec la main gauche puis aplanit la terre en faisant tourner ses deux mains dans le sens contraire des aiguilles d'une montre. Une aspersion d'eau lustrale sur l'emplacement du trou assortie d'une récitation de prières bouddhiques termine le rituel. Le *pe* est replacé sur le trou rebouché à l'endroit si c'est un jour de lune croissante, à l'envers si c'est un jour de lune décroissante. La paire de *sla thoar* est posée au milieu du cercle. Le rituel est parachevé par la récitation d'une prière bouddhique.¹⁶⁹

Les interprétations du rituel

Dans la pratique, le déroulement du rituel varie sensiblement d'un *achar* à l'autre. Si les grandes lignes sont respectées, des parties sont souvent tronquées, simplifiées au maximum ou interprétées différemment.

Lors du versement des offrandes dans la fosse, la plus grande partie des *achar* et des charpentiers préconise de tourner le dos à la tête du *niek* afin d'éviter l'effet de son venin. À l'inverse, Ta Ouen et Ta *Chhuang* disent qu'il convient de se tourner vers la tête du *niek* pour lui offrir des mets.

De même, la table des jours est sujette à interprétations. La semaine ne comptant que sept jours, l'un des huit points cardinaux et inter-cardinaux n'est pas considéré lors du calcul de la position du *niek* sous la terre. Pour Ta *Vat*, c'est le nord-ouest qui est écarté, mais pour Ta *Chhup*, Ta *Ouen*, et Ta *Chhien*, c'est le nord-est. D'après Ta *Chhup*, le nord/est est la direction des divinités célestes et le *niek* venu du monde inférieur sous la terre ne saurait

¹⁶⁸ Parapluie/parasol qui signale l'importance de la divinité.

¹⁶⁹ Se référer également à la description d'un rituel d'offrandes à *Krong Peali* dans un article de Madeleine Giteau. (Giteau, 1971. p.116).

diriger sa tête vers celles-ci. *Ta Vat* n'a pu fournir d'explication, se bornant à dire qu'il reproduisait ce qu'il avait recopié dans son cahier.

Le propriétaire de la maison ne s'embarrasse pas de ces différences. L'essentiel pour lui est que le rituel soit réalisé par une personne reconnue. De plus, la part de mystère est la garantie de son efficacité. Une fois la cérémonie terminée, l'emplacement de la maison est délimité avec la pose de *bay sey*¹⁷⁰ aux huit points cardinaux et à l'emplacement des futurs trous de fondation des poteaux.

Demander l'aide de l'architecte céleste Preah Pisonkar (ស្រ្តីព្រះពិស្សក្រាវ)

La femme propriétaire de la future maison prépare un plateau d'offrandes pour le charpentier. Il comprend une tête de cochon, un bol d'eau lustrale parfumée (*toek sambour* (ទឹកសំបួរ) et/ou *toek op* (ទឹកអប់) un petit bol où trempe un fil de coton blanc dans un mélange d'eau et de poudre de « curcuma » *svay romiet*¹⁷¹, une paire de *sla thoar*, une paire de *baysei pakchham* (បាយសីប៉ាកគាម) (forme conique), une bouteille de soda, deux assiettes de gâteaux, un bol de riz décortiqué, un *chom buon* (ចមបួន) (4 fois 4 feuilles de bétel superposées, 6 billets de 100 riels, 5 bougies, 5 baguettes d'encens, 5 cigarettes et 5 noix d'arec) ainsi qu'une étoffe blanche de 5 coudées. Les propriétaires de la maison offrent le plateau au charpentier. À la fin de la construction, ils rachèteront l'étoffe contre une somme d'argent qui correspondra au montant des honoraires du charpentier.

Dans la direction du nord/est¹⁷², le charpentier élève un autel en troncs de bananier sculpté dédié à l'architecte céleste *Preah Pisonkar*. Il lui demande aide, protection et réussite (*po chiey* ពរជ័យ) dans l'accomplissement de son travail¹⁷³.

¹⁷⁰ Offrandes rituelles composées de petites sections de troncs de bananier habillées de feuilles de bétel roulées en cône.

¹⁷¹ Le fil de coton prend une teinte orange.

¹⁷² Les directions cardinales et intercardinales sont gardées chacune par une divinité céleste appelée *tevota*. Dans ce modèle hérité de l'Inde, on retrouve les *lokapala* de l'hindouisme et les *dikpala* du bouddhisme. Une importance particulière est attachée à la direction du nord/est qui est l'orientation de l'aube en saison d'hiver. Dans le calendrier indien, le premier cycle commence à cet emplacement cardinal. Pour les Cambodgiens, il est aussi identifié comme étant le point de départ des âmes après la mort.

¹⁷³ Les artistes comme les danseurs, les boxeurs ou les comédiens rendent également hommage aux maîtres de leurs disciplines respectives avant le début d'une pièce de théâtre, d'un spectacle de danse, d'un match de boxe. Pour cela, ils leur

« Seul, je ne pourrais pas construire de maison. Je demande à *Preah Pisonkar* de venir m'aider. Il guide mes gestes. C'est lui qui a construit Angkor Vat. Il connaît bien la construction et il va m'aider » Ta Kôl, *Sras Srâng*.

Ta Kôl fait remarquer que la cérémonie est aujourd'hui plus simple que dans le passé. Dans les années 60, on balisait les contours du terrain avec huit autels *rean tevota* (រោងទិវតា) placés aux points cardinaux et intercardinaux pour honorer les divinités gardiennes des régions principales et intermédiaires de l'espace¹⁷⁴. Le plus grand des autels se trouvait au nord-est montrant ainsi l'importance particulière accordée à Shiva appelé ici *Eysor* (ឺស័រ) qui est le maître de cette direction.

Le plateau à offrandes est placé sur l'autel. Le charpentier allume les baguettes d'encens et les bougies et récite les formules consacrées qui mêlent les registres bouddhiques et brahmaniques.

Ta Kôl récite : « (début de prière en pali puis en khmer) Moi, je vous invite, le *Bouddha*, le *Dhamma* et le *Sangha*, *preah Pisonkar*, *samana Kodom*, *baromei*, *Kru*, *Preah potisat*,.... à venir sur ma tête (fin d'invocation en pali) ». Il verse de l'eau sur l'autel.

Les offrandes végétales (*baysei et sla thoar*) sont ensuite placées sur une tablette que le charpentier cloue au poteau *principal* à la fin de la journée. Il incombera désormais à la

récitent des formules rituelles et leur font des offrandes alimentaires, florales ou bien odoriférantes (encens) lors d'une cérémonie appelée la « salutation aux maîtres » *sompéah krou* (សំប៉េអ៊ាតក្រូ). En se connectant ainsi à la lignée artistique et spirituelle des maîtres du passé, ils espèrent acquérir une force et des compétences particulières dans l'accomplissement de leur art. Les esprits invités à la performance apportent leur aide en entrant dans le corps des artistes pour mieux continuer à faire vivre et à transmettre leur enseignement.

¹⁷⁴ Chacun des *tevota* garde une direction cardinale ou intercardinale. Ils sont aidés dans leur tâche par une monture animale. Ils sont habituellement représentés en cercle autour des rayons d'une roue.

Est : Indra (ឥន្ទ្រា), maître de tous les dieux, chevauche l'éléphant Alâvata qui peut avoir plusieurs têtes.

Sud-Est : Agni (ឥន្ទ្រា), dieu du feu, monte un bélier. C'est lui qui transmet les offrandes des humains aux dieux qui séjournent dans les mondes supérieurs. C'est le plus vieux des dieux. Il représente le soleil.

Sud : Yama (យមា), dieu de la mort, chevauche un buffle. Sa peau est sombre. Il tient une massue et le nœud coulant de la mort.

Sud-Ouest : Nirriti (និរិទ្ធិ), dieu de la discorde, de la décadence et de la mort chevauche, un être humain. Il tient une tête coupée entre ses mains.

Ouest : Varuna (វរុណ), dieu de l'océan et de tous les êtres aquatiques, monte un *makara* (animal aquatique mythique qui combine la forme d'un crocodile avec celle d'un poisson et qui a une trompe).

Nord-Ouest : Vāyu (វាយុ), le dieu du vent, chevauche un daim. Il est de couleur bleue.

Nord : Kubera (កុបេរា), le dieu des richesses monte un cheval. Il est laid et ventripotent.

Nord-Est : Īśāna ou Eysor (ឺស័រ ឬ ឥសាន) [...] du dieu Çiva. Il est représenté sous la forme d'un ascète décharné.

propriétaire d'honorer l'être surnaturel nouvellement installé *mneang phteah* (ម្ចាស់ផ្ទះ) et d'allumer bougies et baguettes d'encens.

I. 2.2.2. « Ériger la maison » leuk phteah (លើកកែវ)

Une fois les rituels préparatoires accomplis, il est temps de commencer la construction. Ici aussi, à toutes les étapes, le charpentier ainsi que les maîtres de cérémonie veilleront à ce que tous les éléments matériels de la maison ainsi que et les gestes rituels soient conçus en harmonie avec les représentations croisées du temps et de l'espace. Nous présentons ici les grandes lignes de la construction d'une maison, mais ne rentrerons pas dans les détails techniques qui ont déjà été décrits dans plusieurs ouvrages cités précédemment.

Monter l'ossature en bois

En décembre 95, la construction de la maison de Chiel commence. Les propriétaires de la future maison ont opté pour une maison en bois de 12 poteaux¹⁷⁵. La maison sera de style *Kantaing* à deux toits.

Le matin du premier jour de la construction, Ta Kôl le charpentier répartit la quinzaine d'ouvriers en quatre ou cinq groupes de trois à quatre personnes. À chaque groupe, il attribue des pièces de bois qu'il mesure avant d'y tracer des traits au crayon à papier, là où il faudra couper. Ta Kôl a une longue pratique de la construction et connaît toutes les mesures de mémoire. Chaque groupe a la charge de tailler les pièces de bois : poteaux, entrants, solives, éléments de décoration du toit. Les tâches ainsi définies, Ta Kôl s'occupe de la préparation du sol avec une autre équipe. Avec une équerre et un mètre, il détermine l'emplacement des poteaux qui supporteront la maison. Il détermine tout d'abord l'axe ordonnateur de la maison. Pour cela, il fiche en terre deux piquets sur la ligne du parcours du soleil est/ouest et tend un fil de coton entre les deux. À partir de cette ligne, Ta Kôl part de l'extrémité ouest et remonte perpendiculairement vers le nord (pignon ouest). Puis il bifurque vers l'est et trace la ligne de la façade nord, puis vers le sud (pignon est). Il tourne encore vers l'ouest et ferme ainsi les limites d'un rectangle de 6 mètres par 7 mètres. Il termine ainsi une rotation complète dans le sens des aiguilles d'une montre qui ne va pas sans rappeler la circonvolution de la *pradakṣiṇa*

¹⁷⁵ 9 poteaux pour la partie « grande maison » (6 mètres x 7 mètres) et 3 poteaux pour la terrasse.

(ប្រទេសកម្ពុជា). Ce rectangle représenté au sol délimite les contours de la future maison. À l'intérieur du rectangle, il croise 3 lignes équidistantes de fils orientées nord/sud à 4 lignes de fils orientés est/ouest. À l'intersection des fils, Ta Kôl ordonne le creusement des trous qui vont recevoir les 12 poteaux. Son cahier contient des indications sur la sélection du premier trou, le sens d'évacuation des mottes de terre et la direction que doit prendre la cime du poteau avant son érection.¹⁷⁶ Il dit ne plus tenir compte de ces prescriptions aujourd'hui depuis qu'il pratique la technique d'assemblage du portique au sol et non plus d'érection des poteaux un par un comme cela était pratiqué autrefois.

Les trous des poteaux sont creusés à une profondeur d'environ 50 cm. Le fond est rempli de sable mouillé puis comblé avec des pierres. Sur cette base damée avec un pilon plat, on pose des socles en ciment surmontés d'un piton en métal sur lequel sera emmanché le poteau. Ta Kôl vérifie si toutes les bases des socles sont à même hauteur. Pour cela, il relie deux socles avec un tuyau en plastique transparent¹⁷⁷ rempli d'eau et vérifie s'ils sont à niveau.

Pendant ce temps, les autres équipes ont avancé la taille des pièces de bois. La maison sera assemblée de façon traditionnelle à tenons et à mortaises *dap*(ដាប). Des cales de bois maintiendront la structure et permettront de régler les variations du bois. Un des grands avantages de cette méthode est que la maison peut être démontée et remontée facilement. Cette technique demande de l'expérience et de l'agilité de la part des ouvriers. Maintenant, avec la construction de grandes maisons, elle est abandonnée au profit des moises *kieb*¹⁷⁸ (កើប).

Les ouvriers taillent des encoches sur les poteaux à l'emplacement des poutres longitudinales *rot*¹⁷⁹ (រត), des solives *ronout*(រន្ទុត), des entrants *thneum*(ធ្មែ) et des sablières *dauy*(ដាយ). Trois par trois, les poteaux sont posés sur le sol. Le poteau le plus grand est au milieu. Par les encoches, on relie les trois poteaux en enfilant la première solive, l'entrant ainsi que les arbalétriers. L'ensemble est fixé par des cales de bois enfoncées au marteau dans les encoches et forme

¹⁷⁶ Voir (ANNEXE 5), la table de la position des *niek* sous la terre selon les mois

¹⁷⁷ Tuyau en plastique transparent utilisé en médecine pour les perfusions.

¹⁷⁸ Il était plus courant en 2004 de construire avec des structures moisées et clouées *kieb*. L'enfilage des pièces de bois pour de grandes maisons était en effet assez délicat. La maison moisée demande cependant plus de bois (une pièce de part et d'autre du poteau au lieu d'une pour une maison chevillée). Avec la construction de maisons de plus en plus grandes et chères, la difficulté grandissante de l'accès à la terre, et l'évolution de la technique de construction (moisé) qui permet moins le démontage de la maison, on remarque que les constructions sont faites pour durer dans le temps et dans l'espace. Les démontages de maisons deviennent rares.

¹⁷⁹ Pour les termes de charpenterie, se référer au mémoire de fin d'étude de Sim Heng Sâ, *La charpenterie khmère*, Phnom Penh, Université des beaux-arts, 1970.

des portiques *phtang*(*ᩉ᩠ᨦᩉ᩠ᩅ*) qui prendront leur place aux deux pignons et au centre de la maison¹⁸⁰. Ta Kôl pose les offrandes végétales *baysei* et les *sla thoar* sur les arbalétriers alors que le portique est encore au sol.

Une fois les trois portiques assemblés au sol, Ta Kôl donne l'ordre de les ériger un par un. On commence par le portique de l'ouest, puis celui du centre et on termine par celui de l'est. Un groupe d'hommes soulève le montage, pendant que deux autres groupes le maintiennent et le poussent avec des pièces de bois de part et d'autre. Lorsque le portique est à la verticale, il est soulevé pour être enfilé sur les pitons métalliques des socles puis il est maintenu en place par des béquilles en bois. Ta Kôl en vérifie la verticalité avec un fil à plomb. Entre le socle et le poteau, il prend soin de déposer quelques offrandes afin de garantir la prospérité future de la famille : une feuille de lotus ainsi que six billets neufs de 100 riels. Certains ajoutent également quelques pièces anciennes en métal ainsi que des fleurs et de l'eau parfumée.

D'après Ta Kôl, il s'agit de placer des protections à cet endroit stratégique de contact avec la terre. Nous retrouvons ici la crainte d'être en contact avec les mauvaises influences qui pourraient être contenues dans la terre et qu'on ne peut voir comme les racines ou objets enfouis. Avec une maison sur pilotis, les contacts avec le sol sont réduits.

L'opération suivante qui consiste à enfiler les sablières aux trois portiques est délicate. Les ouvriers grimpent à hauteur des entrants. (Fig.22) Les gestes se calquent sur la perception d'un mouvement astral, la course du soleil dans le ciel. Ils enfilent ainsi les sablières d'est en ouest. Ce même soin est accordé à l'ordre de montage des pièces de bois sur un axe nord/sud. La partie sud est montée avant la partie nord. Ainsi que nous l'avons écrit précédemment, le terme sud *Tbong* veut aussi dire tête et le nord *Choeung*, les pieds. La construction commence donc par la tête et se termine par les pieds.

Si la sablière s'enfile facilement, c'est un signe de vie facile pour la famille. On procède ensuite de la même manière pour les poutres transversales. On commence par l'est et on termine par l'ouest. Les autres pièces de bois comme le plancher et les pannes du toit seront clouées.

¹⁸⁰ Si aujourd'hui on assemble des portiques au sol avant de les monter, les anciens rappellent qu'autrefois on érigeait les poteaux un par un. L'ordre selon lequel les poteaux étaient placés dépendait d'un calcul qui s'appuyait sur les points cardinaux et le calendrier. Le poteau dit *chambong* était érigé en premier. Positionné sur le tour extérieur de la maison, le poteau appelé *chambong* changeait de position au fil des mois et accomplissait un tour complet sur un cycle annuel. Le charpentier y attachait un bananier et un plan de canne à sucre soulignant ici l'aspect masculin précédemment relevé (plante érigée). Certains charpentiers comme Ta Vat connaissent encore la position du poteau *chambong* et y accrochent ces arbres fruitiers lors de la construction. Ta Kôl accorde plus d'attention à la panne faîtière mais veille à planter la bananier accroché à la panne faîtière le temps de la cérémonie dans la direction fixe du nord-est qui est celle qui est maintenant généralement reconnue comme étant celle du poteau *chambong*, associé par glissements, à Shiva au linga et au masculin (cf. infra)

Une attention particulière était autrefois accordée à deux poteaux : le « poteau chef » *sâsâr me*(សសរមេ) ou « poteau central » *sâsâr kanlaong*¹⁸¹ (សសរកន្លាង) et le « poteau aîné » *sâsâr bang* ou *sâsâr chambong*. (សសរចម្បង). (Fig.23)

Evelyne Porée Maspero¹⁸² avait déjà décrit les précautions rituelles qui entouraient l'érection de deux poteaux, mais sans mentionner leur nom. Elle avait cependant relevé que l'un des poteaux était associé au maître de la maison et que l'autre représentait la maîtresse de la maison, là où résidait la divinité gardienne de la maison. Cette distinction masculin/féminin n'est pas formulée de manière aussi claire par les habitants de *Sras Srâng*. Elle apparaît cependant de façon sous-jacente dans le terme « aîné » *bang* pour qualifier le *sâsâr chambong* et le terme *mé* « chef », « mère » à propos du *sâsâr kanlaong*.

On peut en effet considérer que le poteau *chambong* ou poteau *bang* « aîné » est assimilé à l'homme. Il est en effet courant qu'une femme appelle son époux « aîné » *bang*. Un élément supplémentaire est apporté par *Ta Teth* qui relate une pratique ancienne. D'après *Ta Teth*, certains érudits versés dans le brahmanisme *sasna preahm* (សសនាវ្រាហ្មណ៍)- *promanh sasna* (វ្រាហ្មណ៍សាសនា) sculptaient autrefois le poteau *chambong* en trois tronçons qui représentaient chacun l'une des trois divinités de la Trimurti Indienne : « La partie basse carrée, c'est *Ta Prohm* (*Brahma*). Au-dessus, la section de bois est taillée de façon octogonale, elle représente *Noreay* (*Vishnu*). La plus haute, taillée de façon cylindrique, c'est *Eysor* (*Shiva*). Le poteau *chambong* est comme un *linga*¹⁸³ ».

Concernant le poteau *kanlaong*, appelé *Preah kanlaong*, la connotation féminine est plus évidente. Le terme prend également la signification d'« ancêtre sacrée » ce qui réfère aux ancêtres dynastiques féminins¹⁸⁴. Le terme *mé* associé à ce poteau se traduit par « chef » est

¹⁸¹ Le dictionnaire cambodgien français (Rondineau, Rogatien, *Dictionnaire Cambodgien-Français*, Phnom-Penh, MEP, 2005) traduit *sâsâr kanlaong* par « la colonne principale » Il indique également que *Preah Kanlaong* est le nom de la « Mère du Bouddha », ce qui appuie l'idée selon laquelle ce poteau est « habité » par une divinité féminine protectrice. Pour Saveros Pou, la poutre *kanlaong* est celle qui « dépasse, qui passe au-dessus ». POU Saveros. Notes historico-sémantiques khmères, *ASEMI*, XII, 1-2, 1981, p.112-116. Plus précisément, B. Ph Groslier associe la poutre maîtresse *sâsâr kanlaong* de la maison avec les mâts dressés devant les *vihear* qui seraient d'après lui des axes de communication entre le monde des vivants et le monde des ancêtres. (GROSLIER B. Ph, 1973, pp 107-108).

¹⁸² Eveline Porée-Maspero, *Cérémonies privées des cambodgiens*, Phnom Penh : éditions de l'Institut bouddhique, 1958, Commission des Mœurs et Coutumes des Cambodgiens, (réed Cedorek, 1985, p.28.)

¹⁸³ Représentation phallique du dieu Shiva dans l'hindouisme.

¹⁸⁴ D'après G. Mikaelian, en vieux khmer, le terme *Kanlaong* signifie à la fois supérieur, défunt et mère. Dans la tradition royale qui se lit dans l'épigraphie angkorienne et qui perdure jusqu'à nos jours, il prend la signification d' « ancêtres dynastiques féminins ».

MIKAELIAN Grégory. *Recherches sur l'histoire du fonctionnement politique des royaumes post-angkoriennes (c. 1600-c. 1720), appuyées sur l'analyse d'un corpus de décrets royaux khmers du XVIIe siècle*. Thèse de doctorat d'histoire moderne

un dérivé de « mère » *mday*. De plus, c'est là que de nombreux habitants de *Sras Srâng* font résider l'entité surnaturelle gardienne de la maison *mneang phteah*, (អ្នកដ្ឋាន), la « jeune Dame de la maison ».

L'emplacement des deux poteaux vient encore renforcer cette détermination masculin-féminin.

Le poteau *kanlaong* est situé sous le toit de la grande maison et supporte en partie la panne faîtière. Dans le cas d'une maison simple à 9 poteaux, il se trouvera au milieu. S'il s'agit d'une maison plus grande à 12 poteaux, il se situe dans la partie la plus sombre de la maison à l'opposé de la porte d'entrée. Dans le village de *Sras Srâng*, comme les maisons sont alignées sur un axe est-ouest ainsi que nous allons le décrire plus loin, le poteau *kanlaong* est le deuxième poteau à partir de l'ouest. À *Sras Srâng*, la partie ouest plus sombre, plus intérieure, est symboliquement associée au féminin. À l'inverse, le coin nord-est où se trouve traditionnellement l'escalier est clair et ouvert sur l'extérieur. C'est l'emplacement dévolu à l'homme. C'est ici que se trouve le poteau *chambong*. D'après Ta Teh, la place du poteau *chambong* variait autrefois selon les mois de construction. Comme il n'a pas accès aux tables des mouvements cycliques de l'emplacement du poteau, il simplifie en disant qu'il faut l'installer dans la direction très valorisée du nord/est qui est aussi une place de prédilection de l'homme en haut de l'escalier de la maison comme nous allons le décrire plus loin. Il nous apparaît que ces deux poteaux représentent les ancêtres masculins et féminins qu'ils convient d'honorer. Nous remarquons que l'ancêtre féminin est fixe au centre de la maison alors que l'ancêtre masculin bouge sur la périphérie de la maison (où se trouve à la porte), montrant bien que le « nombril » de la maison est féminin et que l'homme voyage autour. Le nom et l'emplacement du poteau *chambong* tombent aujourd'hui dans l'oubli et c'est au poteau féminin *kanlaong* que vont les offrandes¹⁸⁵. Appelé *Preah*¹⁸⁶ *kanlaong* par la famille, il est maintenant assimilé aux ancêtres sans distinction de la branche féminine ou masculine.

(sous la direction de Monsieur Denis Crouzet), Université de Paris-IV - Sorbonne, U.F.R. Occident moderne, I.R.C.O.M., 2009, 3 volumes, p. 302, note 270.

A la fin du XIX^e siècle, Aymonier avait relevé que le terme *kanlaong* précédait une titulature d'un personnage important, ici un prêtre défunt qu'il traduisait par « trépassé, défunt ». AYMONIER E, *Le Cambodge : II. Les provinces siamoises* (vol. 2), Paris : E. Leroux, 1901, p. 245.

¹⁸⁵ Un cornet en osier maintenant remplacé par une tablette en bois sert de réceptacle aux offrandes de gâteaux sucrés et d'encens. Le cornet est fait à partir de 4 tiges d'osier pliées en boucle et liées. Ce chiffre pair traditionnellement réservé aux défunts fait apparaître le lien avec les défunts. Les divinités célestes gardiennes des orientes *tevota*, les ancêtres *chi don chi ta* ainsi que les parents directs *Ov puk mday* sont invoqués. On leur demande de protéger la maison des ennemis, des mauvais influences des génies fonciers *neakta* et des maladies contagieuses comme le choléra. Au moment de l'enquête, la plupart des

Lors de la cérémonie de fondation *Krong Peali* et de la montée dans la maison *Laoeng Phteah*, des offrandes (mets sucrés : fruits mûrs, gâteaux) sont offertes à *Preah kanlaong* dans un cornet en osier qui s'ouvre en quatre pétales accroché au poteau ou de manière plus moderne sur une tablette de bois.

Dans le cas où une urne funéraire est gardée dans la maison, elle sera posée sur la tablette accrochée au poteau *Preah kanlaong* affirmant un rôle de poteau-ancêtres. Autrefois, au moment de l'érection du poteau *kanlaong*, l'*acar* ou le charpentier récitent des invocations pour demander aide et protection à *Preah kanlaong* :

« Ô poteau principal, le plus grand de tous les poteaux. Vous êtes le plus grand d'entre tous. Vous écarterez les personnes malfaisantes, vous diffusez de beaux rayons. Vous êtes un rayon de lumière. Vous apportez l'or, l'argent, la santé, les bons enfants et bons petits-enfants, les bonnes relations avec les amis et parents. Les richesses entrent sans cesse. On peut obtenir des richesses à flots, on peut obtenir de l'or, de l'argent et tellement de serviteurs qu'on ne peut pas tous les commander. »

Pose de la panne faîtière et du dessin de protection

Les rituels dédiés au sol ont été accomplis (*Krong Peali*, offrandes placées sous les poteaux), il est temps maintenant de consacrer la partie haute de la construction.

La pose de la panne faîtière *me dambaul* parachève ce qu'il sera maintenant convenu d'appeler la maison. Cette pièce de bois qui occupe la partie la plus haute de la maison est animée par des rituels particuliers. Il lui incombera par la suite de protéger la famille qu'elle abrite.

Le matin de la construction, la poutre en bois choisie pour être la panne faîtière est posée au sol dans la partie sud du terrain. Son orientation est/ouest est déjà celle qu'elle occupera lors de sa destination finale. L'*achar* lie un fil de coton orange¹⁸⁷ autour la panne faîtière en prononçant : « Que la panne faîtière protège la famille contre toutes mauvaises influences. » Le couple propriétaire de la future maison, aidé de quelques ouvriers, porte la lourde poutre devant le charpentier qui se charge de la couper à sa juste longueur. La partie coupée ainsi que

familles du village entretenaient peu le culte après la construction de la maison et l'autel délaissé servait même parfois d'étagère de rangement.

¹⁸⁶ « Auguste personne ».

¹⁸⁷ Un fil de coton blanc trempé dans de l'eau et de la poudre de « curcuma » *svay romiet* (couleur orange) ou de plus en plus fréquemment un fil rouge acheté au marché.

la sciure sont recueillies sur un plateau et jetées dans une mare (ou recouvertes de boue séchée pendant la saison sèche). La phrase rituelle est prononcée. Elle garantit que l'incendie ou les fièvres n'attaqueront pas la maison : « Je demande à mettre ce bout de panne faitière dans l'eau afin d'avoir une vie froide comme l'eau. »¹⁸⁸

La propriétaire de la maison accroche des objets à la panne faitière : un tronc de jeune bananier, une canne à sucre, des habits neufs d'homme et de femme, des bananes ainsi que des gâteaux de riz. La poutre est hissée par des cordes le long de la façade sud de la maison.

« La panne faitière est placée sur le haut du toit, c'est comme la tête, on doit donc la monter par le côté sud qui est (représente) la tête. » Ta Kôl, *Sras Srâng*

Une crieuse spécialement mandée pour l'occasion pousse des vivats repris par les ouvriers et la famille. Les ouvriers détachent les gâteaux attachés à la panne faitière et s'en régale. Le jeune bananier est détaché pour être planté au nord-est de la maison. Sa pousse future déterminera la prospérité de la maison¹⁸⁹. La panne faitière est désormais en place, nul ne pourra désormais l'enjamber cette partie assimilée à la tête. Une fois les principaux éléments composant l'ossature de la maison fixés (poteaux, arbalétriers, entrants, sablières et solives), la maison apparaît en volume, mais n'est pas encore considérée comme telle.

Un *yoan* « yantra » (*វ័ន្ត*), support graphique¹⁹⁰ dessiné par un moine du monastère de *Svay Romiet* a été attaché sous la panne faitière du côté ouest. Le corps de la maison est ici encore assimilé au corps humain sur lequel des *yoan* (*វ័ន្ត*) sont tatoués ou bien dessinés sur des pièces de tissus portées sur soi. Le sens des formules sacrées qui contiennent des stances du canon pali du bouddhisme (*tripitaka*) découpées et recomposées en syllabes puis assemblées en compositions graphiques complexes est insaisissable pour le non-initié. Les *yoan* démontrent le pouvoir des lettres en elles-mêmes sans qu'il soit besoin d'en comprendre le sens. Le texte écrit est sacré par lui-même.

¹⁸⁸ La vie froide est réputée bonne à l'inverse de la vie chaude (fièvre, chaleur)

¹⁸⁹ Ta Vat appelle ce bananier *chek mneang phteah* (*វ័ន្តឈើក្រូច*).

¹⁹⁰ Le « *Yoan* » yantra est une protection magique sous forme d'un dessin qui contient des formules magiques cachées dans des constructions géométriques complexes. Sa puissance va de pair avec la réputation du moine qui l'a confectionné et consacré. Le *yoan* de protection de la maison est dessiné sur un large carré d'étoffe rouge. Il protège contre les influences néfastes venant des huit points cardinaux, les incendies, les voleurs et les maladies.

Au centre de la composition, on trouve souvent le dessin d'un *chedey* (ចេយ៍), d'un éléphant, de *Neang kong Hing* (នាងកងអ៊ឹង), ou encore d'une caille¹⁹¹. D'après Ta Kôl, l'installation du *yoan* dessiné sur un tissu rouge (couleur préférée des esprits) permet de protéger la maison des « ennemis des huit points cardinaux », des fantômes et de l'incendie. Il est 11 heures, c'est la pause déjeuner. Depuis ce matin, les femmes s'activent à la préparation du repas des ouvriers. Les nattes sont déroulées à l'ombre et chacun peut se reposer du labeur du matin. Les discussions et plaisanteries vont bon train avec les femmes. Quelques rasades d'alcool de riz incitent certains à une sieste.

L'habillage

La construction reprend à 12 heures. La chaleur alourdit les gestes, mais le travail est moins pénible que le matin. Le propriétaire a choisi de couvrir le toit de tuiles. La pose des tuiles suit un ordre spatial précis qui tient compte d'un cycle calendaire.

D'après le charpentier Ta Kôl, on commence la pose à l'un des huit points cardinaux et intercardinaux déterminé par le mois de la construction. Ici aussi, nous retrouvons ce souci d'accorder le temps et l'espace. La pose se déroule dans le sens contraire de la *pradakshina* autour de la panne faitière. Il pourrait s'agir d'un rituel de fermeture qui viendrait en complément du rituel d'ouverture réalisé au sol (lors de la détermination des contours de la maison). En 2004, la pratique est abandonnée ou dans le meilleur des cas simplifiée. Ta Kôl ne s'embarrasse plus du détail des tables dont il n'a pas gardé le souvenir et commence toujours ce travail par le nord-est. Ta Vat pense différemment. Pour lui, il faut commencer la pose des tuiles au sud/ouest.

Pendant ce temps, une équipe s'affaire à la pose du plancher pendant qu'une autre cloue les petites poutres verticales et horizontales qui soutiendront l'habillage mural. Il sera ensuite temps de fixer les encadrements de porte et de fenêtre sur ces petites poutres. Selon la taille de la maison et la force de travail engagée, l'habillage de la maison (murs et plancher) peut être achevé le soir même ou prendre plusieurs semaines. Parfois par faute d'argent, le couple ne peut acheter suffisamment de planches pour finir les murs. Il n'est ainsi pas rare de voir des maisons auxquelles il manque un mur. Les planches des murs sont clouées horizontalement les unes au-dessus des autres en se chevauchant dans la partie haute afin d'assurer une meilleure étanchéité à l'eau en saison des pluies. Le plancher est également cloué sur les

¹⁹¹ Le dessin de caille est particulièrement puissant comme protection contre les incendies. Dans un conte populaire, un incendie ravage la forêt et seul un nid de caille est épargné.

solives. Un léger écartement est prévu entre chaque planche. Il permettra un balayage plus facile de la maison avec évacuation de la poussière par les interstices. Il aide également à une meilleure ventilation en saison chaude ainsi que la possibilité de contrôle de ce qui se passe sous la maison (ex : avoir un œil sur les bœufs ou les motos et prévoir les vols).

Depuis 2000, une tendance architecturale nouvelle s'observe. Avec la hausse du prix du bois et la tendance à la construction de grandes maisons, la transformation d'une maison est désormais plus courante. La nouvelle maison prendra souvent l'apparence d'une maison de la ville. Les poteaux en bois sous la maison sont coupés et remplacés par des structures en béton plus hautes (3 mètres). L'opération est effectuée par des spécialistes qui mettent la maison sur cales le temps de changer les poteaux. L'espace au sol entre les poteaux est cimenté et souvent comblé par des murs en brique cimentés. Les fenêtres de la façade principale sont garnies de vitres. La terrasse est réduite ou bien disparaît. L'espace de ventilation sous le toit est fermé. Une des conséquences de cette transformation est l'inconfort du séjour dans la partie haute de la maison : escalier haut, chaleur et manque de visibilité des activités de voisinage. La famille s'installe souvent dans l'espace au sol dans la journée et monte dans la maison le soir. On tend également à fermer complètement la partie basse. Les relations avec les voisins et amis en sont d'autant réduites.

Les corps emboîtés

Dans une logique d'échelles emboîtées, le corps de la maison est proportionné aux mesures du corps du propriétaire et du sexe de ses enfants.

Le corps du propriétaire de la maison servait autrefois d'unité de mesure pour construire les maisons ainsi que l'explique Ta Kôl :

« Avant, on n'avait pas de mètre alors on prenait un fil et on prenait des mesures sur le corps¹⁹². Ceux qui respectaient la tradition prenaient les mesures du corps du propriétaire et faisaient des calculs compliqués. D'autres charpentiers allaient au plus simple et prenaient les mesures de leur propre corps. On utilisait surtout la coudée *hatth* (๗๓). La maison abrite les vivants. Les chiffres retenus pour les mesures doivent

¹⁹² Lors de certaines cérémonies centrées sur une personne (exorcisme *kat kraoh* « couper les malheurs » (๓๓๓๓๓) ou d'un rituel pour attirer les bonnes influences dans la maison et rejeter les mauvaises), l'*achar* confectionne des offrandes proportionnées sur le corps de la personne.

toujours être impairs, les chiffres pairs étant réservés aux morts et aux enfers¹⁹³. Pendant la construction d'une maison, on doit toujours tricher un peu sur les mesures. Ainsi, on ne prendra pas les chiffres pairs parce que ce sont les chiffres des morts. Si on a une travée de 2 ou de 4 mètres, on rajoutera quelques millimètres ou un centimètre pour arriver à un chiffre impair. Seul le charpentier sait qu'il triche un peu. On fait ça pour éviter que des mauvaises choses entrent dans la maison. Si on brouille les chiffres, les fantômes ne trouveront pas le chemin. Ils ne pourront pas entrer. » Ta Kôl, *Sras Srâng*

L'escalier doit impérativement avoir un nombre impair de marches 3, 5, 7, 9 pour attirer la prospérité et empêcher les morts de monter dans la maison. Les chiffres pairs sont en effet réservés aux défunts¹⁹⁴. Un cercueil est assemblé avec un nombre pair de planches. Ta Kôl explique qu'on attache les pouces des pieds et des mains des morts. Chaque main et chaque pied a donc quatre doigts libres. Les morts qui reviennent hanter les vivants ne peuvent monter que dans les maisons comprenant un nombre pair de marches. Les pannes de la charpente sont toujours en nombre impair (en y incluant la panne faîtière).

D'après l'*achar* Ta Chhup, les proportions du corps de l'homme sont inscrites dans le plan transversal de la maison. La partie sud de la grande maison est appelée *Kbal damnek* (ក្បាលដំណក់) « tête-couche » et la partie nord *Chong Choeung* (ចុងជើង) « bout des pieds ». Les jambes étant plus longues que la tête, la partie nord comptera quelques centimètres de plus que la partie sud. L'*Achar* Ta Chhup compare la porte d'entrée à une bouche qui laissera ou non entrer la félicité et la prospérité ainsi que les malheurs et ennemis :

« Une grande porte, c'est comme une grande bouche, c'est comme une route large qui permet à la félicité et à la prospérité d'entrer facilement. La porte c'est la parole. Si on a de belles paroles, seuls les amis rentrent. Si on profère de mauvaises paroles, les

¹⁹³ Les maisons des hommes sont rectangulaires (chiffres impairs) comme pour mieux s'écarter du monde des morts (chiffres pairs).

Les gouffres des enfers sont ainsi décrits comme ayant 4 côtés carrés et 4 portes. M. Roekse, L'enfer cambodgien d'après le Trai phum (tri Bhumi) « les trois mondes », *Journal Asiatique*, 1914, Juillet-décembre, p. 588.

¹⁹⁴ Les objets liés à la mort ou à l'emprisonnement sont fabriqués sur des bases paires ainsi que le remarque déjà Moura à la fin du XIX^e siècle: « Tout doit être impair dans la maison : le nombre de portes, des fenêtres, les degrés des escaliers ou des échelles à main, car les nombres pairs sont, comme nous le savons, considérés comme malheureux. Les barreaux des cangues des prisonniers sont pairs, ainsi que les pièces d'autres appareils de supplice comme ceux destinés aux funérailles. » Jean Moura, *Le Royaume du Cambodge*, Paris, E. Leroux, 1883, vol 1, p.387-388.

ennemis et les bandits rentreront. Si la bouche s'ouvre sur de mauvaises paroles, elle communique avec l'enfer. Si on dit de bonnes paroles, la porte s'ouvre vers le ciel. La maison est animée comme l'homme. La maison a les cinq sens de l'homme. La porte, comme la bouche, s'ouvre sur de bonnes ou de mauvaises choses. Les fenêtres sont comme les oreilles qui rapportent ce qui se passe à l'extérieur. Si elles entendent quelque chose de mal, elles ferment la bouche comme on ferme la porte. Les âmes sont situées dans l'étoffe rouge (dessin de protection) et dans la panne faitière. Quand un guérisseur va soigner un malade, il prend un morceau d'osier du cornet à offrandes *chrâm*¹⁹⁵ (ឆ្រែម) et le met dans sa bouche. Il le mélange avec du bétel pour souffler *sdah* (ស្កា) sur le mal des gens. » Ta Chhup, *Sras Srâng* sud

Dans le cas de la construction d'une maison pour un couple qui a déjà des enfants, la largeur de chacune des travées doit en tenir compte. Ta *Kól* dit s'appuyer sur le sexe des enfants par ordre de naissance pour définir la largeur des travées. Pour une maison à trois travées, celle du milieu est un peu plus large. Si le premier enfant est une fille, la travée de l'ouest sera plus large que celle de l'est. Si l'aîné est de sexe masculin, la travée de l'est sera plus large que celle de l'ouest. L'ouest est en effet dévolu à la femme et l'est à l'homme. (Voir partie assignation sociale). Pour une maison à deux compartiments, le sexe de l'aîné des enfants importe peu. La partie ouest sera toujours la plus large.

I. 2.2.3. Les consécration finales

La « célébration de l'escalier », saen chandaoer (ស្រែនជំណើរ)

L'escalier est le dernier élément de la maison à être posé.¹⁹⁶ L'entrée de la maison doit attirer les bonnes influences extérieures et être protégée des mauvaises. Des offrandes sont déposées de part et d'autre de la porte d'entrée en haut de l'escalier : une paire de petits troncs de bananiers piqués de feuilles de bétel et de noix d'arec, *sla thoar*, ainsi que des assiettes garnies de mets salés et sucrés. Un *achar* récite les formules consacrées.

¹⁹⁵ Attaché au poteau central *Kanlaong*.

¹⁹⁶ Le haut des deux montants supérieurs des escaliers les plus anciens est sculpté en forme d'animaux stylisés. La tête de cheval est la plus représentée. On trouve également l'escargot.

Eveline Porée Maspero a relevé d'autres figures : la queue de poisson, la tête de pélican, le makara qui avale un poisson, la tête de hibou et la feuille de paprak. Evelyne Porée-Maspero, *Kron Pali et rites de la maison*, *Anthropos* 56, fasc. 1-2, 1961, p. 209.

La « montée dans la maison », *laoeng phteah* (ឆ្លើងផ្ទះ)

Une fois la construction terminée, la cérémonie de « montée dans la maison » *laoeng phteas* permet au couple propriétaire de la maison de s'inscrire socialement et symboliquement dans un nouvel espace domestique.

Les voisins, amis, parents sont invités à découvrir et à reconnaître l'implantation d'une nouvelle cellule familiale dans l'espace villageois.

Un cortège composé d'un *achar*, du couple propriétaire de la maison, de parents, d'amis et de personnes réputées pour leur prospérité se forme. Ici encore, on veille à s'inscrire dans un temps et un espace juste. Selon le jour de la semaine, l'*achar* détermine à partir de quel point cardinal ou intercardinal commencer la circonvolution *pradakshina* autour de la maison, dans le sens des aiguilles d'une montre. Le cortège fait face quelques instants à la direction indiquée puis entame les trois tours rituels autour de la maison. Quelques personnes portent des objets porte-bonheur : une natte, un sac de paddy, des assiettes et marmites ainsi qu'une chatte à trois couleurs. Le cortège s'arrête au pied de l'escalier de la maison. Un homme choisi pour son aisance verbale est assis en haut de l'escalier à côté des offrandes et joue le rôle de gardien. L'*achar* entame une discussion avec le gardien de la maison. » Il rejoue ici le mythe de fondation du pays où un voyageur venu de loin accoste une île centrée sur un arbre *thlok* (ត្រក) au pied duquel se trouve un bassin/une fosse qui communique avec le monde aquatique souterrain. Là, il tombe amoureux d'une femme serpent autochtone qui vient du monde aquatique souterrain. Il l'épouse et de leur union, apparaît une vaste étendue de territoire asséché qui devient le Cambodge.

L'*achar* demande¹⁹⁷ :

- « J'ai appris que l'architecte céleste a construit une nouvelle maison ici. Je veux entrer dans cette maison qui est très belle. Je veux l'acheter. »

Le gardien répond :

- « D'où venez-vous ? »
- « Nous venons de chez le roi de Chine *sdach Krong chin*¹⁹⁸ (ស្តេចក្រុងចិន). »
- « Qu'avez-vous traversé ? »
- « Nous avons traversé la mer et les forêts. »
- « Quels animaux avez-vous rencontrés ? Des éléphants, des poissons, des tigres ? »
- « Des éléphants et des poissons. »
- « Comment avez-vous voyagé ? Par l'eau, par la charrette à bœufs ? »
- « Par bateau et puis la charrette. »
- « Avez-vous des autorisations de voyager et des papiers d'identité ? »

¹⁹⁷ Dialogue relevé en Janvier 1996 à *Sras Srâng Choeng*.

¹⁹⁸ Dans d'autres versions, le roi vient de l'est.

- « Oui »
- « Lisez-les »
- « Je suis *Moha Kas*. J'ai des cachets, des certificats pour traverser le Royaume du Cambodge, j'emmène avec moi des produits pour le mariage du nommé Ret. »
- « Que venez-vous faire ici ? »
- « Nous avons appris qu'il y avait un lieu où l'on construisait une maison où c'était le bonheur. Nous avons voulu voir cet endroit. Quel charpentier a fait cette maison ? »
- « Ta Kôl »
- « Quelles sont les dimensions de la maison »
- « 6 mètres par 7 mètres. »

Le gardien de la maison fait une aspersion d'eau lustrale sur l'escalier et autorise le couple à monter.

Pendant la construction réalisée par des hommes, une règle interdit aux femmes de monter dans la maison. L'interdiction est levée à l'occasion du rituel de « montée dans la maison ». L'*achar* demande au propriétaire de la maison :

- « Par quelle narine respires-tu le mieux ? »
- « La narine gauche » ;
- « Mets le pied gauche en premier sur l'escalier. »

La narine la plus ouverte détermine quel pied, il convient de poser en premier sur la première marche pour permettre d'ouvrir plus grand sa porte à la chance. Les autres membres du cortège montent à leur tour. Les prières rituelles de bénédiction et de prospérité sont prononcées par les *achar* ainsi que par les moines bouddhistes invités pour l'occasion.

L'*achar* lie les poignets de l'homme et de la femme, propriétaires de la maison avec des fils de coton et dit : « Que vous ayez un haut grade, de bons enfants et de bons petits enfants, une bonne parenté. Que la richesse entre sans cesse. Que l'or et l'argent entrent. Qu'il y ait des serviteurs en nombre tellement important qu'on ne puisse pas tous les commander. C'est la fin des invocations. Ce que j'ai dit est juste ou non ? S'il y a des gens pour contester cela, qu'ils parlent. Le travail de construction a été difficile, maintenant, c'est terminé ».

Le charpentier asperge d'eau lustrale les poteaux de la maison. Il cloue une tablette à offrandes en bois sur le poteau *Kanlaong* en hauteur, au-dessus des têtes, face à l'ouest. Il demande au couple propriétaire de la maison d'y mettre des offrandes végétales (petits troncs de bananiers coupés qui supportent des feuilles de bétel pliées et des noix d'arec). Il recommande d'y allumer des bougies et d'y faire brûler de l'encens les jours saints.

« Avant de me coucher, je fais les prières rituelles et je brûle des baguettes d'encens en me tournant vers les points cardinaux : devant les photos des ancêtres face au sud, devant l'image du Bouddha face à l'ouest et devant les *tevota* face au nord/est. La nuit, je fais

attention à ne pas diriger mes pieds vers le poteau *Kanlaong*. On doit le respecter ». Ta Chhom, *Sras Srâng*

Couple d'emprunt

On cherche au maximum à attirer les bonnes influences. Le couple qui entre dans la maison doit présenter les caractéristiques de la chance. Si ça n'est pas le cas (malheurs répétés, mauvais chiffres des âges, propriétaire veuf ou divorcé), on choisira symboliquement un autre couple dont la vie est reconnue heureuse. Ainsi, concernant les chiffres des âges, il est dit que pour attirer la chance à soi, l'âge du mari tout comme celui de la femme doivent être ouverts. Les chiffres impairs sont dits chiffres ouverts *lek boek* (លេខបើក) et les chiffres pairs sont dits chiffres fermés *lek bet* (លេខបិទ). Ainsi, si l'homme a trente ans (chiffre fermé), il est alors recommandé de choisir une autre personne. Celle-ci va remplacer le propriétaire le temps de la cérémonie en rachetant symboliquement la maison. Un fil de coton blanc est noué autour d'un poignet de l'acheteur *mchas tinh* (ម្ចាស់ទីញា). À la fin de la cérémonie, le propriétaire réel rachètera la maison au propriétaire fictif moyennant quelques billets ou pièces. D'après l'*achar* Ta Kas, le prix est discuté en monnaie ancienne dite indienne, *kâhâpânah*¹⁹⁹ (កាហ៊ាប៉ាណាវណៈ).

I. 2.2.4. Se protéger du chaos extérieur

Des protections magiques supplémentaires

Une fois la maison construite et son espace intérieur sacralisé, cela ne suffit pas toujours à se sentir totalement protégé des mauvaises influences extérieures. Le monde du dehors est perçu comme menaçant. On craint les maladies, les bandits, les fantômes ainsi que les actes de sorcellerie. D'autres protections magiques viennent s'ajouter au dispositif déjà mis en place du sol à la poutre faitière.

¹⁹⁹ D'après l'*achar* Ta Kas, il s'agit du nom d'une ancienne monnaie indienne (?) mais ne il saurait donner plus d'explications. Le dictionnaire cambodgien-français d'Alain Daniel donne comme définition : « Nom d'une ancienne unité monétaire en argent. » le dictionnaire de Rondineau donne « d'un poids de 4 baths soit 240 cents d'autrefois (monnaie)»

En cas d'épizooties ou d'épidémies comme le choléra²⁰⁰, des faces grimaçantes sont placées à l'entrée de la maison pour faire fuir les mauvais esprits porteurs de la maladie. Il peut s'agir du dessin à la craie sur le fond d'une marmite brisée ou d'un mannequin en paille qui porte les habits du propriétaire de la maison. (Fig.24)

En 1994, des panneaux rouges avec le dessin d'une tête de mort avec la mention « Danger, mines » utilisés par les démineurs étaient plantés devant des maisons afin de décourager d'éventuels agresseurs humains ou surnaturels²⁰¹.

En 1995, le bruit courait que des esprits particulièrement malfaisants étaient descendus des montagnes proches des monts *Kulen* pour tourmenter les villageois. Pour les empêcher de monter dans la maison, les villageois avaient attaché des cactus *dambang yeak*²⁰² (សំប៉ងយ៉ែក) aux poteaux de la maison. Le fait que le groupe de Khmers rouges des *Kulen* appelés les « chats noirs » *chhma khmav* (ចង្ការខ្មែរ) venait de se rendre et s'apprêtait à descendre sur *Siem Reap* n'est peut-être pas étranger à cette peur, qui avait trouvé ici un autre moyen de s'exprimer.

Les familles les plus attentionnées veilleront à placer chaque soir des baguettes d'encens aux huit points cardinaux et intercardinaux autour de la maison. Dans les moments difficiles, par exemple lors d'une épidémie de choléra, la maison sera ceinturée de branchages épineux.

Quand une série d'infortunes frappe une famille, le génie foncier protecteur du terroir *neakta* est consulté par le biais d'un médium *roup* (រូប). Ainsi que nous l'avons évoqué précédemment, il est assez fréquent que le génie attribue la cause des malheurs à des malfaçons de la maison : mauvais emplacement, défaut de construction et de mesures ou bien encore vice caché dans les pièces de bois. Dans les cas extrêmes, la famille peut alors décider de détruire la maison et d'en reconstruire une nouvelle. Le bois ancien ne sera pas réutilisé pour la nouvelle construction sous peine de poursuite du malheur. Plus couramment, une pièce de bois est changée dans la maison à l'occasion d'une cérémonie religieuse.

²⁰⁰ Novembre 1995 autour de Phnom Penh, et Septembre 1998 dans le district de *Chikraeng* (ជីក្រែង) dans la province de *Siem Reap*.

²⁰¹ En 1995, suite à une épizootie particulièrement forte qui décimait un à un tous les poulaillers du village, un villageois a cru avoir trouvé la parade en installant un panneau marqué d'un dessin de tête de mort et de la mention « danger-mines » sur le grillage du poulailler. Las, quelques jours plus tard, les poules suivaient le même destin funeste que leurs voisines. Interrogé sur l'efficacité du talisman, le villageois répondit : « Les esprits ont vu le panneau mais ils ne savaient sans doute pas lire »

²⁰² Au nom évocateur « bâton de monstre ». Après un accouchement, ces cactus sont attachés sur la porte et sous la maison à l'emplacement du lit de l'accouchée pour éloigner les goules *preay* (ប្រៃយ) qui pourraient être attirées par le sang des femmes.

Le soir, certaines familles brûlent des baguettes d'encens devant l'entrée de la maison²⁰³ ou même parfois aux quatre points cardinaux et intercardinaux autour de la maison, créant ainsi un espace sacré de protection.

Les présages

Afin de se prémunir des mauvaises influences, on veillera à observer des signes pendant la construction. On relève que la venue de personnes ou d'animaux de lieux cardinaux particuliers entraîne fortune ou infortune. Ta Kôl en rappelle quelques-uns :

« Au moment du creusement des trous pour les poteaux et au moment de l'érection des poteaux, la venue de l'ouest d'un homme en noir est particulièrement néfaste. Elle peut causer la mort du propriétaire. Si des gens habillés en rouge viennent de l'est à ce moment, la maison brûlera. Si des animaux à quatre pattes entrent sur le chantier de construction et mettent deux pattes à l'emplacement de la maison, il faut les acheter. Ils porteront bonheur. S'il y a des gens qui portent des vêtements de couleur orange comme les bonzes, il faut les empêcher d'approcher sinon il y aura des maladies. Si un chien entre au sud, le propriétaire attirera l'amour. Si le chien entre par le sud-est, le propriétaire sera pauvre. Il faut donc chasser le chien. Si quelqu'un entre avec des objets appartenant au propriétaire, les biens et la chance entreront dans la maison. Si une ou plusieurs femmes entrent par le nord-est et surtout si elles portent des bébés sur leurs hanches, le propriétaire aura beaucoup d'argent et de serviteurs. Si des gens arrivent en même temps de toutes les directions, le propriétaire pourra obtenir tout ce qu'il veut. » Ta Kôl, *Sras Srâng*

Si des tuiles tombent du toit, c'est un mauvais présage pour le couple. *Ta Kas* recommande de faire le dessin d'un homme sur une tuile et d'une femme sur une autre tuile et d'y inscrire le nom du propriétaire et de la propriétaire. Les deux tuiles sont mises dos à dos et attachées ensemble avec un fil de coton blanc. Un officiant apporte les tuiles liées jusqu'à un carrefour. Il brise les tuiles et les jette dans deux directions différentes pour que les esprits malveillants ne retrouvent plus le chemin de la maison.

²⁰³ Quelques petits autels aux esprits en ciment ont fait leur apparition dans le village dans les années 2000.

On remarque que les efforts entrepris pour repousser les mauvaises influences sont plus grands que ceux mis en œuvre pour attirer la félicité et la prospérité. L'extérieur de la maison et le sous-sol sont perçus comme potentiellement menaçants. On se méfie des personnes extérieures au village, mais aussi des voisins et même des parents. Pour cela, on a dû développer toute une série de protections magiques pour combattre les incursions d'étrangers et les maladies contre lesquelles on reste somme toute assez démuni. Nous rejoignons ici les propos d'E. Porée Maspero pour qui « Bâtir sa maison est un acte grave. C'est s'abriter contre les éléments, les bêtes et les hommes, mais avant tout contre les dangers invisibles. »²⁰⁴ La maison est conçue comme un refuge pour la famille nucléaire.

I. 2.3. Le devenir des maisons

Durée

La maison végétale a une durée de vie courte qui n'excède souvent pas la vie de celui qui l'a construite. Au quotidien, on ne la répare et on ne l'entretient pas beaucoup. Elle doit suivre son cycle de vie et de mort jusqu'au bout :

« La maison, c'est comme un homme, il faut la laisser aller vers sa propre mort » Ta Ouen, *Sras Srâng*

Les maisons d'avant 1970 étaient surtout bâties à partir de matériaux légers comme les bambous, les feuilles de palmier à sucre et la pailote. On réparait peu la maison et une fois qu'elle montrait des signes d'écroulement, on en reconstruisait une nouvelle. Les vieux matériaux étaient considérés comme sales ou/et éventuellement chargés de miasmes susceptibles de faire naître le malheur dans la famille. On préférait donc des matériaux neufs. Comme les matériaux de construction étaient disponibles dans un environnement immédiat, il était relativement aisé de reconstruire une maison. On peut reprendre ici la formule de S. Charpentier et P. Clément au sujet de la maison lao qui est « appelée à disparaître comme celui qui l'a construite ». Les maisons en bois d'une durée de vie plus longue étaient plus rares. Leur construction nécessitait une force de travail importante ainsi que des outils appropriés. En effet, l'utilisation de haches rendait difficile et laborieux l'abattage d'arbres à bois dur susceptibles de durer longtemps.

²⁰⁴ Evelyne Porée, Guy Porée, *Mœurs et coutumes des khmers*, Paris, Payot, 1938, p. 3.

Il n'est pas inhabituel de voir certaines huttes ou maisons simples s'écrouler. Seuls quelques poteaux de soutènement ralentissent leur affaissement final. On laisse le vieux bois, imprégné des miasmes de la famille, se dégrader. Une fois dépassé le stade critique, une nouvelle maison sera construite.

« C'est comme la vie d'un homme. On ne peut rien faire pour la ralentir. Quand le corps est trop vieux, il meurt. L'homme renaît dans une autre vie avec un corps neuf. »
Ta Kas, *Sras Srâng*.

Des revêtements pour protéger le bois sont connus comme l'huile de poisson ou bien l'huile de vidange de moteur, mais peu appliqués.

Recyclage des pièces de bois

Il est cependant possible de réutiliser certaines pièces de bois de l'ancienne maison dans la nouvelle tout en tenant compte de règles dont la plus importante est le respect hiérarchique du haut par rapport au bas. Il convient en effet de ne pas placer une pièce de bois ayant déjà servi plus haut que l'emplacement qu'elle occupait précédemment. La partie haute ne saurait être souillée par ce qui était auparavant en bas. « Le pantalon ne peut être mis au-dessus de la tête » *khao min dak leu kbal* (ខោមិនដាក់លើក្បាល). En effet ce qui a été sous les pieds ne peut se retrouver au-dessus de la tête. Ainsi, les solives et le plancher de la maison ancienne ne peuvent être placés dans la partie haute de la nouvelle maison. Ils seront réemployés à une position inférieure par exemple le plancher de la cuisine. Le bois de la charpente de la maison principale peut trouver sa place en tant que bois de charpente du toit secondaire de la nouvelle maison.

Certains accommodements sont cependant possibles. Il est ainsi accepté de réemployer un bois ancien (s'il est en bon état) à la même position que celle occupée précédemment à condition de le raboter pour lui donner l'aspect du bois neuf. « Tout ce qui est vieux, il faut le cacher. »

Le bois neuf est réservé en priorité pour la maison centrale et les parties hautes (poutre faîtière, charpente, tablier, haut des murs).

Les règles de réutilisation des matériaux sont particulièrement strictes en ce qui concerne la poutre faîtière et les poteaux. Mais, là aussi, des arrangements sont toujours possibles. La poutre faîtière est en principe neuve, mais il est admis de réutiliser l'ancienne poutre si elle a été préalablement rabotée.

De même, bien qu'il soit préférable d'employer des poteaux neufs, les anciens poteaux peuvent resservir à condition que la partie basse en contact avec le sol soit coupée. La partie manquante est remplacée par un tronçon de bois neuf de même espèce ou un socle en ciment :

« Le niveau de vie ne peut pas augmenter si on enterre un poteau ancien. » Ta Kôl,
Sras Srâng

Par contre, le réemploi de certaines pièces de bois est formellement interdit. Le mauvais bois bois qui présente des défauts et qui a déjà causé des malheurs dans la maison, le bois utilisé pour une porcherie ou une étable ou bien le bois provenant d'un monastère ne peuvent être réutilisés pour l'habitat des hommes.

Un mauvais bois finira souvent en bois de chauffe. S'il est de bonne qualité, il pourra être réemployé dans un bâtiment religieux ou public. Donné au monastère, il servira à la construction des cellules des moines. Le statut élevé des moines inhibe les effets nocifs du bois. De même, le bois récupéré pour un projet d'intérêt public trouvera une place dans les murs d'une école ou d'une salle collective. Il devient neutre.

À l'inverse, la récupération du bois du monastère pour des constructions laïques n'est pas possible. Le statut trop élevé du bois provenant d'un monastère peut causer des perturbations s'il est employé par quelqu'un d'ordinaire. Ainsi, un homme de *Sras Srâng* a pris des planches d'un monastère pour en faire un mur dans sa maison. Peu après, il est tombé malade. Le médium a établi le lien entre la maladie et les planches en provenance du monastère. On a dit que l'homme avait été prétentieux en prétendant avoir un statut plus élevé qu'il ne l'avait en réalité. Ces règles de réemploi des matériaux enseignent qu'il est important de connaître sa place et d'y rester.

Agrandissement de la maison

Au fil des années, selon les besoins familiaux et les rentrées d'argent, la maison se transforme et s'agrandit. Des modules s'ajoutent au corps principal de la maison. Les règles d'extension des maisons tiennent compte des points cardinaux et de la position hiérarchique des toits.

Prenons l'exemple d'une maison de *Sras Srâng*, dont la ligne du toit de la grande maison est axée est/ouest. Agrandir la maison dans la ligne du toit en gardant la même hauteur s'avère difficile. Si l'on procède de la sorte, il est nécessaire de changer la panne faîtière qui doit être d'un seul tenant. Cette pièce de bois maîtresse dans la construction ne supporterait pas en effet d'être constituée de deux parties. La difficulté technique de la tâche alliée à la crainte de

toucher un élément aussi chargé symboliquement ne favorise pas ce choix d'extension. Par contre, il est possible d'étendre la maison dans ce sens en ajoutant un toit plus bas. L'accolement de petits bâtiments annexes sur les pignons est ainsi assez courant. Les matériaux employés tranchent souvent avec ceux de la maison principale. Ils sont moins durables ou de moins bonne qualité (toit en paillote ou tôle, murs en bois de récupération). Ces constructions font office de cuisine (ouest) ou de véranda (est). On choisit de préférence d'agrandir la maison à l'ouest puis, si besoin, à l'est. Si on construit en premier un appentis à l'est, le destin de la famille qui occupe la grande maison à l'ouest va « connaître la dégradation et s'enfoncer dans la nuit comme le soleil à la fin de la journée » comme le dit *Ta Vat*. La nouvelle construction va bloquer les rayons du soleil levant et faire obstacle à l'entrée de la prospérité dans la maison.

I. 3. HABITER

Une fois le cadre physique et symbolique de la maison intégré et accordé au macrocosme, c'est le temps pour les hommes de l'habiter au quotidien. Ici non plus, à l'échelle restreinte de la maison, l'espace n'est pas vécu de façon neutre. Les façons de vivre le microcosme domestique révèlent un modèle d'organisation sociale spatialisé.

I. 3.1. Les grandes lignes de l'organisation sociale

I. 3.1.1. Le modèle familial nucléaire

L'unité sociale de référence au Cambodge est la famille nucléaire qui habite une maison. Famille et maison sont tellement liées qu'on les confond parfois. Sous la république khmère (1970-1975), les familles étaient comptées en tant que « toits/dos » *knong* (គ្រួសារ). On parlait de groupes de « 10 toits » *dop knong* et de groupes de « 50 toits » *haseup knong*.

À l'intérieur de la famille, la principale règle à retenir est la hiérarchie des classes d'âge et les devoirs d'obéissance et de réserve qui en découlent. Chacun doit très tôt connaître sa place et

celle des autres. Celui qui dérange cet ordre s'expose à des réprimandes²⁰⁵ de la part des aînés ou bien à des sanctions venues du monde surnaturel. Nous allons voir comment cette règle sociale hiérarchique ainsi que d'autres, s'expriment et se transmettent dans la pratique quotidienne de l'espace domestique.

Nous allons tout d'abord entrer dans une maison afin de mieux comprendre la question des assignations sociales dans l'espace et décrire les activités qui s'y déroulent.

I. 3.1.2. La vie quotidienne dans la maison

Chi et Ki habitent une maison à deux toits parallèles de hauteurs différentes : le grand toit et le petit toit qui chapeautent respectivement la « grande maison » *phteah thom* (𑜀𑜢𑜤𑜰𑜫𑜪𑜫), et la « petite maison » *phteah toch* (𑜀𑜢𑜤𑜰𑜫𑜪𑜫𑜪𑜫). Dans la journée, la vie familiale s'organise entre l'espace semi-ouvert à l'étage de la « petite maison » et l'espace ouvert sous la maison entre les pilotis. La nuit, la famille se retrouve à l'étage dans l'espace plus fermé de la « grande maison » espace privé.

La « petite maison » : espace semi-ouvert, espace semi-privé.

L'escalier principal mène dans la « petite maison » *phteah toch*, aménagée en véranda de réception ou terrasse selon qu'elle est ouverte ou non sur l'extérieur (murs ou rambarde en bois). C'est un espace semi-ouvert où les amis ou parents de passage sont accueillis sur les nattes déroulées. On y prend les repas en famille, on y fait la sieste, on discute. Les femmes y préparent les offrandes rituelles pour les cérémonies religieuses. C'est l'espace de convivialité

²⁰⁵ Les codes anciens mettaient beaucoup l'accent sur les façons de respecter les personnes selon leur statut hiérarchique et mettaient en garde ceux qui les enfreignaient.

Saveros Pou, *Kamran Cpap'*, *Guirlande de Cpap*, Paris, Cedoreck, 1988, 2 vol., in-8°.

- *Cpap Hai Mahajan* strophe 38 et 39 : « Les grands personnages, ayant rang et honneurs, un rang élevé et de l'influence, les petites gens ne doivent point les dédaigner ni tenter de se comparer à eux. » « On doit leur parler avec prudence, on ne discute pas leurs propos, ni ne s'entête à répliquer, car on encourrait des sanctions et de la disgrâce. »

pendant la journée. De la porte ouverte ou de la véranda, on s'enquiert à voix haute des faits et gestes des passants, on surveille les poules, bœufs et porcelets qui s'approchent du jardin potager ou du paddy mis à sécher sur des nattes. Les hommes y invitent des amis autour d'un verre de thé, d'alcool de riz ou de bière. Les femmes y traitent les affaires commerciales. Les personnes de l'extérieur ne sont en principe pas invitées à rentrer à l'intérieur de la grande maison, espace privé.

Face à l'entrée, au fond de la véranda, on devine une pièce sombre, cachée en partie des regards par une cloison à mi-hauteur en feuilles de palmier à sucre ou en bois. C'est la cuisine appelée « maison à riz » *Phteah Bay* (ဖိတ်ဘေ). La mauvaise qualité des matériaux utilisés, le niveau de plancher plus bas marquent clairement le passage à un espace différent. On quitte un espace ouvert et clair pour descendre dans un lieu sombre et bas. Le bois du plancher est abîmé par les salissures d'eau et les déchets alimentaires. Les murs et le plafond sont gras et noirs de suie. Les ouvertures sont petites. La fumée du foyer²⁰⁶ monte et bute contre le plafond très bas de la cuisine avant de trouver la sortie entre le haut du mur et le toit. Au passage, elle noircit de suie le toit en paillote ou en feuilles de palme et écarte les insectes indésirables.

La préparation des aliments est une tâche féminine²⁰⁷. La femme accroupie devant le foyer trouve tous les ustensiles et ingrédients dont elle a besoin à portée de la main²⁰⁸. Un plateau rectangulaire en bambou tressé, suspendu au-dessus du foyer, sert de garde-manger. On y fait sécher et fumer la viande et le poisson, les piments et le maïs. Aux pieds de l'un des murs, une partie du plancher est aménagée en caillebotis. Les eaux usées et les déchets alimentaires y sont évacués et forment un cloaque sous la maison. C'est le lieu de prédilection des porcs et des poules qui y trouvent une partie de leur pitance.

²⁰⁶ La forme du foyer est très simple ; soit trois pierres posées en triangle pour supporter la marmite ou bien dans une forme un peu plus élaborée, un U en terre cuite qui retient mieux la chaleur et les escarbilles (Installer le foyer dans une petite maison aux murs en feuilles de palmier à sucre ou paillote expose en effet aux incendies). Il apparaît qu'il s'agit d'un foyer autrefois posé au sol à l'extérieur et qui a été simplement monté dans la maison sans transformation aucune. Le foyer est posé sur de la terre damée (qui ressemble à un carré du sol découpé) encadrée par un rectangle en bois d'environ 50 x 70 cm. Ce cadre est soit posé directement sur le plancher, soit élevé à 20cm de hauteur. Dans le cas des petites maisons, le foyer reste à l'extérieur.

Les maisons qui ont un foyer à l'étage en gardent cependant un deuxième à l'extérieur pour la cuisson du sucre de palme ou la préparation de repas de fête.

On relève différents emplacements du foyer qui suivent les phases d'agrandissement de la maison. Dans un premier temps, si la maison n'a qu'un toit, la cuisine ne saurait partager l'espace de sommeil. La cuisson des aliments se fait dehors au sol. Avec la construction de la véranda, sous le deuxième toit, le foyer trouve sa place dans le fond à l'ouest. Enfin, dans un troisième temps, le foyer est installé dans l'appentis construit à l'ouest, prévu exclusivement pour la cuisine.

²⁰⁷ Cette assignation sociale n'est pas exclusive. Il est tout à fait admis qu'un homme prépare le repas. Il s'agit cependant de cas où la femme est absente ou décédée.

²⁰⁸ Un vaisselier, une jarre à eau, un billot de bois, un mortier en pierre pour écraser les condiments et préparer les sauces, quelques marmites, une bouilloire, des boîtes en terre cuite ou bouteilles en plastique de récupération où sont gardés le *prahoc* (pâte de poisson fermentée) et les sauces à base de poisson.

Les repas sont pris en commun ou individuellement dans la véranda deux fois par jour, le matin à 11 heures et le soir à 18 heures. Ils sont partagés ou décalés suivant les activités de chacun. Souvent, tôt le matin, la femme et les enfants mangent en premier dans la cuisine. L'homme mange ensuite dans la véranda non loin de la porte d'entrée, prêt à sortir. Un soin plus particulier est accordé au repas du soir, moment où toute la famille se réunit après une journée de travail.

La grande maison : espace privé nocturne fermé

Au sud s'ouvre la grande maison *Phteah thom*. On entre ici dans un espace intime et familial, sombre, principalement occupé la nuit pour le couchage. Dans le fond, une pièce souvent cachée des regards garde ce qui est le plus précieux : le riz, les filles pubères et le coffre. Dans la journée, le plancher est vide. Les nattes roulées sont placées en hauteur sur les entrants de la charpente.

Au rez-de-chaussée : espace public diurne et ouvert

Dans la mesure du possible, on préfère rester chez soi dans la journée. De nombreuses activités se déroulent sous la maison entre les pilotis à l'abri du soleil et de la pluie dans un lieu ouvert aux rencontres. Les hommes y installent leur atelier d'artisanat ou de réparations diverses : vélos, motos, radios, recharge de batteries de voiture²⁰⁹. Les femmes y fabriquent des cloisons murales ou des éléments de toiture en feuilles de palmier à sucre ou herbe à pailote. Elles aident aussi leurs maris dans les travaux d'artisanat tel le polissage des manches de haches et de couteaux qui seront vendus aux touristes. Le dessous de la maison sert aussi de lieu de rangement pour tous les ustensiles, instruments et outils qui sont utilisés à l'extérieur principalement par les hommes : charrue, herse, instruments de pêche ou de chasse. Les instruments de forme longue comme les cannes à pêche, les coupe-coupe, perches pour cueillir les fruits dans les arbres sont glissés entre les solives sous le plancher. Un espace de repos, de repas et de convivialité est aménagé sur un lit en bois. Avant le régime des Khmers rouges, on relevait également quelques métiers à tisser. Les animaux trouvent aussi leur place sous la maison. La cage du poulailler est accrochée sous la cuisine. On y élève

²⁰⁹ Qui fournissait l'électricité la nuit à chaque famille avant qu'un exploitant privé n'installe un gros générateur pour vendre l'électricité dans le village.

quelques poules et poulets afin d'avoir toujours à portée de la main un mets de choix à offrir aux invités de marque ou aux divinités. La nuit, les bœufs dorment entre les pilotis. Les plus aisés préfèrent construire une étable à proximité. Les animaux emmèneront les moustiques et mouches au loin avec eux.

I. 3.2. L'organisation sociale inscrite dans l'espace de la maison

Dans la région, la question des orientations associées à l'organisation sociale dans la maison a déjà attiré l'attention de plusieurs chercheurs. Dans une étude menée au Laos sur les habitations des ethnies de langues thaï, Sophie Charpentier et Pierre Clément²¹⁰, deux architectes formés à l'anthropologie, relèvent l'importance des orientations, érigées en « système opératoire » dont ils tentent « d'analyser la fonction, d'en décrire les mécanismes opératoires et d'en saisir les règles ». Ils démontrent que le système d'orientation de ces populations est bâti sur la combinaison de deux axes, l'un naturel (des lignes directrices dans l'espace) et l'autre humanisé (relevé à partir des positions lors du couchage). Sur leur lieu d'enquête, les deux chercheurs ont établi que le cours du Mékong (amont aval) sert d'axe sur lequel s'alignent les pannes faîtières. Les dormeurs s'installent perpendiculairement à cet axe. Un anthropologue, Bernard Formoso²¹¹ qui a travaillé dans le nord-est de la Thaïlande, retrouve ces mêmes principes opératoires. Ici, l'axe principal de la maison est cardinal, il s'agit de la course du soleil d'est en ouest. Perpendiculairement, il retient l'alignement du « premier poteau » et du « poteau âme » qui représentent respectivement la tête et les pieds ainsi que le féminin et le masculin.

Un ouvrage pluridisciplinaire édité par Jacqueline Matras-Guin et Christian Taillard²¹² présente les travaux de plusieurs chercheurs sur la question. Ici, les disciplines croisées de l'ethnologie et la géographie se rencontrent pour étudier les pratiques et représentations de

²¹⁰ - Sophie Charpentier et Pierre Clément, *L'habitation lao dans les régions de Ventiane et de Louang Prabang*, Paris, E.P.H.E.VI eme section, 1975. (Thèse de 3e cycle).

- Sophie Charpentier et Pierre Clément, *Éléments comparatifs sur les habitations des ethnies de langues thaï : approche ethno- architecturale de l'habitation et élaboration de modèles de structuration de l'espace*, Paris : C.E.R.A., C.E.D.R.A.S.E.M.I., 1978.

-Sophie Charpentier et Pierre Clément, The lao house : Ventiane and Luang Prabang, in Izikowitz K.G. and Sorensen P. eds; *The House in East and Southeast Asia*, London and Malmö, Curzon press, 1982, p. 49-61.

²¹¹ Bernard Formoso. Du corps humain à l'espace humanisé : système de référence et représentation de l'espace dans deux villages du nord-est de la Thaïlande, *Etudes rurales*, 1987, no 107-108, pp.137-170.

²¹² Jacqueline Matras et Christian Taillard (ed.), *Habitations et Habitat d'Asie du sud-est continentale*, L'Harmattan, Paris, 1992, 337 p.

l'espace de populations thaï, cambodgiennes, vietnamiennes, birmanes et laotiennes dans leur pays d'origine ainsi que dans un pays d'accueil. Ce vaste échantillon des sociétés étudiées ne permet cependant pas de définir un modèle commun, chacune ayant une représentation du monde particulière. Cependant, des grandes lignes peuvent être relevées. Elles tiennent compte d'éléments du paysage, des points cardinaux, de la définition de pôles et d'axes de référence et de la hauteur qui permettent d'ordonner les objets, les personnes et les groupes à des places prédéterminées par leurs statuts respectifs.

Dans les zones proches du nord Cambodge, les auteurs relèvent deux axes d'orientation privilégiés, l'un amont-aval (lao) et l'autre est-ouest (lao isan, birman) combiné avec un sens de couchage qui varie selon les régions. Mais, ils s'accordent à dire qu'il est difficile de déterminer s'il s'agit « de modèles distincts ou d'interprétations différentes d'un même modèle. »

Dans les maisons du village de *Sras Srâng* et des environs, nous retrouvons ce même soin à classer et à organiser l'espace domestique de façon hiérarchique et complémentaire.

I. 3.2.1. L'alignement des maisons sur un axe pris dans la nature.²¹³

Lors de la construction d'une nouvelle maison, le charpentier veille à aligner sa panne faitière sur un axe ordonnateur qui sera le même que celui des maisons proches (Fig.25). La nouvelle famille s'intègre aux autres en habitant une maison dont la forme ne vient pas casser les lignes de son environnement. D'un groupe d'habitations à l'autre autour du village de *Sras Srâng*, les orientations des pannes faitières diffèrent cependant. Ce sont les éléments les plus marquants du paysage proche qui vont déterminer l'orientation des groupes de maisons. Dans le paysage naturel plat de la zone, les grands ouvrages angkoriens orientés est/ouest et nord/sud sont les repères les plus saillants. La plupart des pannes faitières suivent ces lignes. Ailleurs, ce sont les rivières et les routes. En l'absence de toute ligne dans le paysage, la course du soleil d'est en ouest est le référentiel.

²¹³ La nature est ici comprise dans le sens d'environnement, d'entourage physique de la maison : paysage naturel ou construit, astres.

À *Sras Srâng*, toutes les pannes faitières des maisons s'ordonnent sur l'orientation est/ouest du proche bassin angkorien du *Sras Srâng* en suivant sa légère inclinaison nord-est/sud-ouest. Cet axe est/ouest est dit *bandoy thngai* (ប្រណិព័ត្តិ) « dans le sens du parcours du soleil ». À ces deux points cardinaux sont associées des valeurs opposées et complémentaires. L'est *Kaoet* (ក្រៅ) correspond à la naissance, l'ouvert, le clair, le masculin. L'ouest *lich* (លិច), symbolise la disparition, la mort, le fermé, l'obscur et le féminin.

Sur les 132 maisons qui composaient le village de *Sras Srâng* en 1995, 130 étaient alignées sur une ligne est/ouest. Les deux seules qui dérogeaient à la règle avaient été construites par des étrangers au village : un Français et un commerçant originaire d'une province du sud du Cambodge, venu en 1992 d'un camp de réfugiés en Thaïlande. Ces deux orientations « en travers du jour » ont suscité de nombreuses discussions dans le village :

Lors de la cérémonie de la montée dans la maison du Français, les moines venus du monastère nord d'Angkor Vat n'avaient pas voulu y monter, arguant qu'ils ne pouvaient donner une bénédiction dans une maison placée en travers des autres maisons. Le charpentier avait finalement trouvé un arrangement. Il avait accroché pour l'occasion une petite pièce de bois orientée est/ouest sous la panne faitière. Les moines avaient alors consenti à monter dans la maison.

Le commerçant venu de l'extérieur avait connu de nombreux déboires financiers et des problèmes de santé. Il a dû céder à la pression des voisins et du médium pour qui la cause de ses malheurs venait de la mauvaise orientation de la maison. Il a reconstruit une maison parallèle à l'axe est-ouest.

Les maisons qui s'alignent sur un axe commun aux autres maisons sont supposées profiter d'un flux bénéfique²¹⁴. Leurs propriétaires auront toutes les chances de voir la prospérité et le bonheur entrer dans la maison. Cette règle spatiale d'alignement montre comme il est important de ne pas se démarquer des autres. Chaque nouveau foyer se fonde dans un ensemble linéaire. Celui qui se met en travers se met en danger.

Dans cet alignement est/ouest, on remarque un décalage vers le nord/est. C'est là que le soleil et la lune se lèvent au solstice d'été²¹⁵. Un respect particulier est accordé à cette direction où

²¹⁴ La forme rectangulaire de la maison met encore plus en évidence l'aspect traversant d'un flux.

²¹⁵ P. Paris, « l'importance rituelle du nord/est et ses applications en Indochine », *BEFEO*, XLI, 1941, pp. 301-333.

l'on fait résider les divinités célestes *tevota* et vers où partent les âmes des morts après la crémation.

I. 3.2.2. La distribution spatiale des personnes à l'intérieur de la maison

À l'intérieur des maisons, les habitants s'organisent spatialement dans un plan horizontal en fonction de leur statut social sur la base de deux axes croisés (nord/sud et est/ouest). À cela vient s'ajouter un axe vertical qui accentue encore la notion de hiérarchie.

La distribution hiérarchique sur un axe sud-nord « tête-pieds »

L'axe nord-sud détermine des valeurs hiérarchiques basées sur une relation de respect des cadets envers les aînés. La position des personnes et des objets pendant la journée, lors du couchage et lors de cérémonies religieuses est codifiée en ce sens.

Les relations sociales vont s'articuler à partir de la forme symbolique d'un corps allongé, la tête au sud et les pieds au nord.

Chacun se positionne par rapport aux autres sur cet axe nord/sud ou pieds/tête selon son âge ou son statut. La principale division hiérarchique est celle entre l'« aîné » *bang* et le « cadet » *boon*. Ici, les « aînés » se placent vers le sud et les « cadets » au nord. C'est la nuit que cette classification hiérarchique se lit le mieux, les dormeurs s'allongeant sur l'axe sud/nord, la tête dirigée vers le sud²¹⁶ et les pieds vers le nord. Les cadets dorment au nord des aînés.

« Les jeunes doivent dormir la tête sous les pieds des vieux. La tête c'est sacré. » Ta Huoy, *Sras Srâng*.

²¹⁶ Un élément architectural particulier mérite d'être mentionné : une porte sans escalier au sud (Fig.27). Au moment de la mort, le corps du défunt est placé dans la maison, la tête vers l'ouest, dans la direction dévolue à la mort. La tradition recommande de sortir le corps de la maison la tête en avant vers le sud (direction du dieu de la mort Yama dans la tradition indienne). On remarque ainsi une porte sans escalier aménagée à cet effet au sud des maisons « anciennes » construites dans les années 80. Une échelle est construite à cette occasion. Elle sera enlevée après la cérémonie de crémation. Le mort ne pourra plus remonter dans sa maison pour tourmenter les vivants. Cette pratique est gommée dans les nouvelles constructions. Le corps du mort est désormais sorti de la maison la tête en avant par l'escalier utilisé quotidiennement par la famille (c'est-à-dire le plus souvent dans la direction du nord-est).

Dormir la tête à l'est ou dans une moindre mesure au nord²¹⁷ est généralement admis, mais il est formellement proscrit de dormir la tête à l'ouest, direction réservée aux morts. (Fig.26). Les objets eux aussi suivent cette règle « tête-pieds ». Les plus importants sont placés contre le mur sud : les photos des parents, l'image du roi ou d'un leader de parti politique, les diplômes ou tout autre papier administratif important, des images de magazines (posters de mariés ou de maisons dans un pays développé), l'horloge. L'autel de méditation des grands-parents (habité par des entités surnaturelles) se trouve également au sud, au-dessus de leur tête quand ils sont couchés.

Les anciens énoncent ces règles lors de la préparation de cérémonies religieuses où ils précisent l'emplacement des personnes et des objets du culte. Ainsi, pendant une cérémonie de mariage, le grand-père *Ta Kas* dicte aux jeunes époux les attitudes qu'ils devront désormais adopter l'un envers l'autre. Parmi ces recommandations, il en est une qui précise la position des époux pendant le sommeil. La femme doit se placer à la droite de son mari, la tête légèrement plus basse que lui. Cette relation aîné-cadet est parfaitement explicite dans la façon dont les époux s'appellent. La femme appelle habituellement son époux *bang* « aîné » et en retour celui-ci l'appelle *bøaun* « cadette/petite sœur » ou « petite mère » *mé toch*²¹⁸

La répartition des sexes entre l'Est et l'Ouest

Les deux directions cardinales est/ouest sont associées à des valeurs complémentaires qui se lisent aussi en cycles : masculin/féminin, clair/obscur, naissance/mort.

La partie intérieure de la maison à l'est est lumineuse, ouverte sur l'extérieur. C'est la place de l'homme, là où il reçoit les amis à côté de l'escalier, au nord-est dans la direction du soleil levant en été, et d'où il a un accès rapide au rez-de-chaussée de la maison où sont rangés les instruments aratoires et engins de pêche. L'homme se trouve entre le monde intérieur et le monde extérieur, toujours prêt à sortir. Ainsi que dans la société Isan étudiée par Bernard Formoso, l'homme fait ici office « d'élément charnière avec l'extérieur, mais aussi en tant

²¹⁷ Du moins chez les jeunes. Les anciens comme Ta Yieng du proche village de *Pradak* ne sauraient dormir la tête au nord: « Si on dort la tête au nord, on dort dans les excréments. »

²¹⁸ « Petite mère » pour la différencier de sa propre mère.

qu'agent potentiel d'instabilité, l'homme s'oppose à la femme qui représente la continuité de la lignée, ainsi que la stabilité et l'intégrité de la cellule familiale. »²¹⁹

La partie à l'ouest est plus fermée aux regards, plus sombre. C'est le domaine de la femme. Dans la « petite maison » au nord/ouest²²⁰ se trouve la cuisine, lieu de transformation et de cuisson des aliments ainsi que lieu d'évacuation des eaux usées et latrines pour les enfants la nuit. C'est aussi le lieu où la femme accouche à côté du feu²²¹. Ainsi que nous l'avons décrit précédemment, la partie sud/ouest est la partie la plus fermée de la maison. Elle est associée à ce qui est le plus précieux et par extension, au ventre féminin. Cloisonnée ou tout simplement coupée des regards extérieurs par un rideau en tissu, elle est appelée *Knong-knong* « intérieur-intérieur » (ក្នុង-ក្នុង) ou encore *knong-poh* (ក្នុងវែង): « intérieur-ventre ». Les biens précieux y sont gardés : le coffre avec les objets de valeur de la famille et la récolte de riz. La jeune fille pubère non mariée y dort la nuit à l'abri des regards et des convoitises.

À l'image du soleil qui disparaît, la direction de l'ouest est également associée à la mort²²². Avant la crémation, la tête des morts est positionnée dans cette direction. À la fin de la cérémonie, une tête est dessinée dans les cendres dans la direction de l'est permettant au défunt de suivre un nouveau cycle de réincarnation (វិញ្ញាណ).

Dans un plan horizontal à l'intérieur de la maison, les deux axes est/ouest et sud/nord ordonnent les positions des membres de la famille les uns par rapport aux autres selon les règles de respect hiérarchique et de division sexuée. Dans une dimension plus large, la maison s'intègre dans les lignes du paysage environnant. À cela vient s'ajouter un plan vertical, un axe haut/bas qui permet de positionner spatialement les hommes et les divinités selon leur position hiérarchique.

²¹⁹ Bernard Formoso, Organisation et transformation de l'espace domestique et villageois du nord-est Thaïlandais, *Habitations et Habitats d'Asie du sud-est continentale*, Jacqueline Matras Guin et Christian Taillard Eds, Paris, l'Harmattan, 1992, p. 159.

²²⁰ Pour les anciens, la cuisine doit être située dans l'angle nord-ouest de la maison, soit au bout de la véranda, soit sous l'appentis à l'ouest prévu à cet effet. Quelques maisons dérogent à cette règle. Les occupants expliquent qu'il s'agit d'une commodité matérielle momentanée et dès que les moyens financiers le permettront, ils aménageront la cuisine à l'emplacement traditionnel.

²²¹ La construction d'une hutte pour l'accouchement n'a pas été observée dans le village de *Sras Srâng* et des environs. Après l'accouchement, la femme et le bébé s'allongent sur un lit sous lequel est placé un feu.

²²² Cette injonction se retrouve dans les pays avoisinants comme au Laos « Après la décapitation de Ganeça, Shiva aurait ordonné à Visvakarman d'aller décapiter tous les êtres qui dormiraient la tête vers l'ouest » C. Archaimbault, Contribution à l'étude du rituel funéraire lao, *Journal of The Siam society*, vol. 51, 1, 1963, pp.1-63. Repr. In : Structures religieuses Lao (rites, 289 p. et mythe), Ventiane, Vithagna note 13, P. 14 cité dans Sophie Charpentier et Pierre Clement, (op. cit. p. 52)

L'étagement hiérarchique

La conception étagée de l'espace est décrite dans le traité de cosmogonie du *Tray Phoum*. Elle est traduite en peinture sur les murs des pagodes actuelles et dans les bas-reliefs du temple d'Angkor Vat. Selon la loi du karma et des cycles de transmigration, l'espace est divisé en mondes étagés. Sous terre, les gens hurlent dans les enfers. (Fig.28) Les hommes vivent au milieu et les bienheureux en haut. Au quotidien, la hauteur du positionnement spatial des personnes correspond à celle de son statut social. Quelqu'un d'important soit par la naissance, par son âge, son statut ou par sa richesse économique, c'est-à-dire quelqu'un qui doit sa position actuelle grâce à ses mérites aura toujours la tête placée plus en hauteur que des gens de statut inférieur. Une personne de niveau social inférieur se courbera devant lui et s'assoira à un niveau plus bas. Il ne saurait se placer plus haut que sa tête. Le salut cambodgien *sampah* (សំពា) les deux mains jointes se fait à des hauteurs différentes selon le statut de la personne qu'on salue. Il commence devant la poitrine pour des personnes de niveau égal et se termine au-dessus de la tête quand on veut honorer des personnes importantes. Devant le roi, le peuple doit se prosterner sous « la poussière de ses pieds ». Dans la maison, les enfants apprennent à passer derrière leurs aînés et à se courber quand ils ne peuvent éviter de passer devant eux. La tête des cadets doit toujours rester plus basse que celle des aînés.

Dans l'architecture²²³ comme dans les façons d'habiter la maison, on retrouve ces notions hiérarchiques de haut et de bas.

Dans la forme de la maison, on remarque tout d'abord que le plancher, accroché aux poteaux, se trouve toujours à quelque distance du sol, marquant là une différence par rapport au monde souterrain et aquatique. Si l'espace entre le sol et le plancher est suffisant, c'est là que dorment les animaux domestiques la nuit, sous les hommes, signifiant là leur position inférieure. Dans le cas des maisons à deux toits, le toit le plus haut qui coiffe la « grande maison » se trouve au sud et le toit le plus bas de la « petite maison » est au nord. « La « grande maison, c'est comme un parent qui est plus haut que son enfant. » La grande maison

²²³ Ceci se complique en ville où les nouvelles constructions à étages ne permettent plus le respect de cette règle. Si les compartiments du rez-de chaussée sont privilégiés pour des raisons commerciales, on n'aime guère vivre sous les pieds d'inconnus. Si les jeunes générations s'en accommodent, les plus anciens rechignent parfois à habiter en ville pour cette raison « Je suis allé voir ma famille à Phnom Penh. Ils ne vivent pas bien avec des gens au-dessus de leur tête. Ça n'est pas bien. » Ta Teth, village de *Tatrai*.

A la fin du XIX^e siècle, Jean Moura avait déjà relevé cette répugnance des Cambodgiens à avoir des gens au-dessus de leur tête dans les habitations : « Elles (les habitations) sont à un seul étage, car le dernier des cambodgiens ne voudrait jamais consentir à demeurer au dessous d'un logement habité. C'est là une crainte superstitieuse, une répugnance invincible chez eux et que les autorités elles-mêmes respectent au point de ne jamais ordonner de mettre un prisonnier aux ceps sous le plancher pourtant très élevé d'une maison. » Jean Moura, *Le Royaume du Cambodge* (vol I), Paris, Leroux, 1883. p. 388.

associée à la tête est un espace fermé, de repos opposé au nord, les « pieds », où se trouvent la véranda et la cuisine, lieux de circulation et d'évacuation des déchets.

Cette différence hiérarchique entre la « grande » et la « petite maison » est également marquée par une cloison et/ou un décrochement au niveau du plancher. Le plancher de la véranda/cuisine de la « petite maison » au nord est plus bas que celui de la « grande maison » au sud. (Fig. 29)

La valeur plus élevée accordée à la tête associée au sud est également notable dans le choix du terrain propice à la construction. Un bon terrain sera plus élevé au sud qu'au nord²²⁴. Le terrain de berge en pente légère du sud vers le nord sur lequel sont construites les maisons de *Sras Srâng* correspond bien à cette règle. Lors de cérémonies religieuses ou officielles, les personnes les plus importantes sont installées sur des estrades ou des fauteuils pour bien marquer leur statut plus élevé. Mais l'épaisseur d'une natte suffit souvent à marquer cette différence. Lors des cérémonies religieuses, les personnes importantes comme les moines et les anciens sont installés sur des nattes déroulées face aux laïcs et aux jeunes qui se contentent du plancher nu²²⁵. (Fig.30)

Le corps végétal de la maison et le corps de l'homme allongé et debout.

Cette hiérarchie tête-pieds/haut-bas est également inscrite dans le corps végétal de la maison dans les deux plans vertical et horizontal. Un soin particulier est ainsi accordé à respecter le sens de la pousse du bois lors de l'assemblage des poteaux et des poutres. Verticalement, les poteaux sont mis en place en tenant compte du côté cime et du côté souche de l'arbre dont ils sont issus²²⁶.

« On doit ériger les poteaux en bois dans le sens de la pousse de l'arbre. Quand on monte à l'arbre, on monte de la souche vers le sommet. Quand on monte dans une maison, c'est pareil,

²²⁴ Huy Pan, La maison cambodgienne : choix du terrain, prescriptions et typologie, *Péninsule*, n°47, 2003, p.49.

²²⁵ Dans le cas de constructions à but religieux comme le *vihear* (វិហារ) ou les constructions végétales éphémères, les moines sont installés sur une estrade dans la partie sud (cf. la troisième partie). A la fin du XIX^e siècle, Jean Moura remarque que le propriétaire de la maison reçoit des invités dans la « pièce de réception extérieure », apparemment proche de l'escalier, en se positionnant plus haut que ses invités sur une estrade : « Dans cette pièce se trouve une estrade d'un pied d'élévation, construite dans le même genre que le plancher, sur laquelle seul le maître de maison a le droit de se tenir. » (Moura, 1883, p. 385).

²²⁶ Afin de déterminer le sens de la pousse du bois, le charpentier place le poteau en équilibre sur un rondin placé à égale distance des deux extrémités. Le côté le plus lourd indique la souche. Cette règle n'est appliquée que pour les poteaux et les éléments de charpente les plus importants. Elle n'est plus guère suivie aujourd'hui.

le sens de la pousse de l'arbre doit être respecté. Si on met la cime en bas, on sera malheureux et pauvre. On n'aura pas une vie qui croît. On aura une vie qui décroît. » Ta Kas, *Sras Srâng*.

Horizontalement, les poutres sont placées dans le même sens que celui de l'homme allongé. La cime est positionnée dans la direction de la tête et la souche dans la direction des pieds.

Ainsi que nous l'avons relevé précédemment, la position préférentielle de la tête pendant le couchage est le sud. L'est et dans une certaine mesure, le nord, sont aussi admis. Les poutres placées à l'horizontale vont suivre ces directions tête/pieds et être placées cime/souche respectivement dans le sens sud/nord ou encore le sens est/ouest.

Une orientation et une forme adaptées au climat

Derrière ces injonctions religieuses, on peut aussi y voir des conseils pratiques à l'orientation optimale des maisons selon les conditions climatiques.

Dans ce pays tropical chaud et humide, la façade sud et plus particulièrement le coin sud-ouest qui reçoit les fortes pluies d'octobre et qui est le plus exposé aux rayons de soleil obliques de fin de journée correspond à l'emplacement de la pièce fermée à l'intérieur de la maison. On y entre rarement dans la journée. À l'inverse, la partie nord doit être ouverte pour laisser entrer la fraîcheur. On y accède par un escalier situé dans le coin nord-est qui accueille la lumière des premiers rayons de soleil au petit matin.

La structure de la maison sur pilotis est également parfaitement adaptée. Dans un pays tropical humide où les habitations étaient autrefois entourées par la forêt, le fait de vivre à une certaine hauteur du sol permet de se mettre à distance des insectes et autres animaux nuisibles, de se préserver de l'humidité et de la montée exceptionnelle des eaux²²⁷, et d'avoir une bonne ventilation. Les prescriptions rituelles liées aux orientations ainsi que l'injonction à se méfier du contact direct avec le sol donnent et transmettent des principes d'adaptation au milieu naturel.

²²⁷ Pour Phuoeng Sophean, « la construction sur pilotis de la maison n'est pas une conséquence de l'inondation annuelle comme on pourrait le croire (...). La maison (...) est à l'abri de l'humidité, (...) des bêtes (...) des épidémies. La maison sur pilotis est bien adaptée dans un pays forestier où l'humidité est la plus forte. » Mémoire de fin d'études pour le diplôme d'Architecte D.P.L.G., Unité pédagogique d'Architecture de Grenoble U.P.A.G, 1986. pp 94-95. Nous nuancions ce point de vue en ajoutant que la maison sur pilotis ne sert pas en effet à se mettre hors de portée de l'inondation annuelle mais qu'en plus de protéger de l'humidité, des insectes et des animaux, elle met la famille hors de portée des crues ou des inondations exceptionnelles.

Le suivi des règles

Au quotidien, à l'exception de l'orientation est-ouest donnée à la panne faîtière, les règles d'ordonnement de l'espace domestique intérieur sont suivies avec plus ou moins de rigueur. Les villageois en connaissent les grandes lignes, mais s'accommodent souvent d'un plan intérieur différent pour des raisons pratiques et financières (emplacement du chemin ou des maisons des voisins, taille de la maison...). On évoque alors le manque d'argent pour construire une maison selon la tradition et on remet au lendemain le projet de placer les activités aux endroits préconisés. Les plans relevés dans le village de *Sras Srâng* en 1995²²⁸ reflètent de telles variations. (Fig.31 à 39) Cependant, suite à un malheur et sur les indications du médium, on veillera alors à remettre les pièces, les personnes et les objets à leur place.

Ces règles de choix des terrains, d'emplacement des maisons, d'ordonnement des personnes et des divinités et des objets dans l'espace et le temps que nous avons recueillies de façon disparate au hasard d'observations, de discussions et de lectures apparaissent composer un ensemble cohérent qu'il est cependant difficile, voire impossible de retrouver de façon articulée et complète auprès des *achar*. Nous pouvons toutefois faire remarquer que la trame de ces règles pourrait trouver son origine dans des textes issus de traités indiens de l'habitat des hommes et des divinités. Elle aurait ensuite évolué dans le monde khmer.

Il existe en Inde une production littéraire ancienne qui traite de questions techniques au sujet de l'organisation de l'espace domestique, religieux ou villageois dans ses aspects rituels, typologiques ou sociologiques. Celle-ci se caractérise par sa taille importante ainsi que par son aspect dispersé et varié. Dans cette masse de textes, nous retenons certains ouvrages comme le *Silpasastra*, le *Manasara* ou le *Mayamata* qui sont désignés de façon générique comme étant des *vastuśāstra*, c'est-à-dire des « traités de l'habitat » ou « traités des habitations ». Ces textes ont voyagé. D'après B. Dagens²²⁹, la dispersion des textes est « autant géographique qu'historique. » Au fil de l'histoire, des régions, des sectes et des cultures, le contenu et le vocabulaire architectural et iconographique de ces textes ont évolué, se sont diversifiés, enrichis ou appauvris.

On peut ainsi avancer que certains de ces textes sont arrivés au Cambodge, certainement sous une forme écrite à une époque ancienne. Des parties de ces textes traduits en Khmer et

²²⁸ La majorité des constructions relevées en 1995 n'existent plus aujourd'hui. Au fil des années et des rentrées d'argent, les familles ont pu construire des maisons plus grandes et de meilleure facture.

²²⁹ B. Dagens, *Traités, temples et images du monde indien : études d'histoire et d'archéologie*, Presses Sorbonne Nouvelle, 2005. p. 38.

adaptés selon les termes de la culture locale servent aujourd'hui de base aux principes de l'habitat au Cambodge. Si le fonds est indien²³⁰, les assemblages et recompositions sont cambodgiens comme nous allons tenter de le décrire dans l'exemple qui suit.

Ainsi, pour terminer ce chapitre, nous proposons d'apporter un éclairage indien sur la grille appelée *trai phoum* que nous avons évoqué précédemment. Derrière le *trai phoum* cambodgien autrefois utilisé pour déterminer l'emplacement d'une maison sur un terrain, un diagramme d'origine indienne attire l'attention, le *Vastru Pususha mandala*

Un traité indien de construction des édifices

Le carré cambodgien *trai phoum* divisé en 25 cases occupées par des divinités ou personnages héroïques ne va pas en effet sans rappeler une grille très populaire en Inde utilisée pour la répartition des activités dans l'espace habité, le *Vastu Purusha mandala*. La correspondance entre ces deux formes avait d'ailleurs déjà été relevée dans une note du texte de Hui Pan dans l'édition de la revue *Péninsule*²³¹. Au Laos, Sophie Clément-Charpentier et Pierre Clément²³² avaient également mis en relation le texte du « *vastru purisha* » indien et les règles locales de compositions architecturales. Ils relient le symbole du « grand serpent Nagabandha²³³ dans la tradition tantrique (...), au Purusha de l'architecture non tantrique ». Dans la note de bas de page associée au texte, ils citent le passage d'un ouvrage d'Andreas Wolwahren²³⁴ sur le symbolisme de l'architecture indienne, que nous reproduisons ici faute d'avoir pu le consulter directement et entièrement. « Pour le Shapati (prêtre-architecte), construire signifie organiser l'être non ordonné en accord avec la Norme Omniprésente. Cela n'est possible que parce que toute architecture, du choix du site jusqu'à la structure de la ville, suit exactement le diagramme magique du *Vastru Purusha mandala* (dessin magique maîtrisant le démon qui réside dans le chantier). Chaque construction représente une nouvelle

²³⁰ Nous ne saurions ici démêler de quelle partie de l'Inde ou de quel courant religieux ou groupe social sont venus ces textes. Nous retenons simplement que les grandes lignes de ces principes et représentations d'un espace social ordonné viennent de ce vaste continent qu'est l'Inde.

²³¹ (HUY P., 2003, note 11, p. 62).

²³² (CLEMENT-CHARPENTIER S., CLEMENT P., 1990, p. 578)

²³³ Nagabandha : « naga representing the circuit of the year, governing the position of the temple with respect to the cardinal point. Alice Boner, Sadasiva Rath Sarma, *Silpa Prakasa Medieval Orissan Sanskrit Text on Temple Architecture*, Brill Archive, 1966

²³⁴ Andreas Wolwahren, *L'Inde bouddhique, hindoue et Jaïna*, Fribourg: Office du Livre, 1968, p.57

victoire sur le danger de dislocation et sous-tient l'ordre cosmique, pour autant que l'ouvrage respecte cet ordre phénoménal et transcendantal.»

Dans ce « traité de construction des édifices » indien appelé *Vastu shastra*, la matrice des textes et dessins cambodgiens apparaît bien. Dans la tradition indienne, *Vastu* en sanscrit veut à la fois dire « toute substance ou essence ou objet » et « prospérité, propriété ». Par dérivation, *Vastu* signifie « le lieu ou la fondation d'une maison ». *Shastra* peut être traduit par « science » ou « enseignement, doctrine ». Divers textes canoniques existent avec des variantes. Dans les grandes lignes, le *Vastu Shastra* propose un modèle où les meilleures conditions de vie sont créées pour les futurs habitants d'un bâtiment ou d'une cité.

Au préalable à la construction des édifices, le traité donne des indications pour le choix d'un terrain. L'environnement et la texture du sol sont évalués. La présence de l'eau, purificatrice et fertilisante est primordiale. Une plante est semée et sa germination est observée après plusieurs jours²³⁵. La couleur et le goût du sol sont commentés. Ils détermineront la caste à qui ils seront particulièrement favorables. Après ces premières constatations, le terrain sélectionné est labouré et aplani pour effacer les traces du passé et l'extraire du monde sauvage. Si le terrain convient, le temple ou la maison peut y être construit.

Dans l'architecture indienne, chaque édifice est conçu comme un temple en résonance avec les éléments, les astres, les divinités et les humains qui l'habitent. Un bon lieu de vie (terrain et maison ou temple) doit combiner cinq éléments (la terre, l'eau, l'air, le feu et l'espace) de façon équilibrée afin de permettre la circulation optimale de l'énergie. L'élément « espace » est à la fois l'abri des autres éléments et le conducteur des principales énergies du microcosme au macrocosme et inversement. De nombreuses règles s'appuient sur des observations cosmologiques comme le parcours du soleil, la rotation de la Terre, les champs magnétiques. Le soleil du matin est par exemple considéré comme particulièrement bénéfique et purifiant : dans la maison, cet emplacement est ouvert. Le nord magnétique ne doit pas interférer avec le magnétisme censé résider dans la tête ; la position de la tête des dormeurs doit donc se faire au sud pour éviter des interférences. Les activités domestiques vont se

²³⁵ Au Cambodge, on retrouve ici le plan de bananier mis sur la poutre faitière au moment de son érection avant d'être planté dans la direction du nord-est. Sa bonne ou sa mauvaise pousse renseignera sur le bien-être et la prospérité de la famille.

dérouler dans la journée selon la marche du soleil, du lever et des ablutions au nord-est au coucher dans la chambre au sud-ouest.

Une grille qui est un mandala

La mise en forme de certaines de ces combinaisons se retrouve dans la grille orientée et compartimentée du *Vastu Purusha Mandala*. Il nous apparaît que la grille cambodgienne appelée *trai phoum* est en fait une transposition du mandala indien *Vastu Purusha Mandala*. Le mandala est une forme sacrée, métaphore du monde céleste parfait qui est schématiquement représenté sous la forme d'un carré qui contient des cercles concentriques. Le carré symbolise la terre définie par les quatre directions principales. Les cercles concentriques associés aux cieux et aux étages cosmiques s'emboîtent autour d'un centre. Le mandala peut servir de support à la méditation ainsi que de plan à des constructions sacrées. Il est devenu alors une construction qui permet de façon symbolique de relier les divinités du monde céleste aux hommes²³⁶.

Dans le cas du *Vastu Purusha mandala* indien, la représentation d'un homme, les mains jointes et les jambes écartées repliées dessiné à l'intérieur du carré est courante. L'homme s'appelle *Vastu Purusha*. Il représente une mise en ordre cosmique (Fig. 40).

Dans les textes indiens anciens, Brahma, créateur de l'univers façonne un nouvel homme. Celui-ci échappe à son créateur. Il grandit très vite et commence à tout dévorer pour satisfaire sa faim insatiable. Il devient tellement immense qu'il bloque la lumière du ciel comme une éclipse permanente. Shiva et Vishnou prient Brahma d'intervenir avant que tout ne soit détruit par cette créature. Brahma appelle les quarante-quatre dieux à la rescousse. Ensemble, ils le forcent à descendre et le plaquent au sol face contre terre. Pour s'assurer qu'il ne va pas s'échapper, les dieux entrent dans les différentes parties de son corps et l'appuient au sol. Chacun prend une place qui correspond à son rang hiérarchique et à sa nature. Il en émerge une configuration géométrique. Brahma saute au centre dans son nombril. Les divinités des 8 points cardinaux occupent les orient. Le positionnement très ordonné des dieux aux différents endroits du corps du monstre dompté montre la victoire de l'ordre cosmique sur le Chaos. Mais le monstre n'est pas content. Pour l'apaiser, Brahma lui donne le nom *Vastu Purusha* et lui promet qu'il recevra des offrandes à chaque édification de maison.

²³⁶ Le temple de Borobudur en Indonésie en est une parfaite illustration. Le fidèle accomplit un parcours initiatique en gravissant ses étages.

Avant chaque construction, il convient de rejouer cette mise en ordre du monde dans l'espace du terrain. *Vastu Purusha* est honoré et pacifié par des offrandes alimentaires. L'autorisation à disposer d'une portion de terre lui est demandée. Transposé dans le monde cambodgien, nous avons la figure du *niek* qui lui aussi bouge sous la terre et qu'il convient d'apaiser rituellement. De même que dans le modèle indien, des divinités sont placées aux points cardinaux. Leur contentement garantit la paix, la stabilité et la prospérité du lieu. C'est sur le terrain qu'on les voit. Lors de cérémonies religieuses pendant lesquelles il s'agit de créer un espace sacré sur un terrain et/ ou dans un édifice, des petits autels placés aux 8 points cardinaux et inter cardinaux²³⁷ délimitent l'aire. Dans les dessins réalisés par les *achar* cambodgiens, on reconnaît les gardiens des points cardinaux indiens *dikapala*, par exemple Eysor (Shiva) situé au nord-est. Ces divinités sont également associées à des personnages du Ramayana. Il est intéressant à cet effet de faire remarquer que Ravanna se situe au sud-est qui se trouve être la direction de l'île de Sri Lanka où il détient Sita.

Dans le modèle indien, le corps de *Vastu Purusha* les mains jointes et les jambes écartées pliées est contenu dans un carré. À l'intérieur du carré, l'espace est découpé en plus petits carrés où résident des divinités et autres personnages. Les découpages les plus courants comptent 64 ou 81 divisions. Les 44 dieux sont positionnés aux emplacements qui correspondent à leur statut et leur nature. Brahma est au centre, entouré de 13 dieux importants eux-mêmes encadrés de 32 dieux secondaires. Les dieux des 8 points cardinaux sont placés vers leurs orientations respectives. Pour les édifices plus petits, des ajustements sont faits par réunion de plusieurs zones. On trouve ainsi des carrés de 25 cases (5x5) ou même de 9 cases (3x3).

Dans ce qui s'appelle ici un *mandala*, on retrouve la grille cambodgienne. Il apparaît bien qu'il s'agit ici d'un modèle indien qui a été absorbé dans le monde cambodgien tout en évoluant. La comparaison du texte indien et du texte cambodgien est éloquente. Dans le texte indien, les grandes lignes concernant les préalables au choix du terrain, la grille orientée et la symbolique générale des orientations ont peu changé. Si le fonds est semblable, dans la forme, des différences sont notables. Les Cambodgiens ont transformé certains personnages d'après leurs références culturelles. On peut également supposer que pour que ce diagramme ait été retenu, il fallait qu'il ne soit pas totalement étranger aux conceptions autochtones.

²³⁷ A *Sras Srâng*, quelques familles mettent chaque soir des baguettes d'encens aux 8 points cardinaux et intermédiaires autour de la maison. D'autres, plus simplement, mettent de l'encens uniquement au nord/est, direction de la tête de *Vastu Purusha*.

Ainsi, derrière le *Vastu Purusha* dont l'histoire indienne se dilue, le *niek* cambodgien au caractère ambivalent transparaît. Affamé, il convient de l'honorer et de le nourrir avant toute construction en déposant des aliments dans un trou creusé dans la terre. Comme dans le traité indien, il est recommandé de se placer dans son dos à l'occasion de cette opération périlleuse. Dans une version indienne, il s'agit de s'écarter des mauvaises paroles de *Vastu Purusha*. Au Cambodge, ce péril vient du venin du *niek*.

Une autre version de l'histoire de *Vastu Purusha* également très connue en Inde se rapproche de la version cambodgienne. On y retrouve la trame de l'histoire indienne du dieu Bali qui prend possession de la terre en trois pas ainsi que les mouvements sous la terre sur un rythme trimestriel d'une entité potentiellement dangereuse où nous retrouvons encore le *niek* cambodgien. Pendant un combat contre un démon, le dieu *Shiva* laisse tomber une goutte de sueur sur la terre. Il en naît un homme très cruel et constamment affamé. Shiva le réprimande et la créature se repend. Shiva s'adoucit et accède à sa demande de manger un morceau des trois mondes : ciel, terre et monde souterrain. L'homme est en train de totalement dévorer le monde de la terre quand les divinités célestes, menées par le dieu Brahma, décident d'intervenir. Elles plaquent l'homme au sol et l'attachent. Celui-ci demande clémence aux dieux qui allègent un peu sa peine en lui permettant de changer de position tous les trois mois. Les dieux lui disent également qu'il doit rester allongé sur le flanc gauche et qu'il pourra tourmenter les gens qu'il voit et ceux qui sont dans la direction de ses pieds. Dans la direction de sa tête et de son dos, seuls ceux qui ne l'honorent pas pourront être ses cibles.

Dans la grille cambodgienne, les noms des divinités indiennes gardiennes des Orient, les *dikapala* ne sont pas reportés. Elles sont cependant bien présentes au quotidien et on les retrouve positionnées sous le nom de *tevota* dans de petits autels placés aux huit points cardinaux pour délimiter un espace sacré à l'occasion de rituels autour d'édifices²³⁸. Dans le carré, d'autres personnages et prescriptions sont venus se superposer ou se substituer au modèle indien. On peut se demander s'il s'agit de ruptures dans les copies des manuscrits comme si les scribes avaient à certains moments de l'histoire cambodgienne dû réécrire de mémoire ou réinventer des textes dont la matrice avait disparu. On peut aussi penser qu'il

²³⁸ Leur nom et leur position spatiale sont les mêmes que dans le modèle indien.

s'agissait d'une opération voulue et que des personnages plus populaires ou autochtones ont été substitués aux divinités plus lointaines.

Des personnages issus du quotidien ou bien de contes (?) (Le marchand, l'artisan, la femme adultère, l'indigent..), des *jātaka* (ជំពូក) bouddhistes²³⁹ (Vessantara, le père de Vessantara, le Bouddha Sakyamoni,...) et du *Reamker* (Sita) apparaissent dans les grilles/mandalas cambodgiens. Toutes les références sont d'origine indienne, mais il y a mélanges des références.

Si nous comparons les grilles cambodgiennes dont nous disposons (G. Groslier²⁴⁰, E Porée-Maspero²⁴¹ Huy Pan et Ta Vat) il s'agit bien du même modèle. Les carrés de Ta Vat recueillis en 1995 sont pratiquement la copie conforme de celui collecté par Huy Pan au début des années 70. Quelques noms ont été raccourcis sur la grille de Ta Vat, plus récente, et on relève quelques coquilles, comme pour le carré numéro 15 où le premier écrit *phsar* (ផ្សារ) « marché » et le deuxième *chbar* (ច្បារ) « jardin ». La divinité la plus importante, *Brahma* dans le modèle indien ancien, se situe au centre du temple/maison, à l'emplacement du nombril de *Vastu purusha*. Ce même terme « nombril » est le nom du centre de la grille cambodgienne *phchet* (ផ្ទៃកណ្តាល). Au Cambodge comme en Inde, on retrouve l'interdiction de construire

exactement au centre, lieu réservé à la divinité. Ceci est valable pour les temples comme pour les maisons. Dans certains villages anciens autour de *Sras Srâng*, on trouve encore des anciens qui évoquent des villages au centre desquels un ensemble de 5 poteaux appelé « le nombril de la terre habitée/hameau/village » *phchet phoum* (ផ្ទៃកណ្តាលភ្នំ).²⁴² était installé en quinconce. On peut également évoquer les *Lak Muong*, colonnes centrales de villes en Thaïlande et au Laos, qui fonctionnent sur le même modèle.

Au centre, à la place réservée à Brahma, on trouve dans le modèle cambodgien *Sita*, un personnage féminin tiré du *Reamker*, la version cambodgienne de la grande épopée indienne

²³⁹ Récits des vies antérieures du Bouddha.

²⁴⁰ Georges Groslier, *Recherches sur les Cambodgiens d'après les textes et les monuments depuis les premiers siècles de notre ère*, Paris, A. Challamel, 1921. G. Groslier présente une copie du modèle du *traï phoum* que nous avons recueilli dans les années 90. Pour lui, il pourrait s'agir du plan d'un village/ville qu'il applique au carré d'Angkor Thom à Angkor.

²⁴¹ Evelyne Porée-Maspero, *kron pali et rites de la maison*, *Anthropos* 56, 1961, p. 231.

²⁴² Pour de plus amples descriptions, se référer à la troisième partie.

le *Ramayana*. Cette orientation féminine est notable dans la maison. Même si la grille est surtout connue au Cambodge pour présider au choix de l'emplacement de la maison sur un terrain, on retrouve la trace d'une utilisation à l'échelle de la maison dans le terme *preahphoum*²⁴³ (ព្រះប្រាសាទ) qui désigne un cornet à offrandes situé à l'emplacement du poteau central *mé sâsâr* ou *sâsâr kanlaong* où sont honorés *mneang phtéas*, l'entité surnaturelle féminine protectrice de la maison et les ancêtres. Nous avons donc un exemple d'utilisation de la grille à trois échelles emboîtées, la maison, le terrain et le village/hameau.

Nous remarquons que les quatre personnages du registre cambodgien se confondent en une seule figure ; une divinité féminine de la terre et de l'eau. Nous voyons en effet la même forme qui se superpose dans les images d'une femme en pleurs (*Sita*), d'un serpent qui glisse sur l'eau (*niek*), et d'une femme qui essore sa longue chevelure (*Neang Kong Hing* assimilée à *Preah thoroni*). Un personnage féminin cambodgien se substitue à un personnage masculin indien montrant ici l'importance des femmes ou des ancêtres féminins au cœur de la maison. Pour ce qui est de l'échelle supérieure, au niveau du village/hameau, le *phchet phoum* représenté sous la forme de cinq poteaux taillés en forme de linga (ou transformés plus chastement en boutons de lotus dans le répertoire bouddhiste) est clairement masculin. Dans le modèle cambodgien, la femme est bien au centre de la famille et l'homme gravite autour. Dans les trois exemples de la grille cambodgienne, l'une concerne le plan d'un village (Groslier) et les deux autres, l'emplacement d'une maison sur un terrain (Huy Pan et Ta Vat). Comme nous venons de le voir, il apparaît que cette grille a pu aussi être utilisée à l'intérieur des maisons. Pour s'en convaincre, on peut lire de nombreuses correspondances entre le positionnement d'activités à l'intérieur de la maison cambodgienne et celles du *Vastu Purusha mandala*. Nous n'en présentons que quelques-unes en exemple.

La course du soleil est particulièrement importante dans le mandala indien. Les activités/les pièces sont distribuées selon les positions du soleil entre le lever et le coucher. Au lever du

²⁴³ Un cornet à offrandes et la divinité en elle-même. E. Porée-Maspero avait relevé une cérémonie qui porte ce nom dans le proche village de Pradak dans les années 1950 : « Dans la région d'Angkor, le *sen preah phoum* est une cérémonie destinée à écarter les malheurs d'une maison, les offrandes sont destinées à la divinité gardienne de la demeure selon le gens de Pradak. » Evelyne Porée-Maspero, *Etude sur les rites agraires des cambodgiens*, Paris, Mouton et cie, Tome I, 1962, p. 322.

soleil, la tête de *Vastu Purusha*, située au nord-est, montre bien l'importance de ce lieu qui doit être ouvert sur l'extérieur (emplacement préférentiel de l'escalier à *Sras Srâng*) et dévolu aux activités spirituelles (direction du départ de l'âme pour les Cambodgiens). Le soleil termine sa course au sud-ouest où se trouve la chambre à coucher fermée (pièce fermée dans les maisons de *Sras Srâng*).

Cette grille apparaît donc avoir fonctionné à plusieurs échelles au Cambodge. Les données sur ce sujet manquent et demanderaient à être approfondies.

Il apparaît donc bien qu'un modèle extérieur indien ait été intégré et reformulé selon les normes culturelles cambodgiennes dans une forme plus populaire accessible à un grand nombre. Dans le *Trai phoum*, les personnages hindouistes ont été effacés en partie et remplacés par des personnages tirés des répertoires bouddhistes et du *Reamker* très connus des villageois. Chacun a écouté des prêches bouddhiques pendant lesquelles sont lus des épisodes des vies antérieures du Bouddha et a assisté à des représentations du *Reamker*. Ces personnages sont donc facilement associés à un comportement ou à un caractère particulier qui détermineront s'il est bon ou non de s'installer dans le lieu qui leur est attribué.

Les noms et les emplacements des divinités indiennes des huit points cardinaux qui ont disparu de la version cambodgienne écrite du *Trai phoum* que nous connaissons sont néanmoins relevés à l'occasion des cérémonies religieuses. Des petits autels qui leur sont consacrés sont installés aux 8 points cardinaux et intercardinaux qui marquent les limites de l'espace sacré consacré à la cérémonie.

Conclusion du chapitre I de la première partie

En 1979, après la chute du régime khmer rouge, il est apparu dans nos entretiens que la redétermination de repères spatiaux par la réappropriation des terrains et la reconstruction des maisons selon les principes traditionnels ont constitué une étape importante dans le processus de « réhumanisation » d'une société profondément déstructurée. Dans ce monde où la tradition écrite et orale est le fait de quelques érudits, l'espace nous apparaît avoir été un support à la transmission des valeurs sociales particulièrement important.

L'étude de terrain plus approfondie réalisée ultérieurement a permis d'étayer cette proposition. La maison reproduit en effet une vision du monde en miniature où s'inscrivent et où se transmettent des principes d'organisation sociale ainsi que des représentations culturelles de l'espace et du temps. La transmission des normes sociales se fait ici en partie par la reproduction d'un modèle spatial où les personnes, les divinités et les objets ont une place déterminée. « Être à sa place pour maintenir l'harmonie » est l'injonction sous-jacente majeure.

Pour cela, la famille s'installe dans une construction qui se doit d'être en résonance avec les éléments les plus marquants du monde extérieur dans lequel elle s'insère : les éléments du paysage, les mouvements cycliques du soleil et de la lune, la pousse des végétaux, le monde hiérarchisé des divinités. À l'intérieur de la maison, chacun des membres de la famille a également une place préférentielle déterminée par son sexe, sa classe d'âge et son statut.

Ainsi, à travers le symbolisme et la différence de statut conférés aux points cardinaux et à la hauteur, se formule une distribution spatiale des personnes, des objets et des activités selon la position hiérarchique ou symbolique qui leur est attribuée. On retient que l'harmonie résulte d'une mise en ordre des personnes, divinités et objets. Cette mise en ordre du monde dans l'espace de la maison s'aligne sur des axes de référence.

Horizontalement, on relève deux axes privilégiés, l'axe est/ouest et l'axe nord/sud.

— Sur l'axe est/ouest on peut lire une série d'oppositions complémentaires jour/nuit, homme/femme renaissance/mort et naissance, ouverture/fermeture, lumière/ombre, entrée/évacuation des déchets.

— Sur l'axe sud/nord, tout un jeu de correspondances binaires et hiérarchiques s'organise : tête/pieds, aînés/cadets, sacré/profane, intime/partagé, précieux/périssable.

Verticalement, l'axe bas/haut découpe l'espace en tranches hiérarchisées où sont positionnés les hommes et les divinités.

CHAPITRE II.

LE HAMEAU-VILLAGE (*PHOUM*)

Extension et duplication du modèle familial

« Il a suffi que les missionnaires salésiens obtiennent le transfert spatial des Bororo de leurs villages circulaires à un village de type européen pour que ceux-ci, renonçant à leur conception du monde, se convertissent au christianisme. Il oblige ainsi à considérer que les organisations spatiales sont garantes de l'identité sociale et culturelle et qu'elles en assurent la reproduction. Claude Lévi-Strauss, Tristes tropiques.

Nous allons maintenant étendre spatialement le sujet au-delà de la maison et nous intéresser à la notion de *phoum*, ou « lieu habité », et tenter de lire s'il existe ou non une (des) forme(s) d'organisation sociale à cette échelle.

II. 1. LES ÉCHELLES SPATIALES DU *PHOUM*

Nous allons tout d'abord commencer par définir le terme *phoum* (ភ្នំ) qui est le plus communément donné aujourd'hui pour évoquer un ensemble habité de petite taille.

Le mot *phoum* vient du sanscrit qui veut dire « terre » ou « fondation ». On retrouve ce terme dans les inscriptions anciennes pour signifier la terre ou le sol. Dans son acception moderne et dans le langage des rapports des programmes de développement mis en place par les O.N.G

²⁴⁴ et O.I. ²⁴⁵, il est communément traduit par « village » dans le sens occidental d'agglomération rurale²⁴⁶ qui induit implicitement une notion de communauté²⁴⁷. Dans le contexte cambodgien, le « village » compris dans ce sens est difficile à appréhender. Il apparaît que le terme est avant tout une référence au sol, au terrain.

À la fin du XIX^e siècle, Adhémard Leclerc décrit le *phoum* comme étant un simple terrain d'habitat « terrain pour maison »²⁴⁸. En 1930, le dictionnaire rédigé par Guesdon en donne la définition plus vague de « terre, lieu, place »²⁴⁹. La traduction française du dictionnaire de Chuon Nat par Rondineau²⁵⁰ retient de même « la terre, le terrain, le sol ; la région, la surface, le lieu, la place, l'endroit, l'étage ; le degré », mais note que « le sens premier est village, agglomération, là où un certain nombre d'habitations sont construites ». Sur la base de ses propres observations de terrain Jean Delvert décrit le *phoum* comme un « lieu habité, quel qu'il soit et quel que soit le nombre de ses maisons. Alain Daniel donne à la fois la notion de lieu habité ainsi que celle de terrain : « Terre, terrain, village, hameau²⁵¹ ». Lors de nos enquêtes de terrain, il nous apparaît que le terme *phoum* désigne une petite terre habitée qui peut comprendre une maison comme une centaine de maisons. Au-delà, on observe que le *phoum*²⁵² se fractionne en deux *phoum* portant deux noms différents.

Pour évoquer le *phoum* actuel, nous avons retenu deux échelles, le petit *phoum* que nous appellerons le « hameau » et le grand *phoum*, le « village ».

²⁴⁴ O.N.G. : Organisations Non Gouvernementales.

²⁴⁵ Organisations Internationales.

²⁴⁶ Village : « agglomération rurale, groupe d'habitations assez important pour avoir une vie propre » Le petit Robert, dictionnaire de la langue française, Paris, 1993.

²⁴⁷ Le terme *community* « communauté locale » est maintenant utilisé par les programmes de développement anglo-saxons pour rendre compte de l'ensemble géographique/social *phoum*. Il est compris dans le sens de communauté (type américaine) qui partage un espace et entreprend des actions communes. Il rend compte très imparfaitement de la réalité de l'habitat et de la composition sociale khmère.

²⁴⁸ Adhémard Leclerc. *Les codes cambodgiens*, Paris, Ernest Leroux, 1898, vol. 2, article trois, p. 17.

²⁴⁹ Fremont A. 1974) « recherches sur l'espace vécu », *l'Espace géographique*, 3, pp. 231-238.

²⁵⁰ Rogatien Rondineau, (2007), *Dictionnaire Cambodgien-Français*, MEP: Phnom-Penh, 2007, 2 tomes.

²⁵¹ Alain Daniel, *Dictionnaire pratique cambodgien-français*, Paris : Institut de l'Asie du sud-est, 1985.

²⁵² Un autre terme *dey* qualifie « un terrain nu » ou la matière « terre » comme dans la langue française : *dey Phoum* « terre d'habitat », *dey srae* « terre de rizière », *dey chamkar* « terre d'essart. »

II. 1.1. De la maison au hameau

II. 1.1.1. Les abords de la maison

Les déplacements autour de la maison sont restreints. On n'aime pas rester loin de l'espace sécurisant de la maison trop longtemps. Les déplacements dans les zones environnantes non défrichées pour y chercher du bois de chauffe, pêcher ou bien cueillir des plantes aromatiques ou médicinales sont réduits au nécessaire. Dans la journée, on préfère rester chez soi, occupé à des activités domestiques, artisanales ou autres.

Chaque matin, la femme balaie avec soin l'aire sous les pilotis afin d'écarter les insectes indésirables et tout ce qui pourrait les attirer. À un mètre autour de la maison, c'est un nouvel espace assez lâche et peu entretenu qui s'ouvre. Là, on repousse les détrit²⁵³, on plante quelques légumes, on met le linge à sécher, on installe le puits ou la cuisine. Ici aussi, des règles précises indiquent les emplacements favorables ou non selon les activités.

L'accès à l'eau et lieux d'aisance.

Au fil des ans et des passages d'ONG²⁵⁴, de nombreux puits ont été creusés²⁵⁵ ou forés dans le village. Censés être des puits communautaires d'après les concepts des travailleurs humanitaires, les puits ont rapidement été accaparés par les propriétaires des terrains.

L'emplacement préférentiel pour le puits est le nord-est. À l'opposé, dans le sens aval de l'écoulement de l'eau, le sud-ouest est réservé à l'évacuation des eaux sales. Pour Ta Vat, le puits ne doit pas être construit dans l'axe d'un point cardinal, mais légèrement décalé par rapport à celui-ci afin de ne pas gêner le passage des esprits.

Concernant l'hygiène corporelle, il y a peu de lieux intimes fermés. On prend la douche le matin et le soir autour des puits collectifs en s'entourant le corps d'un *sarong* ou d'un *krama*. Certaines familles qui sont en contact avec des gens de la ville commencent à installer un coin

²⁵³ Les anciens emballages végétaux sont aujourd'hui remplacés par des emballages plastiques difficilement dégradables. Ce qui autrefois servait de nourriture aux poules, aux cochons et chiens ou d'engrais pour le sol s'amoncelle aujourd'hui en tas toxiques et inesthétiques aux abords des maisons.

²⁵⁴ La question du choix de l'emplacement du puits a souvent créé des incompréhensions entre ONG et villageois. Ainsi, certaines ONG qui avaient décidé d'elles-mêmes du meilleur emplacement en fonction de la topographie et de l'accès à l'eau ont vu leur puits boudé. À cela, s'ajoutent des raisons sociales ou religieuses. Nous avons relevé le cas d'un puits creusé à cheval sur deux terrains appartenant à des familles rivales (les autres familles n'osent venir au puits de peur de montrer une inclination pour l'une ou l'autre famille), ou le cas d'un puits situé à l'emplacement-même où une personne était décédée de mort violente.

²⁵⁵ L'usage des puits creusés existait déjà avant 1970. Les anciens mentionnent trois puits dans le village.

privé pour la toilette dans une partie cachée des regards. On relève que certaines familles installent une jarre d'eau à proximité de leur maison, en faisant ainsi un coin toilette privé. Cette nouvelle attitude se veut moderne. On cherche à imiter le style de vie des gens de la ville.

Les lieux pour déféquer sont choisis à l'écart de la maison dans les fourrés avoisinants ou les champs. Chacun trouve un endroit propice et creuse un trou avec une pioche. Trouver un lieu pour uriner est plus simple. Il suffit de s'écarter du chemin même à l'intérieur du village. Les femmes s'accroupissent et se protègent des regards en ouvrant leur sarong. Les hommes s'accroupissent également, tournent le dos et cachent leur sexe avec la main. Une famille en contact fréquent avec des étrangers a installé des toilettes avec fosse septique proches de sa maison. L'est et le sud de la maison ne sauraient être employés pour des lieux d'aisance ou encore pour y faire sécher le linge. Le bas du corps, même sous la forme d'un pantalon qui sèche, ne doit pas se trouver au-dessus de la tête.

On relève que les maisons les plus anciennes concentrent l'essentiel des activités dans l'espace intérieur : cuisine, grenier à riz, logement des anciens ainsi que sous les pilotis : l'étable et le poulailler. Avec l'accroissement des revenus des habitants et le retour à la sécurité à la fin des années 90, on relève une tendance à décentrer certaines activités hors de la maison.

Le bétail est installé dans une étable construite à quelque distance de la maison. « Les bœufs sous la maison, ça attire les moustiques. Avant, on avait peur des voleurs de bœufs, mais maintenant, les voleurs préfèrent les motos. On a moins peur des vols de bœufs. »

Les plus riches construisent un grenier à riz en bambou et pisé sur pilotis à l'extérieur de la maison. À l'imitation des constructions en ville, l'espace entre les pilotis est de plus en plus muré. On y range les motos le soir et on y dort la nuit ou simplement pour la sieste le jour (les anciens disent qu'ils préfèrent dormir à l'étage qui est plus ventilé). La tendance des années 2000 est de construire un ensemble toilettes/douche en briques avec évacuation des eaux usées dans une fosse septique, soit contre la maison, soit un peu à l'écart.

II. 1.1.2. Le hameau familial

Après le mariage, le souci des enfants est de quitter rapidement la maison des parents pour habiter ne serait-ce qu'une hutte en attendant de construire leur propre habitation quand leurs

finances le leur permettront²⁵⁶. S'il y a suffisamment de terrain libre autour de la maison des parents et si l'entente est bonne, le jeune couple peut s'installer à proximité. Les jeunes mariés peuvent aussi s'établir ailleurs dans un nouvel espace quand les conditions d'habitat, d'accès aux ressources économiques sont difficiles à côté des parents ou si les relations sont mauvaises avec eux.

D'après les relevés de groupes familiaux que nous avons réalisés, il apparaît que l'uxorilocalité était la règle avant 1970. Aujourd'hui, si on entend souvent « la tradition dit que le garçon va habiter du côté de la fille²⁵⁷ », ou « la fille reste à côté de sa mère », dans la pratique, on s'accommode des réalités foncières et des affinités et on s'installe là où c'est le plus commode, à côté des parents de la fille ou à côté des parents du garçon. Une enquête menée en 1995 auprès de 94 couples habitant à *Sras Srâng* nord révèle que 69,1 % des femmes mariées²⁵⁸ et 59,7 % des hommes mariés sont originaires de *Sras Srâng* nord. Cette moindre différence montre qu'aujourd'hui l'uxorilocalité est maintenant plus une tendance qu'une règle stricte.

²⁵⁶ Ainsi que nous l'avons décrit dans la partie précédente, chaque maison est conçue pour abriter une famille nucléaire. En 1996, le village de *Sras Srâng* comptait pourtant un nombre de familles un peu supérieur à celui des maisons. Dans de nombreux cas, il s'agissait de jeunes couples dans l'attente d'avoir réuni assez d'argent pour construire leur propre maison. La séparation des familles se révèle au moment de la préparation des repas. Les jeunes couples doivent désormais subvenir à leur propres besoins et cuire leur riz sur un foyer à part. « Dans une maison, On ne mélange pas les foyers ». Nous avons également relevé des cas où un membre de la famille proche (sœur, frère, neveu, nièce) était hébergé par une famille ou bien de maisons habités uniquement par les enfants. Il s'agit ici de situations particulières (divorce, décès, mauvaise fortune) qui s'installent parfois dans la durée.

²⁵⁷ Dans la mesure du possible, le jeune couple habite une maison séparée à côté de la maison des parents de l'un des conjoints. Ainsi que nous le décrivons dans la seconde partie, dans les temps anciens (fin du XIXe et première moitié du XXe siècle), en cas de famines et d'insécurité, souvent les hommes jeunes voyagent seuls, prennent femme dans les nouveaux lieux et s'y installaient. Ainsi on remarque que traditionnellement, les femmes restaient au village natal que c'était les hommes qui bougeaient. Aujourd'hui, les jeunes filles n'hésitent plus à migrer vers les faubourgs de Phnom Penh pour y travailler dans les usines de confection. On ne parle cependant pas d'exode rural. Quand elles ont amassé suffisamment d'argent ou bien quand elles sont lassées de ce travail, elles préfèrent revenir au village natal. Les garçons partent également vers les villes pour travailler sur les chantiers de construction. Ils semblerait qu'ils reviennent moins au village natal que les filles.

²⁵⁸ A ces 94 familles, nous ajoutons 44 familles monoparentales composées de veuves ou de femmes divorcées *memay* (42 familles) accompagnées d'enfants et/ou de petits enfants. Les deux autres familles comprennent un grand-père avec ses petits-enfants et un veuf avec enfants tous deux originaires de *Sras Srâng* nord. 81 % des 44 familles qui ont une femme à leur tête sont originaires de *Sras Srâng* nord. Il apparaît bien ici que des femmes en état de vulnérabilité (veuve ou divorcées avec enfants) préfèrent rentrer à leur village natal (où elles pourront trouver des appuis familiaux) à l'occasion du décès ou de la séparation d'avec leur conjoint si elles habitaient auparavant dans un village à l'extérieur. Si dans les années khmères rouges, les morts apparaissent être autant des hommes que des femmes, dans les années 80, les morts sont surtout des hommes. Les combats ont repris entre les forces gouvernementales pro-vietnamiennes et les Khmers rouges. De part sa localisation géographique, le village se trouve de fait rangé du côté des forces gouvernementales. Celles-ci procèdent à des recrutements forcés de soldats dans le village. Un certain nombre d'entre eux mourront soit au combat contre leurs frères d'hier soit sur la frontière thaïlandaise dans le cadre du plan K5. Nous avons également relevé des cas d'hommes qui préfèrent reprendre les armes du côté des Khmers rouges et qui partent au Nord. Plus que pour des raisons politiques, il s'agit surtout de raisons personnelles ou familiales.

Lorsque les enfants s'installent à côté des parents, la sélection de l'emplacement de la maison obéit à des règles sociales qui s'expriment dans l'espace. On retrouve ici une extension du modèle d'organisation sociale de la maison que nous avons développé précédemment.

II. 1.1.3. Extension spatiale du modèle de la maison

Un terrain *dey* comprend en principe un côté fixe *kbal* « tête » et un côté extensible *choeng* « les pieds ». Dans la configuration idéale, la première maison (ou maison des parents) est construite à la « tête » *kbal* du terrain. Les constructions postérieures (maisons des enfants) ainsi que les défrichements agricoles (s'il s'agit d'un lieu d'habitat nouveau et si la topographie du terrain le permet) se feront dans le sens de la longueur vers les « pieds » *choeng*. Les cadets se trouveront ainsi sous les pieds des aînés comme le préconise la tradition. Le côté « pieds » du terrain n'a pas de limites et peut s'allonger sur autant de terre que les bras peuvent en défricher. Vues d'avion, les terres agricoles attenantes à la maison se présentent souvent comme de longues bandes de terrains qui sont ensuite morcelées au moment des héritages. La tête des terrains se situe du côté des éléments marquants du paysage comme la route ou la rivière ou bien, à défaut, vers le Sud.

Dans le village de *Sras Srâng*, les têtes des terrains se trouvent du côté du bassin au sud. Cela correspond ici à la règle précédemment décrite qui accorde une prédominance du sud *tbong* « joyau/tête » (ᨗᩢ᩠ᨦᩣ᩠ᨦ) sur le nord *choeng* (ᨗᩢ᩠ᨦ) « pieds ». Ce principe hiérarchique spatialisé est ici matérialisé par le relief de la digue qui descend en pente du sud vers le nord. Les maisons des enfants sont construites de préférence sous les « pieds » des parents dans la direction du nord ou bien à l'ouest derrière la maison des parents à l'opposé de la direction du lever du soleil. Il est également admis que les maisons des enfants soient construites à l'est de la maison des parents moyennant quelques restrictions et préférences.

D'après Ta Teuh, les nouvelles constructions ne doivent pas se situer directement dans l'axe est/ouest de la maison des parents :

« On ne peut pas construire exactement à l'est de la maison des parents. C'est comme pour les pagodes et les temples anciens, il ne peut pas y avoir de constructions en face de la statue du bouddha. Il (le Bouddha) doit voir le soleil se lever sans qu'aucun obstacle ne vienne entraver sa vue. Si la maison d'un enfant est directement dans l'axe est de la maison des parents, les parents rencontreront des problèmes dans leur

vie. La maison à l'est leur fera de l'ombre et la qualité de vie s'en trouvera amoindrie²⁵⁹. Si c'est nécessaire, on peut néanmoins construire à l'est, mais en se décalant un peu de chaque côté de l'axe (vers le nord/est et vers le sud/est). À l'ouest, c'est pareil. C'est la même chose pour les temples anciens. Devant Angkor Vat, il y a une grande route vers l'ouest. Il n'y a pas de constructions en face. Il y a des petites constructions de chaque côté. Il faut laisser des routes ouvertes des quatre côtés de la maison des parents pour que les bonnes influences puissent entrer dans la maison. Il ne faut pas couper les routes. » Ta Teuh, *Sras Srâng*

Le terrain à l'ouest est réservé en principe à l'aîné(e) des enfants. Les autres enfants s'installeront ensuite de préférence au nord ou au nord-est.

La hiérarchie sociale se lit aussi sur l'axe vertical. La hauteur des toits des maisons des enfants ne doit pas dépasser celle de la maison des parents. Il leur faudra attendre la mort de ces derniers pour pouvoir construire une maison haute.

Ainsi, aussi bien dans un plan horizontal (les orientations cardinales et la symbolique qui leur est associée) que vertical (hauteur des maisons), les enfants s'installent dans une position plus basse que celle des parents. Le *phoum*/hameau apparaît donc bien comme étant l'extension à une échelle plus grande du modèle d'organisation spatial et social de la maison.

II. 1.1.4. L'adaptation du modèle

Dans la pratique, la taille, l'orientation et la topographie des terrains ne permettent pas souvent de suivre ces règles à la lettre. Les contournements sont nombreux. Si le seul terrain constructible se trouve au sud de la maison des parents, l'enfant peut par exemple construire une maison au sud et demander à ses parents de l'habiter. C'est lui qui occupera la maison des parents et se trouvera donc au nord, sous leurs pieds.

Dans des temps plus anciens, les constructions légères pouvaient être aisément déplacées. Plusieurs hommes soulevaient la hutte et la transportaient sur de petites distances. De même,

²⁵⁹ L' « est » *Khaoet* signifie également « naissance » et « croissance ». On comprend aisément qu'un obstacle à l'est puisse gêner la croissance et le bien-être d'une famille.

la maison en bois chevillé *dap* permettait un démontage/remontage relativement facile²⁶⁰. Aujourd'hui, les maisons sont plus grandes et les assemblages se font avec planches assemblées de chaque côté du poteau *kiep*, avec des clous ce qui rend les démontages moins aisés. Si l'emplacement de la nouvelle construction n'est pas conforme aux règles, mais que la vie y est bonne, on s'en contente jusqu'à l'oublier. Mais si une maladie ou un malheur survient, le médium saura rappeler le mauvais emplacement et il conviendra alors de déménager ou bien plus simplement de planter une haie entre la maison des parents et celle des enfants afin de créer deux espaces distincts où les éléments ne seront plus en interaction. Au quotidien, les dérogations aux règles sont désormais courantes dans un village qui se densifie et se minéralise. En effet, les maisons actuelles qui comportent de plus en plus un rez-de-chaussée maçonné ne peuvent pas être déplacées. Là encore, on s'adapte à cette nouvelle situation et on arrange la tradition jusqu'à l'effacer :

« Avant quand il y avait un problème avec un mauvais emplacement de maison, on pouvait la déplacer facilement. Maintenant, avec les maisons en pierre²⁶¹, on ne peut plus. J'ai entendu les anciens dire que les maisons en pierre ça ne compte pas. La pierre, ça vient du sol, c'est bas donc les maisons en pierre ne gênent pas. Le problème ne vient que des maisons en bois. Le bois, ça vient des arbres et les arbres, ça pousse en hauteur donc le mauvais emplacement d'une maison en bois peut gêner les autres maisons. Mais, avec la pierre, il n'y a pas de problème. La maison peut rester à sa place. On fait venir les bonzes. Ils récitent des prières et après il n'y a plus de problème. » Ta Khôl, *Sras Srâng*.

II. 1.2. Du hameau au village

II. 1.2.1. Duplication, agglomération et densification des hameaux.

Au fil du temps, du fait de l'expansion démographique ou du regroupement des maisons comme dans les années 50, les *phoum* hameaux s'agglomèrent, se dupliquent non loin, accueillent d'autres familles, se densifient pour ne plus devenir qu'un seul espace continu d'habitat, un grand *phoum* que nous traduirons ici par « village » dans le sens d'unité

²⁶⁰ Une maison avec une structure légère peut être transportée sans être démontée, soit par un groupe d'hommes soit posée sur deux charrettes tirées par les bœufs.

²⁶¹ *Phieah Thmor* (ផ្ទះថ្ម) « maison en pierre ». Ce terme s'applique aux constructions avec poteaux en béton et murs en brique.

d'habitat continue et plus grande. À l'intérieur de ce *phoum*/village, des petits îlots familiaux récents ou anciens qui ne sont pas toujours identifiables aux yeux du visiteur étranger sont cependant connus par les habitants du lieu. Dans le village de *Lovea*(ល្វែ) où elle a mené une enquête ethnologique au début des années 60, Gabrielle Martel²⁶² remarque des « quartiers » composés de « familles qui habitent des maisons assez proches les unes des autres » Ces « quartiers » à l'intérieur du village apparaissent correspondre aux *phoum*/hameaux que nous venons de décrire. Une fois agglomérés au *phoum*/village, leur repérage spatial est plus difficile. C'est dans les généalogies que ces *phoum*/hameaux apparaissent.

Le terme *phoum* change ainsi d'échelle. Au fil du temps et de l'accroissement démographique, les contours des petits *phoum* se dissolvent dans l'espace du grand *phoum*, tout du moins dans les termes. Dans la réalité spatiale et sociale, des petits groupes familiaux sont bien présents. À l'intérieur du grand *phoum* actuel de *Sras Srâng* recomposé dans les années 80, leurs formes n'apparaissent pas au premier abord. Trop petits, ceux-ci en effet, intéressent peu l'administration qui leur préfère un découpage en groupes *krom* établis sur des bases numériques : les groupes de 10 familles ou de 10 toits²⁶³. Cette recombinaison quantitative ne rend pas compte de la réalité sociale de petits ensembles clairement identifiés dans l'espace par ceux qui y habitent. Ceux-ci apparaissent cependant de façon vague dans ce qu'on appelle les *krom kruosar* (ក្រុមគ្រួសារ), les « groupes familiaux ». En 2012, le chef du village de *Sras Srâng* identifie une vingtaine de *krom kruosar* dont les plus importants se divisent souvent en plus petits groupes. Ces « groupes familiaux » réunissent dans un même espace jusqu'à une quinzaine de maisons dont les membres sont liés par des liens de parenté. Ce qui ne veut pas pour autant dire qu'il s'agit de groupes forcément unis comme nous allons le décrire plus loin. Bien que les maisons soient souvent entourées de parents proches au niveau des sœurs et frères ou des tantes et oncles, le nombre moyen de maisons où les liens familiaux sont importants et qui forment des unités sociales fortes reste petit : entre 3 et 4. Il s'agit en principe de la maison-souche des parents ou des grands-parents entourée des maisons de certains des enfants et petits-enfants mariés. Les groupes familiaux les plus étendus apparaissent être ceux où les lignées féminines (les propriétaires des terrains

²⁶² Gabrielle Martel, *Lovea, un village des environs d'Angkor : aspects démographiques, économiques et sociologiques*, Paris, P.E.F.E.O., 1975, p. 200.

²⁶³ « dix toits » *dop knong* ou « cinquante toits », *hasip knong*, termes utilisés pendant le régime de Lon Nol de 1970 à 1975. Le rôle du chef de *krom* consiste surtout à établir des listes de populations qui permettent au chef de village d'établir par exemple le nombre de naissances ou le nombre d'enfants en âge de scolarisation. Dans le village de *Sras Srâng*, les chefs de *krom* sont surtout sollicités à l'occasion des campagnes électorales pour mieux encadrer et influencer les votants en faveur du parti dominant, le PPC.

d'habitat) sont plus solides. Des recherches plus approfondies permettraient de mieux cerner cette idée.

Dans l'espace continu du village, rien ou presque ne distingue le passage d'un groupe à un autre. De même, la taille et les contours de ces espaces sont variables. Certains groupes se serrent sur un petit terrain alors que d'autres occupent une grande aire. Ces groupes ne sont pas fermés sur eux-mêmes et à l'occasion de ventes de terrains ou d'inter-mariages, d'autres familles s'immiscent dans un groupe familial consanguin créant de nouveaux petits groupes. Ce mitage est surtout lisible dans les grands terrains familiaux.

Pour illustrer ces propos, nous avons choisi les exemples de quatre groupes familiaux.

Nous sommes tout d'abord partis d'une agglomération de groupes familiaux liés par une souche locale ancienne situés sur un grand terrain à l'est du village. Nous avons continué l'exploration du côté d'un des rejetons de cette souche vers le milieu du village. Nous avons ensuite étendu la recherche à deux autres groupes familiaux voisins de ce dernier groupe.

Nous utilisons les acronymes suivants pour définir les niveaux généalogiques : Arrière-grand-mère (AGM) et Arrière-grand-père (AGP), Grand-Père (GP) et Grand-Mère (GM), Mère (M) et Père (P), Fille (F) et Garçon (G), Petit Garçon (PG) et Petite Fille (PF) arrière petit Garçon (APG) et Arrière Petite Fille (APF). Ces acronymes sont assortis de numéros qui indiquent l'ordre de naissance des sœurs et frères. AGM1 est l'Arrière-Grand-Mère aînée.

Groupe familial n° 1 : *Krom Yeay Rum/Yeay Nuem*. Une implantation ancienne et stable sur un grand terrain. Une lignée féminine (Fig. 42).

Cet ensemble de groupes familiaux liés par un ancêtre commun occupe un large espace au nord-est du bassin du *Sras Srâng*. L'ancrage résidentiel à cet endroit remonte au moins au milieu du XIX^e siècle. Nous avons relevé 17 maisons dont l'un des conjoints est le descendant du couple fondateur du lieu : un Chinois originaire de Chine²⁶⁴ et venu ici pour exploiter les palmiers à sucre autrefois nombreux à cet endroit. Il a épousé une femme apparemment autochtone²⁶⁵. Cet endroit est déjà signalé sur une carte de 1909²⁶⁶ comme étant l'un des deux seuls lieux habités dans cette zone qui va plus tard devenir le village de *Sras Srâng Choeung* du fait essentiellement de l'accroissement de la population du village de *Rohal* (cf. troisième partie).

²⁶⁴ D'après une femme du niveau des grands-parents, cet arrière- arrière- arrière grand-père (AAAFP) parlait mal le cambodgien. Certains de ses descendants présenteraient des caractéristiques physiques chinoises (les yeux légèrement bridés, couleur de la peau) d'où ils en tirent des prénoms comme Chi ou Chin.

²⁶⁵ AAAGP et AAAGM = remonte à 7 générations à partir des petits-enfants actuels

²⁶⁶ Carte du groupe d'Angkor au 1 :25° établie par Buat et Ducret, Service de géographie de l'Indochine, Juin 1909.

Ce qui apparaît frappant ici, c'est l'uxorilocalité. Au fil des générations, pratiquement toutes les filles sont restées à côté de leur mère. En 2012, seules 2 maisons sur 17 sont la propriété d'un garçon, encore ne s'agit-il que de petites maisons récentes habitées par des jeunes hommes.

Bien que cette partie du village ait été surélevée et nivelée pendant la période khmère rouge en raison de la construction du cimetière, il apparaît que les familles qui sont revenues en 1979 se sont réinstallées sur leur ancienne terre.

- La maison-souche²⁶⁷ est installée devant le bassin de *Sras Srâng* là où se trouvait la maison de l'arrière-arrière grand-mère AAGM avant 1972. Une de ses filles, AGM mariée à un homme originaire du nord de *Sras Srâng* est restée dans la maison de sa mère (où à son emplacement). Elle a 7 enfants (GP1, GP2, GM3, GM4, GM5, GP6, GM7) Ta Krach, Ta Lor, Yeay La, Yeay Lay, Yeay Nuem, Ta Chuem, Yeay Nom) qui vont tous rester auprès de leur mère au moins pendant un premier temps.

- L'aîné GP1 Ta Krach se marie à une GM dont les parents habitaient vers le milieu de l'actuel village. Le couple s'installe tout d'abord au nord (sous les pieds) de la maison de l'AGM. Il en part dans les années 60 à la suite de disputes familiales avec les frères et sœurs de GP1 et s'installe sur la terre de la GM qu'elle a reçue en héritage de sa mère (au milieu de l'actuel village). Le couple a 6 enfants (P1, P2, M3, M4, P5, M6). Le GP1 décède dans les années 60. En 1979, le fils aîné (P1) et la fille cadette (M6) reviennent avec la GM sur la terre où ils habitaient au début des années 60. (cf. groupe familial no 2). En 1979, GM, la veuve de GP1 revient à *Sras Srâng* avec trois de ses enfants (P1, M3 et M6). GM demande un terrain d'habitat sur la terre de l'AGM, celle-ci refuse sous le prétexte que GP1 et son épouse ont créé des problèmes dans le passé. Seule une des filles de GP1, M3 (Kluen) d'un caractère souple a pu s'installer à l'ouest de la maison de l'AGM. GM, P1 et sa jeune épouse ainsi que la petite M6)

- GP2 décède sans enfants.

- GM3 Yeay La a eu 7 enfants (P1, P2, M3, M4, M5, P6, P7) dont 3 décèdent (P1, P2, M5) lors de combats militaires sans laisser de progéniture. GM3 habite au nord, à l'écart des autres maisons. Les deux filles M3 et M4 restent près de leur mère (M3 à côté de GM3) et M4 au nord de la maison-souche. Les fils P6 et P7 partent habiter du côté de leur épouse à l'ouest du village de *Sras Srâng*.

- GM4 Yeay Lay épouse Ta Kdiep (D) un homme de *Sras Srâng*. Au début, le couple habite à l'est de la maison-souche de l'AGM. GM4 a 8 enfants (3 filles et 5 fils). Seules les 3 filles (M1, M7, M8) sont restées sur le terrain des ancêtres. Après le décès de GM4, La maison est reprise par la fille aînée (M1). Les deux autres filles (M7) et (M8) construisent chacune une maison un peu au sud. Les garçons sont, soit décédés (2 militaires P5, P6) soit partis dans le village de leur femme (*Sras Srâng* sud (P2), Poïpet (P3), et le village de Kok Beng au nord du *baray* occidental (P4)).

- GM5 Yeay Nuem reprend la maison-souche de l'AGM dans les années 60. Mariée à un homme Ta Muok originaire du proche hameau de *Daun Taok* (qui fait partie du village administratif de *Rohal*), elle a sept enfants dont quatre filles qui restent avec elle (deux (M3 et M7) décèdent dans la maison-souche et deux (M1 et M2) construisent chacune une maison à l'est. Deux des trois fils (P5 et P6), militaires, meurent au combat. Le troisième fils (P4) part habiter le village de sa femme à l'ouest d'Angkor.

- GP6 Ta Chuem construit une maison au nord-est de la maison-souche. La fille aînée (M1) de GP6 habite dans sa maison. La fille cadette habite à quelques dizaines de mètres à l'ouest

²⁶⁷ Il ne s'agit pas ici de la même maison matérielle mais d'un emplacement où plusieurs maisons ont été construites l'une après l'autre.

- la maison de GM 7 Yeay Nom se trouve un peu à l'écart au nord-est de la maison-souche de sa sœur GM3 Yeay La. Elle a eu 4 enfants (P1, M2, M3, M4). P1 et M3 sont décédés. M4 habite Battambang. M2 demeure près de sa mère.

Ce groupe familial important dont les femmes sont restées regroupées n'est pas pour autant uni. Au moment de l'enquête, les descendants de GM4 et de GM5 étaient fâchés pour des histoires de limites de terrain. Les familles se côtoyaient sans se rencontrer et sans même s'inviter à l'occasion des cérémonies familiales comme les mariages.

Groupe familial n° 2 : un bourgeon du groupe familial n° 1 : division sociale et spatiale. (Fig. 42)

Nous suivons ici une partie de la descendance de GP1 que nous venons d'évoquer dans le groupe familial précédent. Comme nous venons de l'écrire GP1 part sur la terre de sa femme située au milieu du village de *Sras Srâng*, héritée de sa belle-mère après avoir été « chassé » du grand terrain familial. Des 6 enfants de GP1, P2 part dans le village de sa femme à quelques kilomètres au sud-est à *Kirimenoan*. M4 suit son mari militaire à *Kompong Chhnang*. P5 décède en marchant sur une mine alors qu'il était soldat dans la province de *Prei Veng*. P1 et M6, quant à eux, s'installent sur la terre de leur mère, l'épouse de GP1.

En 1979, lors du retour au village, P1 construit une maison pour abriter sa mère (veuve), sa jeune sœur et sa femme. Après le mariage de M6, la GM demande à son fils aîné et à sa bru de quitter la maison familiale où ils habitaient pour laisser la place au nouveau couple formé par la fille cadette M6 et son mari. Cette éviction force P1 à reconstruire une autre maison un peu à l'écart au sud-est. La querelle est aujourd'hui moins vive, mais une hostilité larvée s'est installée et a dressé une barrière invisible entre les deux maisons. Chacun reste entre soi et tente de faire comme si l'autre n'existait pas²⁶⁸. Après la mort de la mère, P1 et M6 sont restés fâchés. P1 critique M6 en disant que M6 les écrase depuis que son mari gagne de l'argent avec les revenus tirés du tourisme.

P1 a 6 fils dont 3 sont mariés (G1, G2, G3). 2 d'entre eux (G1 et G2) habitent à côté de leur mère, femme de P1. Après une tentative d'installation dans le village de leur femme (*Angkor Krav* et *Tropeang sé*), ils sont revenus à *Sras Srâng*, au départ pour des raisons de garde d'enfant puis de terre d'habitat plus accessible. (Ces villages sont en zone 1 démarquée par l'APHSARA, l'autorité en charge de l'aménagement et la protection du site d'Angkor) et P1 a suffisamment de connexions avec les autorités locales pour lui permettre de contourner un peu la loi). Le troisième fils est parti dans le village de sa femme à 30 kilomètres au sud-est (ils se sont rencontrés à *Siem Reap* lors d'une formation professionnelle en maçonnerie).

P1 et son épouse (originaire de *Pradak*) étaient adolescents au début des années 70 quand les Khmers rouges ont pris le contrôle de la zone. Enrôlés dans les rangs de l'armée révolutionnaire, ils se rencontrent le jour de leur mariage organisé par l'organisation khmère rouge, l'*Angkar*. Pour ce couple qui a passé les premières années de sa vie d'adulte à servir dans les rangs des Khmers rouges, la tradition n'a plus guère d'importance. Ils connaissent les grands principes d'agencement des maisons dans l'espace, mais disent ne pas en tenir compte pour des raisons pratiques. Le seul endroit disponible pour construire les maisons des enfants étant au sud, les enfants se sont donc installés « sur leur tête ». Quelques plantes en pots signalent vaguement un espace différent. La maison d'un des fils construite récemment est plus haute que celle des parents, ce qui ne semble pas les gêner.

²⁶⁸ Au moment du décès de la mère, P1 a continué à vaquer à ses occupations quotidiennes et n'a pas assisté à la cérémonie funéraire qui se déroulait à 10 mètres de sa maison

Groupe familial n° 3 : Une lignée masculine – éclatement social et spatial. (Fig. 43)

Après leur mariage l'AGP et l'AGM habitent sur la terre des parents de l'AGM vers l'est du village. Ils ont 7 enfants (GP1, GP2, GP3, GP4, GP5, GM6, GM7). GP1 part sur la terre de sa femme à l'ouest du village. GP2, engagé comme soldat, part vers le lac *Tonlé sap*. GP3 et GP5 construisent leur maison côte à côte sur une portion d'une terre qui appartient à un frère de l'AGM au milieu du village de *Sras Srâng*. GP 4 suit sa femme sur un terrain à l'ouest du village, GM6 reste dans la maison de ses parents et GM7 suit son mari militaire à *Siem Reap*. Nous nous intéressons ici à GP5. En 1979 GP5 reconstruit une petite maison à côté de celle de GP3 à l'emplacement d'avant 1970. Un grand terrain au nord-ouest appartient à un AGP d'un autre groupe familial qui se retrouve seul. Sa femme et ses enfants ont disparu dans la tourmente khmère rouge. Il se prend d'amitié pour GP5 et à la fin de sa vie, il lui lègue sa terre. GP5 y construit une maison. Quelques années après la mort de l'AGP, un de ses fils réapparaît et demande à GP5 de lui redonner la terre de ses parents. GP5 refuse en arguant qu'il a acheté la terre. Le fils repart mécontent, les mains vides.

GP5 a 4 enfants (3 garçons et une fille P1, P2, P3 et M4). En 1979, la fille cadette (M4) reste avec son mari dans le village où toute la famille a été évacuée par les Khmers rouges en 1972 à une dizaine de km au nord-est. Les 3 fils (P1, P2, P3) reviennent à *Sras Srâng* avec leurs femmes (originaires de *Sras Srâng*) et s'installent avec GP5 dans la maison à côté de GP3. P2 reste dans cette première maison alors que GP5 et P1 et P2 se déplacent un peu au nord-ouest sur le nouveau terrain donné par l'AGP d'un autre groupe familial. Dans un premier temps, ils habitent tous dans la maison de GP5. Puis l'aîné des fils P1 construit sa maison directement au sud, ce qui est contraire à la tradition (sur la tête de ses parents). L'un de ses enfants y meurt et le GP5 en déduit que c'est à cause du mauvais emplacement de la maison. GP5 et son fils P1 se fâchent. Devant l'insistance de GP5, le fils P1 démonte sa maison et la reconstruit à l'écart vers le sud-ouest. Il se détache du groupe familial centré sur la maison de son père GP5 et crée un nouveau petit groupe familial centré sur une nouvelle maison-souche, la sienne (P1), autour de laquelle certains de ses enfants puis de ses petits-enfants vont s'agréger. Le fils cadet P3 reste dans la maison de GP5 avec sa femme et leurs deux filles non mariées (F2 et F4). Les 3 autres enfants (G1, G3 et G5) sont mariés. Ils habitent chacun une petite maison à l'ouest et sud-ouest de GP5 comme le veut la tradition. Depuis la mort de P1, le groupe familial composé de la bru, de ses enfants et petits enfants est séparé du groupe familial centré sur GP5 par une barrière invisible. P2 qui habite un autre espace géographique au sud-est n'est pas en mauvais termes avec GP5, mais il le rencontre peu. Ce groupe familial autrefois centré sur GP5 s'est divisé en trois groupes : le groupe GP5, le groupe P1 et le groupe P2. Chacun vit sur son île. Les femmes de ce groupe familial disent que la terre de leurs parents était trop petite pour être divisée entre tous les enfants. Elles sont allées du côté de leur époux parce que la terre d'habitat était vaste. On remarque que les fils de P3, (G1, G3 et G5) ne suivent pas le malheureux exemple de leur oncle (P1). Ils construisent leurs maisons au nord-ouest de la maison de leur père (P3) et Grand-père (GP5)

Groupe familial n° 4 : Ta Dim Ta Toth : Une famille traditionnelle – cohésion sociale et spatiale. (Fig. 44)

Un peu au sud de la terre de GP5, un tertre artificiel entouré d'eau en saison des pluies se dessine clairement dans le paysage. Un groupe familial étendu et uni y habite. L'AGP (?) et l'AGM originaires de l'ancien village proche de *Rohal* seraient venus s'installer ici à la fin du XIX^e- début XX^e siècle. Ils ont eu 6 enfants (GP1, GP2, GP3, GM4, GM5, GP6). GP1 s'est installé sur la terre de sa femme un peu à l'est du tertre. GP2 est allé à *Rohal* sur la terre de sa femme, GP3 est décédé sans descendance, GM4 a repris la maison de ses parents AGP et

AGM. GM5 et GP6 ont construit leurs maisons un peu au sud de la maison-souche de AGP et AGM. Certains de leurs enfants habitent à côté d'eux. Il s'agit ici d'un groupe familial étendu qui comprend 7 maisons installées dans un espace très circonscrit par une douve. D'après l'un des enfants, si les terres de culture ont été divisées entre les enfants qui les cultivent individuellement, cette grande terre carrée appartient au groupe familial. Si par exemple un petit-enfant de GP2 qui habite à *Rohal* demande un espace de terre pour y construire sa maison aujourd'hui, l'autorisation lui sera accordée.

Les ancêtres de ce groupe sont reconnus comme étant des figures locales très respectables à la fois pour leurs connaissances et leurs positions d'autorité locale. La terre vient des femmes et l'autorité vient des hommes. L'AGP était un personnage renommé pour sa force. Sa quatrième fille GM4 a épousé un homme (dont c'était le deuxième mariage) qui a occupé les fonctions d'adjoint de chef de commune. Il avait appris la lecture et l'écriture du pali dans un monastère. Jusqu'à sa mort à la fin des années 90, il recopiait des manuscrits sur des feuilles de latanier. La connaissance et le respect de la tradition par ce groupe familial se lit également dans l'arrangement spatial des maisons. Tout d'abord, on remarque que la règle de l'uxorilocalité est suivie. Dans la maison-souche, 3 générations de femmes se sont succédées (la maison revenant à la fille cadette). (AGM- GM- M- F). Ensuite, on observe que les règles de construction des maisons des enfants « sous les pieds » des parents est ici parfaitement respectée. Les enfants habitent tous une maison plus basse décalée vers le nord par rapport à la maison des parents. Dans le cas de la maison souche (AGM/GM4/M), le fils aîné (P) habite au nord-ouest de la maison des parents, le deuxième fils est parti à *Kravan* dans le village natal de sa femme, la benjamine (M) a repris la maison des parents.

De ces descriptions spatiales de groupes familiaux, nous relevons que les généalogies²⁶⁹ se dévoilent plus aisément quand elles prennent le territoire habité comme support.

Nous lisons ici que des groupes familiaux/hameaux se créent à partir de la maison souche des parents ou des grands-parents vivants. À leur décès ou en cas de querelle, la structure spatiale et sociale centrée sur leur maison-souche se dissout pour se recomposer autour d'une ou de plusieurs autres maison-souche d'un enfant ou de plusieurs enfants qui deviennent eux-mêmes parents à la tête de leur famille nucléaire (il peut aussi s'agir de la maison des parents habitée par l'un des enfants). À leur tour, certains de leurs enfants devenus grands pourront habiter autour d'eux, dupliquant ainsi le modèle du hameau dans l'espace. L'agglomération de ces hameaux et la duplication de nombreux hameaux familiaux vont composer une zone d'habitat plus étendue et/ou plus dense.

Dans cet espace plus étendu, qu'en est-il des relations sociales ?

²⁶⁹ Le tableau n'est cependant jamais vraiment complet et quelques personnes décédées trop jeunes ou bien habitant trop loin sont parfois oubliées.

II. 1.2.2. Les marges du monde organisé

Quand l'habitat s'étend et que les îlots familiaux s'agrandissent ou se touchent, on remarque que les règles d'organisation spatiale et sociale se diluent vite. On observe ainsi que dans les grands hameaux familiaux, les relations quotidiennes entre cousins germains sont très lâches. De petits sous-groupes se créent alors en son sein, comme s'il y avait une difficulté à vivre en grand groupe. En effet, au-delà de la famille nucléaire, l'autorité des oncles et des tantes sur leurs neveux est plutôt faible, voire inexistante.

À l'échelle supérieure du *phoum* village, nous n'avons pas relevé de règle d'organisation spatiale formelle qui organise les hameaux familiaux entre eux²⁷⁰. Avec la construction de nouvelles maisons, la question de la gestion des abords des groupes familiaux et de la promiscuité avec des voisins se pose alors, que l'on ait ou non des liens de parenté éloignés. Entre voisins non liés par le sang, il n'existe pas ici de règles précises d'organisation sociale dans l'espace. Chacun vit dans sa cellule tout en tenant simplement compte de quelques règles de base comme celle de veiller à ce que les pannes faitières de deux maisons voisines ne soient pas alignées²⁷¹ ou bien que deux escaliers ne se trouvent pas face à face. Ces règles sont rappelées par les anciens, mais plus guère appliquées. Il faut composer avec la promiscuité des autres groupes familiaux sans règles spatiales particulières. En l'absence de règles précises et pour éviter d'éventuels conflits, certains préfèrent, soit rester étanches aux voisins où s'installer plus loin. D'autres choisissent de composer de nouveaux groupes en établissant des liens particuliers avec leurs voisins.

Il apparaît donc que les marges du monde socialement organisé dans l'espace s'arrêtent au seuil de la maison ou de son modèle élargi, le hameau familial. La famille nucléaire biologique si solide à l'intérieur de la maison se dissout après le mariage des enfants qui s'éloignent pour créer de nouvelles cellules nucléaires. Une fois mariés, les enfants continuent

²⁷⁰A la fin du XIX^e siècle, Moura comme tant d'auteurs après lui, avait essayé de trouver une cohérence spatiale au niveau du village et avait porté un jugement critique sur ce qui lui apparaissait comme une absence de plan d'ensemble : « Les villages sont peu importants ; ils sont construits sans ordre, sans goût, sans symétrie, sans régularité. » Moura, *Le Royaume du Cambodge* (I), Paris, Ernest Leroux, 1883, p. 388.

²⁷¹ Quand l'habitat se densifie, la question du positionnement des maisons par rapport à celles des voisins se pose. Les avis divergent selon les charpentiers. D'après T., la construction de nouvelles maisons sur la ligne de la panne faitière de l'ancienne maison n'est pas possible. Il convient de décaler les nouvelles maisons même très légèrement vers la partie « pieds ». La différence peut être de quelques centimètres et n'être pas visible à l'œil nu. Pour K. à l'inverse, les nouvelles maisons doivent être construites côte à côte sur un même alignement des pannes faitières. Un décalage des pannes faitières attirerait le malheur à celui qui se décroche de la ligne.

Faut-il ici y voir une interprétation différente liée à l'origine ethnique différente de T. (Kuay(*ក្បាល*)) et de K. (Chinois) ou bien tout simplement une reformulation personnelle ?

à entretenir des relations avec leurs parents, mais le lien avec leurs frères et sœurs est maintenant rarement direct. S'ils habitent ailleurs, ils viennent voir leurs parents,²⁷² mais ne visitent pas beaucoup leurs frères et sœurs mariés qu'ils croisent essentiellement lors des cérémonies comme les mariages ou les crémations de gens de leur famille ou d'amis. On relève que les liens de parenté biologiques impliquent des relations de respect et de devoir très forts entre enfants et parents, mais qu'elles sont moindres entre frères et sœurs mariés et à fortiori entre cousins ou gendres²⁷³ et belles-filles. Cependant, si la parenté biologique se délaye dans le temps et dans l'espace, d'autres relations basées sur les termes de parenté peuvent se mettre en place ainsi que nous allons le décrire plus loin.

Le monde organisé socialement et spatialement est donc de petite taille. Parfaitement opérant au niveau de la maison, il s'arrête vite aux limites du hameau familial. Au quotidien, on relève une difficulté à vivre trop près les uns des autres et donc à créer de larges espaces habités.

II. 1.2.3. La maison-île, cadre social de référence

Dans cette lecture anthropologique de l'espace, il apparaît bien ici que l'ancrage spatial de base de la société cambodgienne soit la maison ou son extension, le hameau familial. Au-delà du hameau, les relations sociales se délitent. Ainsi que nous l'avons décrit dans la partie

²⁷² Si la distance géographique délite les relations entre frères et sœurs, la relation entre les parents et les enfants partis habiter ailleurs reste importante. Après le départ des enfants du foyer familial, les liens deviennent plus lâches entre frères et sœurs. Chacun a reconstitué un nouveau foyer nucléaire. Les parents ne sont cependant pas oubliés et on leur rend visite aussi fréquemment que le permettent la distance géographique et les moyens de transport. Il en va autrement pour les frères et sœurs qu'on ne cherche plus particulièrement à rencontrer après le mariage. Le lien pourra cependant être réactivé pour une occasion particulière comme la construction d'une maison ou lors d'un banquet de mariage. Ceci est surtout notable dans le cas des frères qui vont se centrer sur la famille de leur femme s'ils sont partis habiter à côté d'elle. La fille gardera plus de contacts avec ses parents. Nous avons évoqué la tendance à l'uxorilocalité. En effet, la fille s'occupe des travaux domestiques assez tôt alors que les activités des garçons les prédisposent plutôt à être à l'extérieur de la maison pendant la journée. C'est ainsi souvent la fille cadette qui, plus habituée à rester auprès de ses parents restera près de la maison des parents après son mariage et prendra soin d'eux. Cependant, comme nous l'avons écrit, il s'agit plus d'une tendance que d'une règle formelle.

Exemple : K. a deux sœurs qui habitent dans le village voisin de *Pradak*. Les trois sœurs se rencontrent très épisodiquement, à l'occasion d'un mariage, d'une demande de service ou d'argent. La famille de C., le mari de K. est assez éclatée du fait de la guerre (années 80). Enrôlés jeunes du côté des khmers rouges, ses frères et sœurs se sont ensuite disséminés à travers le pays et sont restés là où ils se sont mariés (hommes et femmes). Ils reviennent très peu à leur village natal rendre visite à leur mère et entretiennent des relations très lâches avec leurs autres frères et sœurs.

²⁷³ Une règle ancienne préconisait que la fille cadette reste dans la maison des parents. Avant le mariage, le futur gendre était mis à l'épreuve pendant 3 ans chez ses beaux-parents. Cette dernière règle n'est plus appliquée aujourd'hui. Plus qu'un droit sur la maison (qui n'avait pas toujours matériellement une longue durée dans le temps dans les temps plus anciens (murs et toiture en feuille de palmier à sucre), il nous apparaît que la fille cadette a surtout un droit au sol où se trouve la maison. Quand la vieille maison est trop dégradée, elle peut construire une autre maison (du vivant des parents ou après).

précédente, la construction de la maison est autant une opération technique qu'un acte religieux qui vise à mettre en ordre un microcosme social.

Des auteurs ont précédemment insisté sur le rôle de la maison en tant que cadre social de référence au Cambodge. Le géographe Jean Delvert l'évoquait déjà dans les années 50 quand il écrivait que la notion de village et de communauté soudée n'existe pas au Cambodge et que « l'habitat n'a ici pas d'importance, la maison cambodgienne est ici l'élément essentiel »²⁷⁴. Dans un article paru en 2003, Jacques Népote définit la maison comme étant « tout d'abord le lieu d'un surinvestissement culturel au sens où elle est liée aux principaux éléments du modèle culturel cambodgien : en l'absence d'anthroponymie stable et d'état civil, c'est en effet la maison qui est le point d'ancrage de l'identité, du point de vue de la filiation autant que celui de l'alliance. »²⁷⁵ Le titre de l'ouvrage d'Ovesen et de Trankell, « When every household is an Island »²⁷⁶, « Quand chaque foyer/maison est une » résume parfaitement ce concept de maison/famille qui se suffit à elle-même.

Le cadre principal de la vie sociale apparaît donc restreint aux limites d'un petit terrain exondé sur lequel est installée la maison où vit un couple avec ses enfants. On peut y voir ici le modèle de « l'île » *koh* primordiale de *koh Kouk Thlok* où se trouve un tertre *Kouk* et un arbre *Thlok*. L'arbre peut être compris comme un axe qui relie le ciel, la terre et le monde souterrain. Dans la maison, il peut être assimilé au poteau *kanlaong* où être surnaturel-ancêtre féminin. Nous verrons dans la partie suivante comment le modèle de l'île est repris dans d'autres registres et à d'autres échelles.

Le modèle de la maison bâtie sur une butte de terre entourée de rizières inondées est le type d'habitat privilégié au Cambodge. La plupart des activités quotidiennes et cérémonies religieuses sont en effet pratiquées dans la maison et son environnement immédiat.²⁷⁷ On

²⁷⁴ (DELVERT, 1994, p. 204).

²⁷⁵ Jacques Népote, Comprendre la maison, *Péninsule* 47 – 2003 (2).

²⁷⁶ Jan Ovesen, Ing-Britt Trankell, Joakim Ojental. *When every household is an island, social organization and power structures in rural Cambodia*. Stockholm : Dept of Cultural Anthropology, Uppsala University, 1996.

Alain Forest utilise également ce terme pour décrire la représentation que se font des proto-khmers de l'espace « (...), le monde humain, le pays, le village sont assimilés à une île » (A. Forest, *Histoire religieuse du Cambodge : un royaume d'enchantement*, Les Indes savantes, Paris, 2012, p. 18).

²⁷⁷ Activités quotidiennes : Artisanat, ateliers de réparations diverses, fabrication du sucre de palme, cultures potagères, riziculture (labours, pépinière, dépiquage et battage, décorticage,...), pêche,...

Cérémonies religieuses : De nombreuses cérémonies religieuses ont lieu dans la maison ou dans un pavillon provisoire attenant : coupe de la houppe, demande en mariage, mariage, veillée funèbre, exorcisme, appel aux génies, fêtes pour attirer la prospérité,....

n'aime guère les déplacements lointains dans la journée²⁷⁸. Le Cambodge rural apparaît comme un archipel, c'est à dire une duplication dans l'espace de ce modèle de la maison-île.

II. 2. LES STRATÉGIES SOCIALES

Le village actuel de *Sras Srâng* est ainsi formé de hameaux familiaux au départ peu nombreux, distants les uns des autres, et dont les espaces interstitiels se sont peu à peu comblés avec le regroupement puis la construction d'autres maisons jusqu'à donner l'impression d'un lieu d'habitat compact et uni.

Vu de l'extérieur, le village apparaît comme une communauté sociale soudée ainsi que voudraient le définir les ONG²⁷⁹ qui œuvrent au Cambodge. Pourtant, il n'en est rien. Chaque maison/famille nucléaire se gère de façon indépendante à l'intérieur de sa maison et essaie de ne pas trop compter sur les autres. Au-delà de la maison et du hameau familial, des liens informels s'établissent avec les maisons voisines, mais on ne peut pas dire qu'il y ait une réelle cohésion sociale ni de communauté. On a besoin des autres, mais de façon contractuelle et conjoncturelle.

Des relations d'échanges existent, mais dans un cadre rigoureux où chacun donne l'exacte mesure de ce qu'il a reçu²⁸⁰. À certains moments, de petits groupes d'échanges de travail sont nécessaires (repiquage, construction d'une maison, préparation d'une cérémonie,...). Ils s'établissent sur des bases familiales (les parents et les enfants mariés qui habitent une autre maison, les parents lointains) ou d'affinités personnelles (les voisins). Il est important de pouvoir compter sur les bras de personnes qui habitent à proximité, surtout au moment du repiquage, qui nécessite une importante force de travail pendant un temps court. Bien s'entendre avec ses voisins est donc aussi une question de survie alimentaire²⁸¹. Les relations

²⁷⁸ Dans les villages de pêcheurs de la commune de *Kompong Khléang* (កំពង់ស្រឡៅ) sur le bord du lac *Tonlé Sap*, un des critères pour différencier les familles pauvres des familles riches est l'obligation de quitter sa maison pendant un temps qui varie de quelques jours à quelques semaines pour des raisons alimentaires. Les plus démunis quittent leur maison plusieurs semaines pendant la saison haute de la pêche alors que les plus riches ne pratiquent la pêche qu'à la journée. Les pauvres sont ceux qui bougent. Les riches restent à la maison (comme le commerçant chinois qui vit au-dessus de son magasin).

²⁷⁹ Au fil des années 1990 et 2000, nombre d'ONG se sont succédés au village de *Sras Srâng Choeung*. Elle ont tenté de mettre en place des programmes de développement communautaire (basées sur le terme anglo-saxon de « community » qui n'a pas d'équivalent réel en cambodgien avec la création de banque à riz, de micro-crédit,... Ces efforts ont porté peu de fruits, les familles étant peu disposées à s'associer à d'autres familles pour travailler ensemble.

²⁸⁰ Journées de repiquage, montant financier de l'enveloppe remise à l'occasion d'un mariage ou d'une cérémonie à laquelle on est invité,...

²⁸¹ « Quand on n'aime pas quelqu'un, on ne veut pas repiquer dans sa rizière quand il nous le demande. S'il a des problèmes avec beaucoup de gens, personne ne viendra. Il devra repiquer seul avec peu de gens. C'est difficile. Les pousses de riz repiquées tardivement ne se développeront pas bien et la récolte sera mauvaise. Si les plants ne sont pas repiqués en même temps, la pousse ne va pas être égale. Et, ça sera compliqué pour choisir le moment pour couper le riz». *Om Chas*.

sociales sont instables et susceptibles de se détériorer²⁸² pour se reporter vers d'autres familles qu'elles soient parentes ou non. Les liens les plus forts sont ceux qui unissent les membres de la famille nucléaire qui habitent une même maison. Dès que les enfants grandissent et se marient, les relations se délitent. Les beaux parents n'ont pas de réelle autorité sur les conjoints de leurs enfants et les querelles sont assez fréquentes. Comme nous l'avons vu, quand les enfants partent habiter ailleurs, l'éloignement géographique distend les relations entre frères et sœurs. Les noms des parents qui sont éloignés dans l'espace et dans le temps tombent facilement dans l'oubli. Il ne saurait ici être question de lignages ou de clans familiaux réunis par un ancêtre commun.

Des chercheurs comme A Forest²⁸³, J. Nepote²⁸⁴ ont déjà souligné ce cloisonnement des rapports sociaux qui ne permettent pas à la solidarité de s'exprimer.

Aux marges du cadre social organisé et restreint à la maison ou dans une certaine mesure au hameau familial, comment fait-on alors pour vivre avec les autres ?

Dans l'espace social hétérogène du village, nous avons relevé deux façons de gérer sa relation aux autres en dehors du cercle de la famille nucléaire : l'exclusion ou bien l'intégration de façon conjoncturelle et contractuelle²⁸⁵.

²⁸² Mais là encore, au cœur du noyau, l'éclatement est possible et les divorces ne sont pas rares.

²⁸³ A. Forest met l'accent sur l'ordre cellulaire de la société cambodgienne et le cloisonnement des rapports sociaux qui ne permettent pas l'expression des individualités « Je pense encore que nombre de créations de nouveaux *srok* sont motivées, autant par des impératifs économiques, que par des problèmes relationnels entre les défricheurs et les habitants de leurs anciens *srok*. De même, les explosions de folle brutalité, comparables à l'amok malais qui accompagnent certaines réactions individuelles ou collectives me paraissent-elles être des manifestations du désarroi des individus auxquels l'ordre cellulaire fondé exclusivement sur les relations interpersonnelles ne propose d'autre choix que de se fondre totalement en lui ou d'être totalement rejetés. » Alain Forest, *Le culte des génies protecteurs « neakta » au Cambodge*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 91.

²⁸⁴ La communauté s'exprime sous forme de "coalitions d'intérêt ou de groupes de pression temporaires qui ne s'inscrivent pas comme des organes fonctionnels au sein et au service de la communauté sociale au sens large. Cette dernière ne dispose d'aucune armature en propre et il n'existe ainsi ni vie, ni institution "communautaire" officiellement constituées au Cambodge" Jacques Népoté, *Parenté et Organisation sociale dans le Cambodge moderne et contemporain*, Genève, Editions Olizane, 1992, p. 24.

²⁸⁵ Ces réflexions ont été alimentées par un travail plus large sur la gestion des conflits locaux entrepris en 2001 dans différents endroits du Cambodge – Fabienne Luco, *Entre le tigre et le crocodile : Approche anthropologique sur les pratiques traditionnelles et nouvelles de gestion des conflits au Cambodge*, Phnom Penh, UNESCO, 2002.

II. 2.1. S'écarter spatialement et socialement

II. 2.1.1. L'éloignement dans l'espace

On peut dire que l'entité *Phoum* dans sa forme élargie « village » n'a pas de réelle consistance sociale. Derrière l'apparence d'un ensemble villageois uni, les familles vivent de façon cloisonnée. Hormis le chef de village, nommé par l'administration cambodgienne, qu'il faut bien accepter, on ne reconnaît pas d'autorité particulière à l'un des habitants du village. Chaque maison ou chaque hameau familial tente de ne compter que sur ses propres forces. Quand les maisons se rapprochent, les contacts ne sont pas particulièrement recherchés. En effet, dans ce monde centré sur le modèle hiérarchique de la famille nucléaire, il est difficile de savoir comment se comporter avec un voisin du même âge et même statut que soi. Il n'existe alors guère de règle sociale, hormis celle qui consiste à « se tenir tranquille » *nov sngiem* (នៅស្ងៀម) pour éviter d'avoir à gérer une relation qui ne se conçoit qu'en termes hiérarchiques. Au quotidien, on maintient donc un vernis de politesse et d'effacement. La proximité des autres est plutôt perçue comme une menace potentielle que comme une force. Dans le village de *Sras Srâng*, les problèmes de voisinage sont cités comme source première de conflits.

Il s'agit de problèmes de bœufs qui mangent les plantations, d'évacuation d'eau de pluie et de détritrus sur le terrain du voisin, de grignotages sur les limites de terrains ou bien d'érection de barrières sur des passages. Il s'agit aussi souvent d'incompatibilité de caractère entre les parents et les belles-filles ou gendres qui habitent à proximité ou bien avec les voisins. Les moyens de gérer les conflits sont limités. La tradition propose dans le meilleur des cas une « conciliation » *somrohsomruol* encadrée par le chef du village dont l'autorité n'est pas toujours reconnue. En l'absence de règles précises de gestion sociale à l'échelle d'une communauté villageoise, celui qui a des problèmes se trouve souvent démuné et peu écouté. La solution pour certains est alors l'éloignement, comme on l'entend souvent « Habiter loin des autres pour vivre tranquille » *nov chhngay chhngay pi knea, nov sngreat sngiem*. (នៅឆ្ងាយពីគ្នា នៅស្ងៀម).

S'écarter des conflits potentiels

Quand un lieu habité devient trop dense démographiquement, le risque de conflits augmente d'autant. Il est alors temps pour certains de partir défricher un nouvel essart, d'y construire

une maison et de recréer un nouveau noyau d'habitation. Nous reprenons ici la comparaison avec l'île primordiale qui apparaît bien être la matrice sociale de base : une maison à l'écart des autres²⁸⁶, sur une terre exondée entourée d'arbres fruitiers et proche de terres inondées et cultivées. Vivre à côté des autres est donc une contrainte. D'après Ta Toth, « quand on habite à côté des autres, ça irrite et ça démange » *Nov tieb, skieb romoas* (នៅទីបំផុត បំផុតបំផុត).

Dans la situation où il n'existe pas réellement de règles sociales permettant de savoir comment se comporter avec des gens de même niveau que soi, la promiscuité est source de conflits :

En 2003, Tuy Tam, le beau-fils de Ta Chhom, a choisi de quitter la belle maison de son beau-père pour s'installer dans une hutte de champs avec sa famille :

« Au village, il y a trop de bruit. La nuit, on ne peut pas dormir. Il y a la télévision, les chiens, les karaokés. On entend les disputes des gens. Ici, c'est tranquille. On est à côté d'un cours d'eau. Il y a du vent. On est plus tranquille. Il n'y a pas de bruit et il n'y a personne autour pour créer des histoires. On peut faire ce qu'on veut ici, on a l'eau de la rivière. Il n'y a pas de problème comme autour du puits où le propriétaire du terrain ne veut pas qu'on reste trop longtemps pour prendre de l'eau. Il n'y a pas le problème de la négociation du passage de la charrette sur les terrains des autres. Il n'y a pas le problème des enfants qui se battent avec les autres et dont les parents réclament ensuite de l'argent.» Tuy Tam, *Sras Srâng*.

Laisser la place

Ce souci d'indépendance qui se traduit par un éloignement géographique est aussi exprimé par quelques veuves âgées qui décident de commencer à se détacher du monde actif en se retirant dans une hutte à proximité de leur maison²⁸⁷ ou au monastère. Elles laisseront leur maison à l'un des enfants²⁸⁸. Les raisons invoquées sont le souhait de se mettre à l'écart pour mieux préparer la prochaine incarnation, en respectant les préceptes de base du bouddhisme en toute tranquillité ou bien encore pour fuir les conflits avec la famille :

²⁸⁶ D'où la difficulté à créer des villes où l'habitat est dense. La ville moderne est en effet une émanation de la colonisation française. Le quadrillage orthogonal des rues de Phnom Penh en est une illustration.

²⁸⁷ Située en principe au sud de la grande maison.

²⁸⁸ Souvent mais pas systématiquement au cadet qui reste le dernier auprès des parents avec une préférence pour la fille cadette qui se chargera de préparer les repas de ses parents.

« Je suis fatiguée. Je ne veux pas m'occuper des petits-enfants. Il y a trop de monde. Ça fait du bruit. Personne ne me respecte. Ma belle-fille ne me donne pas d'argent et pas beaucoup de riz. Elle n'est pas gentille avec moi. Je sens bien que je gêne, alors je préfère être tranquille à côté. Je tisse des nattes pour survivre, mais je n'ai pas grand-chose. Je voudrais me retirer au monastère pour avoir des mérites, mais je n'ai pas d'argent pour y aller ». Yeay Pov, *Sras Srâng*.

Les grands-mères veuves qui disposent d'un peu d'argent choisissent souvent de quitter le village et de s'installer dans une hutte dans l'enceinte d'un monastère. Quitter le village, c'est ici renoncer au monde actif et se préparer à partir vers une nouvelle incarnation.

« Je suis bien ici au monastère. Je fais des offrandes pour avoir des mérites. Mes enfants viennent me voir et font des offrandes pour que j'acquière d'autres mérites. Je suis veuve et je n'ai plus rien à faire au village. On me fait sentir que je ne sers à rien et que je suis une bouche à nourrir. » Yeay Phât, *Sras Srâng*.

II. 2.1.2 L'exclusion sociale

La mise à mort sociale

Dans certains cas, c'est une famille étendue ou bien même tout un village qui exclut une personne. Celui ou celle qui se démarque des autres par un comportement particulier ou une origine extérieure aura souvent des difficultés à établir des relations sociales. Pour être accepté sinon toléré, il lui faudra se couler dans le moule social sinon il sera condamné à subir une exclusion sociale à l'intérieur du village ou être poussé à partir.

Les gens venus de l'extérieur ne sont pas acceptés facilement. Si l'homme venu de l'extérieur et marié avec une femme du cru montre un comportement conforme, il pourra s'intégrer avec le temps. Le cas de l'étranger qui n'a aucune attache locale est tout autre. Il sera toujours suspecté d'avoir un passé douteux²⁸⁹ et aura des difficultés à être accepté²⁹⁰.

²⁸⁹ « On ne connaît pas ses origines, on ne connaît pas son cœur »

²⁹⁰ Par exemple : gens rapatriés des camps de réfugiés en 1992 qui se sont installés dans des villages anciens, gens partis à l'étranger avant 1975 ou après 1979 qui sont revenus au pays dans les années 90 qui du fait de leur long séjour hors du pays auraient perdu une partie de leur « khmérité ». L'identité khmère est bien ici liée au fait d'habiter sur le territoire des Khmers. L'éloignement du pays signifie la perte d'identité.

Pour avoir une place, il convient de respecter un ordre implicite où les principales règles sont de ne pas se faire remarquer et de garder ses distances. C'est le cas d'une famille rapatriée en 1992 d'un camp de réfugiés. Cette famille s'est démarquée des autres à la fois parce qu'elle n'était pas originaire du village, et parce qu'elle avait des connaissances que les autres n'avaient pas (rudiments d'anglais et couture appris dans le camp de réfugiés) et n'a jamais été réellement acceptée. Leur esprit d'entreprise a pavé le chemin de la jalousie des voisins, créant des querelles. Le père a sombré dans l'alcoolisme. La femme a demandé le divorce et est partie habiter *Siem Reap*.

Si l'éloignement dans l'espace géographique de la personne indésirable n'est pas possible, la solution du cloisonnement dans l'espace mental peut aider à contenir les aigreurs des voisins dans un premier temps. « Quand on vit trop proche des autres, au bout d'un moment, il y a des problèmes. Quand on a des problèmes avec un voisin, le mieux c'est de ne plus faire attention à lui, de rester tranquille. On ferme les yeux et les oreilles. » Kiet, *Rohal*.

L'exclusion d'une personne se fait en général de façon sourde. Après les coups d'éclat de colère, les relations avec celui qui pose problème semblent se normaliser alors qu'une exclusion souterraine s'enclenche. La relation conflictuelle, à défaut d'être résolue ouvertement, est effacée. La personne est enfermée dans le silence et devient un mort-social. Les regards l'évitent, les oreilles se bouchent alors qu'elle parle. Personne ne lui répond. On évite de passer devant sa maison. Derrière l'apparence d'un village tranquille, des histoires anciennes sont endormies au fond des esprits, ne demandant qu'une étincelle pour s'enflammer. Nombre d'actes de violence allant parfois jusqu'au meurtre apparaissent souvent au détour d'une conversation d'ivrognes sans qu'on puisse en déterminer la cause. Il s'agit souvent de rancœurs restées enracinées au fond de la mémoire qui resurgissent brusquement. Alors que la cause même de la querelle a pu être oubliée, le sentiment reste.

La mise à mort physique

Dans des cas extrêmes, il peut arriver que quelqu'un soit éliminé physiquement sous l'accusation d'être un sorcier *thmop* (ធ្មូវ). En effet, une personne « différente » est souvent soupçonnée d'entretenir des relations particulières avec les entités surnaturelles. Dans ce cas, dans une forme silencieuse de consensus social, les gens du village s'unissent pour cacher le nom du (ou des) meurtrier(s) aux autorités policières extérieures.

Dans les villages, les attitudes qui sont le plus souvent condamnées ou jalousées sont celles de personnes qui ne respectent pas la règle de base qui est de rester à sa place et de ne rien déranger sans précautions rituelles. Celui qui a un comportement différent des autres et qui ne respecte pas la hiérarchie entre personnes, qui agit de façon autoritaire et colérique sans en avoir le statut, qui est hautain alors qu'il n'est lui-même pas important, qui entreprend des activités que personne ne comprend en maintenant le mystère est suspect. Difficilement classable, il est considéré comme potentiellement dangereux. Il peut être accusé d'attirer des mauvaises influences sur le village ou les personnes. Dans les cas extrêmes, il est accusé d'être un sorcier *thmop*, qui dirige des forces surnaturelles malveillantes contre les gens. Celles-ci peuvent se manifester sous la forme d'objets néfastes vus par le médium dans le corps d'une personne malade comme des clous, des aiguilles, de la cire ou même, ainsi qu'il nous l'a été rapporté, de viande de bœuf²⁹¹. En cas d'épidémie ou de malheurs répétés dans un village, une personne au comportement particulier peut ainsi être accusée d'être un *thmop*. Parfait bouc émissaire de tensions et de peurs collectives, sa mise à mort peut alors s'apparenter à une offrande sacrificielle pour rétablir la stabilité.

En 1994, un homme accusé de sorcellerie a été tué dans le village. Un habitant raconte :

« La police a fait une enquête. Les policiers ont dit que c'était A. le responsable, le fils de B. Mais d'autres gens ont dit qu'il avait joué aux cartes avec lui la nuit où C. a été tué. Les policiers disent que A. ment parce que les témoignages des joueurs ne se recoupent pas. Moi, je dis qu'on est contents que C. soit mort. C'était une mauvaise personne et il ne faut pas aller chercher qui l'a tué. Nous, on sait. Tout le monde sait dans le village, mais personne ne dira rien. Celui qui parlerait aurait des problèmes avec la famille de A.». Om Chhaet, *Sras Srâng*

Ne pas se rendre à la crémation du présumé sorcier alors qu'on est invité est une façon de reconnaître sa culpabilité.

« C'était un homme méchant. Il ne faut pas aller à la cérémonie de crémation. Si beaucoup de gens vont à la cérémonie de crémation, on dira qu'il était innocent. Si

²⁹¹ La grand-mère Teng est décédée dans une grande souffrance physique. Lors de sa crémation, les gens ont dit qu'elle avait été ensorcelée parce que sa chair ressemblait à plus à celle d'un bœuf que celle d'un humain.

peu de gens y vont, on dira qu'il était coupable (...) C'était un homme méchant, c'était un sorcier.(...) Il avait causé des maladies et des problèmes à ses voisins et à sa famille. Les gens étaient en colère contre lui, mais ils avaient peur. (...) Quand Srey Khmav est tombée malade, le médium a dit que c'était lui qui lui avait envoyé la maladie (...) Il avait un caractère spécial. Il ne parlait pas comme les autres. Il changeait souvent de comportement. (...) Les sorciers, il faut les tuer, ils causent beaucoup de malheurs». Yeay Yieng, *Sras Srâng*

Il apparaît que l'accusation de sorcellerie fait surface à un moment de tension dans un village, à l'occasion d'une série de morts ou de malheurs non expliqués. Un présumé « sorcier » sert de bouc émissaire. Sa mort en tant qu'offrande sacrificielle vient rétablir l'ordre du monde un instant dérangé.

On remarque que si les accusations de sorcellerie et les moyens de la contrecarrer sont au cœur des pratiques de « magie blanche », rencontrer des personnes qui pratiquent effectivement la « magie noire » apparaît extrêmement mystérieux. Les véritables sorciers existent-ils autrement que dans les esprits? Il est vrai que si l'on ne rencontre pas réellement d'officiants en sorcellerie qui se présentent comme tels, la fabrication par les *krou khmer* (ក្រូក្រមេរ) des charmes d'amour *sneh* (ស្នេហា) qui s'apparente à un envoutement est ambiguë. De même, on peut supposer que ceux qui utilisent des formules magiques, des plantes et des objets symboliques pour traiter des personnes malades pourraient à l'inverse pratiquer la magie noire à la demande. Dans le cadre de ce travail, nous ne saurions traiter ce sujet, mais nous retenons que si la pratique de la sorcellerie reste difficile à observer, les accusations de sorcellerie et les moyens de s'en protéger sont eux très courants. L'extérieur et les autres sont perçus comme menaçants.

La maladie survient quand des objets étrangers maléfiques réussissent à entrer dans le corps ou son extension, la maison. Des cérémonies et des objets magiques qui veillent à protéger l'espace du corps, de la maison et du terrain des mauvaises influences sont mis en œuvre au quotidien. Ainsi, dans une dimension spatiale, nous retrouvons un emboîtement des protections magiques qui vont des Yantra tatoués sur le corps, dessinés sur des chemises, sur des étoffes, sur des plaques de zinc portées roulées en ceinture, aux baguettes d'encens plantées autour de la maison comme une grande ceinture de protection. Tous ces écrans empêchent physiquement les mauvaises influences d'entrer.

Le recyclage social

Dans certains cas, la personne qui crée des perturbations pourra être réintégrée si elle passe un certain temps à l'extérieur et/ou si elle change de statut. Pour les hommes, le monastère ou l'armée offrent des solutions de recyclage social. En 1995, un voleur de vélo s'était enrôlé chez les Khmers rouges avec qui certains habitants de *Sras Srâng* continuaient à entretenir de bonnes relations. Il est revenu quelques années plus tard avec un nouveau statut, celui de militaire craint et respecté. Dans les contes et dans le *Reamker*, on retrouve ce thème de l'exil dans la forêt d'où l'on revient purifié et détenteur de nouveaux pouvoirs. Dans les années 2000, un homme du village réputé pour son alcoolisme avait pris la robe de moine après avoir été quitté par sa femme. La personnalité de l'ancien ivrogne dont on se moquait s'est effacée sous sa nouvelle identité de moine respecté.

II. 2.1.3. Une attitude ancienne

Nous voyons ici une forme de gestion sociale s'exprimer dans l'espace. Dans un monde où les autres et l'extérieur sont perçus comme étant potentiellement menaçants, la première réponse est de s'en écarter ou de fabriquer des écrans entre eux et soi.

Cette attitude n'est pas nouvelle. Des prescriptions anciennes recommandaient autrefois l'éloignement des autres comme mode de prévention des conflits locaux.

Dans les codes anciens²⁹², les règles sociales apparaissent surtout s'attacher à protéger des personnes aux statuts hiérarchiques supérieurs. Le non-respect de ces règles expose à des punitions. À l'échelle du village où tous les habitants ont plus ou moins le même statut hiérarchique, les relations avec les autres débouchent souvent sur un blocage faute de règles sociales précises. Face à ce vide, les codes ne proposent guère que la contrainte qui s'appuie sur des références spatiales pour obliger les villageois à être solidaires les uns des autres. Les règles sociales villageoises s'élaborent sur la base de la gestion de ses relations avec les proches voisins. Elles ne présentent pas réellement un cadre social où chacun aurait un rôle dans une communauté harmonieuse. Elles énoncent à l'inverse que le fait de vivre à côté des autres est source potentielle de problèmes, de conflits et de perturbation d'ordre surnaturel résultant en punitions ou en malheurs. Des règles strictes de voisinage et les peines encourues par ceux qui y dérogent sont établies. Il en ressort qu'il est préférable d'éviter de s'attirer les foudres des puissances surnaturelles, celles de ses voisins et de la justice en prenant de la

²⁹² Adhémar Leclère, *Les Codes Cambodgiens*, Paris, Ernest Leroux, 1898, Tome I, pp 383-385 (loi sur les terrains).

distance par rapport à ses voisins. La loi sur les terrains décrit comment le mauvais positionnement d'une nouvelle maison, des portes d'entrée, des haies par rapport aux maisons déjà construites peuvent créer des perturbations d'ordre surnaturel causant des morts, des pertes d'animaux et de biens qui sont condamnables. Le contrevenant aux règles devra réparer les pertes et démolir la maison et la haie incriminées.

Certains textes portent sur une « obligation de voisinage ». La notion de voisinage est définie par des mesures très précises²⁹³. Quand des maisons sont proches, il s'ensuit toute une série de contraintes de servitudes assorties de punitions si elles ne sont pas respectées. Il y a ainsi obligation à porter secours à des voisins dont la maison brûle ou lors d'attaques de brigands. Le propriétaire d'une maison est responsable de tout ce qui pourrait arriver dans un périmètre précis défini autour de sa maison. Toute personne ou animal qui y serait trouvé mort ou blessé lui sera imputé. La trop grande proximité des maisons habillées en pailote ou en feuilles de palmier à sucre peut être fatale en cas d'incendie. Il est stipulé que les maisons éloignées des cours d'eau devaient être équipées de « gourdins, bâtons, croc en fer et instruments pour puiser l'eau » et que les voisins ont l'obligation de porter secours pour éteindre le feu ou de repousser les voleurs et brigands sous peine de sanctions²⁹⁴.

Si une maison en feu consume les maisons voisines situées « à plus de 11 *Peam* » le feu est considéré comme un accident. En dessous de cette distance, le propriétaire de la maison d'où le feu est parti sera puni de coups de rotin²⁹⁵.

On comprend que la trop grande proximité de ses voisins soit considérée comme une source potentielle d'ennuis avec la justice et que pour s'assurer la tranquillité, il vaut mieux habiter à distance des autres.

Au début du XX^e siècle, A. Boudillon²⁹⁶ s'intéresse également aux parties des codes anciens qui contiennent des indications très strictes sur les règles d'implantation des maisons et des haies par rapport aux voisins. Il explique que l'éparpillement des habitations khmères « réside dans l'existence de certaines prescriptions des codes anciens, empreintes de superstitions qui incitaient les habitants à s'installer de préférence dans des endroits inhabités et à ne pas former d'agglomérations (...) Quiconque en effet s'expose à attirer les malheurs sur ses voisins, soit en plantant une haie qui va en droite ligne à la maison de l'un d'eux (...), soit en

²⁹³ La notion de voisinage est ici définie par une mesure de la distance entre les deux maisons inférieure à « 125 mètres 33 » note de bas de page pour « 3 *soen*, 3 *Phieam*, 3 *hat* ». (Leclère, 1898, tome II, p.187).

²⁹⁴ A Leclère, *Les codes cambodgiens*, tome I, Paris, Ernest Leroux, 1898. (« Les lois contre les malfaiteurs » pp. 93-95).

²⁹⁵ (Leclère, 1898, tome II, p. 334).

²⁹⁶ A. Boudillon, *Le régime de la propriété foncière en Indochine : Ce qui a été fait - Ce qu'il faudrait faire*, Paris, E. Larose, 1915, p. 111.

plantant une haie, ou en construisant une maison à côté d'une autre, la porte d'entrée de la première donnant sur la seconde (...); soit en plantant une haie, ou en construisant une maison dans un endroit néfaste (...), soit simplement en s'installant trop près d'autres propriétaires (...) encourt généralement une condamnation sans préjudice de la destruction des haies ou de la démolition des habitations maudites ».

Dans une traduction des « codes de conduite khmers », Pou Saveros²⁹⁷ associe les interdictions à habiter à côté d'un marché, d'un chemin ou de terrains publics à une norme sociale qui est de se tenir à l'écart des lieux publics et ainsi de conclure que : « C'est donc la promiscuité qui, dans l'éthique khmère, est la source de la ruine (des choses et des individus) ».

Nous pouvons essayer de rechercher des raisons pratiques à cette règle sociale qui préconise l'éloignement géographique. Il nous apparaît que cette préconisation pourrait être une parade à deux fléaux qui frappaient des lieux denses dans le passé : la propagation rapide des maladies et des incendies.

La promiscuité offre en effet un terrain favorable à la transmission de maladies mortelles, comme le choléra pour les hommes et des épizooties diverses qui peuvent emporter toutes les volailles ou les porcs d'un village.

À la fin des années 30, René Morizon présume que les Cambodgiens ont gardé de façon inconsciente dans leur mémoire des souvenirs d'épidémies associées à l'habitat serré :

« Les villages khmers qui groupent rarement plus d'une vingtaine de feux occupent dans la rizière de vastes étendues ; leurs maisons, isolées les unes des autres par des claies de bambous, sont assez dispersées. Une tradition ancienne veut en effet que le malheur s'abatte sur les hameaux trop denses. Il est probable que les Cambodgiens, sans se rendre compte des causes véritables des épidémies auxquelles ils étaient exposés, ont senti confusément qu'ils échapperaient à leurs atteintes s'ils vivaient séparés. Ils n'ont d'ailleurs que peu de goût pour la vie grégaire et adorent leur indépendance. Chaque famille cambodgienne a donc son

²⁹⁷ Saveros Pou, Les « Cpap » ou 'Codes de conduite' khmers, *B.E.F.E.O LXX*, 1981, p181, note (1).

logis.²⁹⁸ » Lors d'un voyage au Laos à la fin du XIX^e siècle, Pavie traverse des villages où le choléra fait fuir les habitants de villages entiers « en abandonnant cases et champs ». ²⁹⁹

Dans les années 90, des épidémies de choléra sévissent encore dans les villages. Le choléra se développe en effet dans des zones de forte concentration humaine où l'hygiène et l'assainissement de l'eau sont insuffisants. Sans traitement, la maladie est mortelle dans la moitié des cas et survient rapidement, de quelques heures à trois jours. Dans les villages où cette maladie est déclarée ou crainte, la prévention consiste à protéger l'intrusion de la maladie dans la maison en érigeant un enclos autour de la maison et en mettant devant la porte d'entrée un gardien/épouvantail en paille habillé ou bien une marmite renversée sur laquelle une tête grimaçante³⁰⁰ est dessinée à la craie. Des anciens nous ont également indiqué qu'une maison, ou le hameau tout entier, était entouré d'un cordon de coton blanc à cet effet.

Il apparaît ainsi qu'il existe plus d'incitations à s'écarter des autres que de règles de vie en communauté. La promiscuité apparaît comme périlleuse. Il peut s'ensuivre des querelles, des maladies et des incendies sans grands moyens pour les gérer autres que par l'éloignement dans l'espace. Cependant, au-delà de ce constat de base du cloisonnement et du repli sur soi de la famille nucléaire cambodgienne, des stratégies sociales conjoncturelles existent pour gérer les relations sociales étendues.

II. 2.2 Créer des groupes de solidarité opportunistes et précaires

II. 2.2.1. Dupliquer le système de parenté

Dans cette société où, au-delà du noyau dur de la famille nucléaire, les relations de parenté biologique se diluent vite dans le temps et dans l'espace, on remarque que d'autres stratégies sociales se mettent en place. Elles s'appuient sur le modèle familial pour créer des réseaux de parenté fictifs et conjoncturels.

²⁹⁸ René Morizon, La province cambodgienne de Pursat, Paris, Les éditions internationales, 1936, p. 56.

²⁹⁹ A Pavie, Mission Pavie, Géographie et voyages, II, Exposé des travaux de la mission (troisième et quatrième période, 1889 à 1895), Paris, Ernest Leroux, 1906. p.373.

³⁰⁰ Une croix blanche dont la partie basse est plus longue ou bien une tête de mort barrée par deux tibias entrelacés qu'on voit représentés sur les panneaux signalant la présence de mines.

Au premier abord, il apparaît que l'ensemble des relations sociales entre les habitants de *Sras Srâng* se fait sur la base des termes de parenté avec les droits et les devoirs qui lui sont associés. Les villageois se revendiquent comme étant tous *bang bœaun* « aînés-cadets = de la même famille³⁰¹ ». Il est vrai qu'un grand nombre de familles de *Sras Srâng* apparaissent unies par des liens de parenté consanguine. En remontant sur une ou deux générations, on relève de nombreux mariages entre les familles. Cependant, on remarque vite que tous les termes de parenté utilisés ne renvoient pas toujours à une relation basée sur les liens du sang. Les parents réels et voisins de longue date se confondent. En effet, au-delà des grands-parents, on oublie souvent les noms et les liens de parenté précis.

Dans les années 60, Gabrielle Martel évoquait déjà cette difficulté à établir des généalogies dans le village de *Lovea* : « un réseau très dense de parenté unit la presque totalité des villageois. Mais il est souvent impossible de savoir avec quelle précision à quel niveau elle s'établit. »³⁰²

En fait, il apparaît que le système des termes de parenté est pris comme base pour établir des parentés fictives où les membres d'un réseau social sont choisis plus par affinité ou proximité géographique que par des liens fondés sur la consanguinité. Sur le modèle social hiérarchique de la famille, on va réinventer au quotidien des groupes sociaux ou des réseaux avec qui on va entretenir des rapports de type familial sans que le lien biologique existe forcément. Selon l'âge et le statut économique ou social, on va donner un terme de parenté qui conditionnera la relation hiérarchique que l'on entend entretenir avec l'autre. Jacques Népote,³⁰³ dans son travail sur l'organisation sociale au Cambodge, a décrit comment une personne exprime sa relation à l'autre suivant le modèle des relations de parenté.

La trame des relations de parenté est utilisée pour s'adresser les uns aux autres tout en se situant hiérarchiquement avec des personnes dans et en dehors de ses liens du sang. Quatre

³⁰¹ La relation de famille s'établit donc d'abord par une relation hiérarchique de cadets *bœaun* à aînés *Bang*.

³⁰² Gabrielle Martel, *Lovea, un village des environs d'Angkor : aspects démographiques, économiques et sociologiques*, Paris, P.E.F.E.O., 1975, p. 199.

³⁰³ Jacques Népote, *Parenté et organisation sociale dans le Cambodge moderne et contemporain : quelques aspects et quelques applications du modèle les régissant*, Genève, Olizane, 1992.

niveaux générationnels sont employés : celui les grands-parents appelés grand-père Ta ou grand-mère Yeay, celui des parents appelés oncle cadet Pou ou oncle/tante aîné(e) Om ou tante cadette ming, celui des personnes de la même génération qu'on nomme Aîné bang ou cadet (le nom), et celle de la génération des enfants. Ici, le nom est souvent employé précédé de « A ». « A » devant un nom a un sens péjoratif. Il signale l'infériorité de l'autre Si on le demande, on peut cependant préciser qu'il s'agit d'un terme de parenté consanguin proche *bangkaoet* (បងក្បាល), éloigné *chi don chi ta* (ជីដូនជីតា) ou bien un terme d'adresse fondé sur la proximité *skoal knea* (ស្គាល់ក្មេង) « on se connaît », *Chit knea* (ជិតក្មេង) « on est proches ». Au quotidien, la division n'est pas toujours considérée comme importante et on dit souvent *bang bœaun doi knea*, (បងប្អូនដូជីតា) « on est parents, c'est pareil (qu'une parenté consanguine) ».

Même s'il apparaît que toutes les personnes du village se disent toutes plus ou moins *bang phahaun* « de la même famille » par rapport aux gens de l'extérieur, dans la réalité, il existe plusieurs réseaux informels qui se croisent et s'interpénètrent. Il peut s'agir de groupes de gens proches à qui l'on demande souvent de l'aide (construction d'une maison, repiquage d'une rizière, préparation des repas et des offrandes lors de cérémonies religieuses,...), de groupes de gens plus éloignés qu'on sollicite moins souvent (gens de l'administration, gens de la ville, personnes influentes) ou de groupes économiques et de pouvoir (les partis politiques)³⁰⁴ à l'échelle de la « commune » *khum* (ក្រុំ) qui regroupe administrativement plusieurs villages. Ces groupes basés soit sur des liens de famille réels, ou bien des affinités personnelles ou des rencontres, ont des tailles et des formes élastiques. Conjoncturels et opportunistes, ils sont prompts à se créer et à se dissoudre. Cette grande fluidité résulte en une extrême instabilité dans le temps.

C'est à l'occasion des mariages des enfants que tous les membres des groupes composant l'ensemble des alliés sont réunis afin de permettre à chacun de conforter sa position et d'évaluer les ramifications du réseau ou des réseaux de la famille qui invite.

Dans ce système extrêmement mouvant, la proximité géographique peut primer sur la relation consanguine et il est fréquent que deux voisins entretiennent des relations de solidarité plus solides qu'avec des membres de leur propre famille.

³⁰⁴ Parti du Peuple Cambodgien (PPC), Funcinpec (FCP), Parti de Sam Rainsy (PSR) pour ne citer que les plus influents entre 1993 et 2006 (date de l'exclusion du fondateur du Funcinpec, le prince Ranariddh pour former un nouveau parti : le parti Norodom Ranariddh).

- T. (homme) habite à côté de sa mère. La mère lui avait donné une terre de culture à l'est du village. T. l'a cultivée pendant quelques années puis la mère lui a repris la terre pour la donner à son propre frère (oncle de T). T. est fâché contre sa mère. La mère donne ensuite une large terre d'habitat à sa fille cadette. T. doit se contenter d'un petit terrain. La querelle s'installe et s'enferme dans le mutisme et la négation de l'autre. La mère et le fils habitent désormais à quelques mètres l'un de l'autre, mais ne se parlent plus depuis des années. Ils passent à quelques mètres et se croisent sans se regarder. Chacun s'ignore et vit dans sa maison sans s'enquérir de l'autre. À la mort de la mère, T. restera chez lui alors que les cérémonies funéraires se déroulent dans la maison de la mère.

K. une femme s'est installée à côté de T. depuis quelques mois. Elle et C. l'épouse de T. ont tissé des relations d'amitié qui se sont transformées en relations de parenté. Lors de cérémonies familiales comme les mariages des enfants de T., K. s'assied à côté de C. à la place d'une sœur aînée consanguine (la mère de T. n'est jamais invitée). Récemment, K a mis une barrière sur le chemin qui passe devant sa maison bloquant ainsi les voitures qui pourraient aller chez C. Les liens d'amitié et de solidarité entre K. et C. sont en phase de rupture.

Dans ce système de parenté d'adresse, on évite de donner un terme de parenté à celui qui n'est pas reconnu en tant qu'allié. On l'appellera simplement par son nom³⁰⁵ ou bien on ne lui parlera tout simplement pas. Le fait de ne pas lui donner de terme de parenté signifie qu'on le place hors du système de droits et de devoirs mutuels. C. ne dit plus « sœur aînée » pour parler de K. Elle emploie maintenant uniquement son nom pour parler d'elle comme pour signifier que ce contrat social basé sur la parenté est révoqué.

Au-delà des gens de la famille, des voisins ou d'autres personnes du village, il est bon de s'assurer de bonnes connexions avec des personnes de statut plus élevé.

II. 2.2.2. Étendre le système de parenté à l'extérieur

Bien qu'attachées à leur indépendance, les familles cambodgiennes ont néanmoins besoin de faire appel à des protecteurs extérieurs de façon conjoncturelle en cas de perturbation de l'ordre (problèmes économiques, judiciaires, médicaux, conflits nécessitant une médiation,...). Elles cherchent alors souvent à se constituer leur propre réseau de pouvoir

³⁰⁵ D'après François Ponchaud, le fait d'appeler quelqu'un par son nom est dangereux. Faire ainsi peut attirer des esprits malins qui cherchent à rendre malades des personnes « dans la politesse khmère, on n'appelle jamais quelqu'un par son nom, cela « déchirerait la chair » *dach sach* ». François Ponchaud, *La cathédrale de la rizière*, Fayard, 1990, p. 213.

auprès de personnes qui opèrent dans différentes sphères sociales, économiques et politiques plus élevées que leurs voisins ou parents.

Il s'agit pour un cadet de choisir un aîné et de se faire accepter par lui. À l'inverse, un aîné peut aussi s'imposer de force et demander au cadet de se subordonner à lui. (ex : dans un cadre politique ou militaire)

Une fois la relation établie, il s'agit pour les aînés d'assurer la protection physique et économique des cadets. Le rôle des cadets est d'offrir leur allégeance politique, reconnaître un statu quo et d'offrir ses services quand besoin est. Le « respect » *Korup*(*ក្រុប*) de l'aîné va souvent de pair avec la « crainte » *klach* (*ក្រាច*). Dans les traités moraux, la relation « grands » et « petits » est comparée à la relation symbiotique entre l'arbre et la liane³⁰⁶. Cet ordre se répète à tous les échelons de la société cambodgienne. Il est recommandé à chacun de rester à sa place et ne pas déranger cet ordre figé sous peine de sanctions³⁰⁷.

Au niveau du village, les leaders politiques ont remplacé les mandarins. Des groupes de pouvoir politique se sont établis dans les villages. Ils courtisent les villageois qui leur apporteront leur vote au moment des élections. Le plus important est le PPC³⁰⁸, relayé par les chefs de village et dans une moindre mesure les chefs de commune. Les leaders du parti du PPC qui sont pouvoir depuis plus de 30 ans contrôlent mieux que les autres l'accès aux ressources économiques. Il leur est plus facile de promettre des redistributions à ceux qui les ont aidés. On peut ainsi dire que la notion « d'État pour tous » n'existe pas vraiment et que le message à retenir de ces élections appelées « démocratiques » par les organisations internationales est plutôt « ceux qui votent pour moi recevront quelque chose en retour. Ceux

³⁰⁶ Saveros Pou, Guirlande de *cpap- cpap Hai Mahajan*, strophes 65,66,68, 69, 70 : « Les grands sont notre refuge, les supérieurs sont notre appui (...) » « Une fois qu'on a obtenu leur appui, on ne néglige pas ses obligations (...) » « Prenez le cas d'un grand arbre enveloppé tout entier de lianes grimpantes. Les lianes ont demandé l'hospitalité à cet arbre, pour croître à ses côtés ». « Elles s'élancent très haut grâce à la générosité de l'arbre, elles s'enroulent autour de lui, s'y accrochent en rampant, et produisent fruits et fleurs en abondance. » « L'arbre, c'est l'homme puissant, les lianes qui dépendent de lui en s'y accrochant, ce sont, évidemment, les petites gens : on ne doit jamais oublier les bienfaits du premier. » « Ceux qui les reconnaissent jouiront des fruits de leurs mérites, mais ceux qui oublient les bienfaits des autres, connaîtront les pires châtements ». (POU, 1988)

³⁰⁷ Saveros Pou, Guirlande de *cpap - Cpap Hai Mahajan* strophe 38 et 39 : « Les grands personnages, ayant rang et honneurs, un rang élevé et de l'influence, les petites gens ne doivent point les dédaigner ni tenter de se comparer à eux. » « On doit leur parler avec prudence, on ne discute pas leurs propos, ni ne s'entête à répliquer, car on encourrait des sanctions et de la disgrâce. » (POU, 1988)

³⁰⁸ PPC : Parti du Peuple Cambodgien.

qui ne votent pas pour moi ne recevront rien³⁰⁹ ». Le système ancien de clientélisme est toujours bien en place derrière le vernis de la démocratie.

II. 2.2.3. Prendre de la distance avec l'administration.

Un système imposé de l'extérieur

Sous le protectorat, l'administration française tente de structurer ce tissu social lâche, cette « masse paysanne inorganisée » ainsi que l'écrivait Jean Delvert³¹⁰. Les « communes » *khum* qui regroupent plusieurs hameaux ou villages sont créés en 1908. Cette entité administrative et territoriale artificielle surtout créée pour mieux contrôler les collectes de taxes ne constituera cependant jamais un ensemble social bien défini³¹¹. D'autres tentatives pour fixer cette occupation foncière instable échouent comme l'instauration de la propriété privée qui remporte peu de succès à la campagne.

Pour parachever cette tentative de cadrage, les Français demanderont aux habitants des hameaux dispersés de se regrouper en villages pour mieux contrôler les mouvements rebelles anti-français.

Mise en place par le protectorat français et récupérée par le Cambodge nouvellement indépendant puis par les régimes communistes, une pyramide administrative quadrille tout le territoire. Elle s'étage en une série de divisions et sous-divisions territoriales entre les villageois et le Roi ou le Premier Ministre : groupes *krom*, villages *phoum*, communes *khum*, districts *srok* et provinces *Khet*. Une autorité administrative est présente à chaque division administrative. Au niveau local, le premier interlocuteur est le *mekrom* (មេក្រុម) chef de groupe (chaque chef de groupe supervise une dizaine de familles) puis le *mephoum* (មេភូមិ) chef de

³⁰⁹ Ceci est notable après des élections pour les villages qui ont voté pour des partis d'opposition : ils se voient écartés des programmes de développement.

³¹⁰ (DELVERT, 1961 (rééd 1994)).

³¹¹ Jean Delvert avait déjà relevé le côté artificiel de la commune qui « n'est pas une réalité historique ou géographique qui marque les hommes avec leur terroir sur lequel ils vivent. » (ibidem).

village, le *mekhum* (មេគុំ), chef de commune³¹², le *mesrok* (មេស្រុក), chef de district et le gouverneur de province, *aphibal khet*. (អភិបាលខេត្ត).

Les groupes *krom*³¹³ créés en 1979 pour les besoins de la reconstruction du pays sont moins opérationnels aujourd'hui. Ils servent surtout de relais d'informations (appel aux réunions, établissement de listes, noyautage politique). Ils sont surtout activés comme nous le précisions auparavant au moment des élections. Bravant les règles de neutralité que doivent respecter les membres de l'administration, ils deviennent agents de propagande directs du PPC auprès de la population locale.

La plus petite division administrative réellement opérationnelle est le *phoum* « village » qui jusqu'en 1975 était relativement autonome de l'autorité provinciale. Autrefois, le chef de village qui contrôlait plusieurs hameaux plus ou moins grands s'occupait de la préparation des fêtes, du recrutement pour les travaux collectifs (route, digue,...), de l'établissement de l'état civil et de la gestion des conflits locaux. En 1979, la nouvelle structure qui se met en place est similaire en apparence à l'ancienne, mais la fonction se politise et les autorités supérieures sont plus présentes. Le chef de village *mephoum* est nommé par les villageois sur proposition des autorités communales pour une période indéterminée. De fait, de nombreux chefs de village sont en place depuis 1979. Ceux qui veulent quitter cette fonction n'osent pas le faire, car il leur faudrait contrer leurs supérieurs et perdre de facto la protection que leur accorde ce système de pouvoir vertical.

La fonction d'un chef de village n'est donc pas celle d'un chef coutumier mis en place de l'intérieur par les villageois, c'est celle d'un représentant de l'autorité extérieure dont on se méfie. Dans la pratique, il s'agit de faire en sorte que tout aille bien pour ne pas mécontenter les autorités plus élevées. L'autre changement important est la politisation de la fonction. Le chef du village est le représentant local du parti politique dominant, ce qui crée des divisions et de la méfiance au sein du village. Ceux qui choisissent un parti politique adverse seront réticents à suivre les conseils du chef de village. Ceux qui se rangent du côté du parti du chef de village seront plus à même d'avoir les faveurs d'instances plus élevées³¹⁴. D'une façon générale, on fait peu confiance au chef de village si on n'est pas dans son réseau de pouvoir.

³¹² En ville le *mesangkat* (មេសង្កាត់) ou *chavsangkat* (ចៅសង្កាត់), chef de quartier.

³¹³ Groupes de solidarité : *krom samaki*.

³¹⁴ Derrière la structure des partis politiques actuelle, on retrouve l'ancien système mandarin tel qu'il est décrit à la fin du XIX^e siècle par Fourès. « Chaque Cambodgien désigne un mandarin de Phnom Penh dont il recevra les ordres relatifs au

Les chefs de village originaires du lieu et qui sont respectés le sont davantage par leur personnalité propre que par leur fonction. Ceux qui ont peu de charisme ou qui viennent d'un autre terroir seront avant tout considérés comme des fonctionnaires.

À *Sras Srâng Choeung*, le chef de village a la réputation d'être doux *slot*, ce qui n'est pas forcément un compliment quand il s'agit de régler des affaires qui réclament l'exercice de l'autorité. D'après lui, il n'a pas réellement voulu ce poste. Il est en effet devenu chef de village plus pour échapper à une situation difficile que par sens civique ou la quête d'une position d'autorité :

« Dans les années 80, j'étais encore jeune et j'avais très peur d'être enrôlé comme soldat sur la frontière thaï pour le K.5³¹⁵. J'avais entendu que c'était très difficile et je ne voulais pas y aller. Le chef de village établissait les listes de ceux qui devaient partir. Je pensais qu'un jour je serais sur cette liste. À l'époque, je buvais parce que j'avais peur. Puis, pour échapper à cela, on m'a proposé d'être chef de groupe. Ainsi, je travaillais avec l'administration et je ne pouvais plus figurer sur les listes des conscrits. Puis, après, le chef de village est mort et je suis devenu l'adjoint du nouveau chef du village. Quand le chef du village s'est retiré parce qu'il était trop vieux, je suis devenu le chef. Ça demande beaucoup de travail et je suis peu payé. Toutes les histoires de conflits entre voisins pour des histoires de terres ou d'animaux qui mangent les plantations me donnent mal à la tête. Je voudrais bien arrêter, mais j'ai peur que le parti (PPC) ne dise que je ne les aime plus. Ça ferait des problèmes. Donc, je reste. » Van, *Sras Srâng*.

Le chef de commune *mekhum* est l'autorité locale la plus importante. Il est plus craint et respecté, car il a un pouvoir coercitif en la présence de policiers affectés à la commune. Mis

service du roi. Ce mandarin est désormais le patron et lui le client. Cette clientèle, (...) se nomme *Komlang* (force). On comprend (...) que, grâce à ce système, un mandarin doit peu oser poursuivre un Cambodgien qui est *komlang* d'un mandarin de rang supérieur. On peut abandonner le client patron pour s'engager dans un autre *komlang* ». Foures, Organisation politique du Cambodge, *Excursions et Reconnaissances*, Paris, Challamel, 1882. no 13, p. 205.

³¹⁵ Le gouvernement pro vietnamien décida d'enrôler des civils pour ériger une ligne de défense hermétique avec la Thaïlande où se réfugiaient les Khmers rouges. Ce travail colossal de défrichage, percement de tranchées, de construction de palissades et de pose de mines dans une zone déjà minée devait être réalisé rapidement. Les personnes qui y ont participé décrivent les conditions de travail comme étant particulièrement pénibles et dangereuses. Chaque village doit fournir un certain nombre d'hommes. cf. Esmeralda Lucioli, *le mur de bambou*, ed. Régine Deforges- Médecins Sans Frontières, 1998.

en place par les élections communales de 2002 en tant que tête de liste du parti du Peuple Cambodgien (PPC)³¹⁶, il a été réélu en 2006.

Le chef de la commune de *Nokor Thom* est originaire du village de *Sras Srâng* et y habite. Il est assez autoritaire, mais il considère que cela fait partie de sa fonction et de la ligne du parti du PPC : « On est comme ça au PPC, on doit montrer la force pour que les gens obéissent et nous respectent. Il faut être dur. »

Il remplit ses fonctions avec beaucoup de zèle. Ainsi que nous l'avons relevé dans d'autres parties du Cambodge, les gens de sa famille, ses amis et ses alliés politiques seront privilégiés lors de règlements locaux de conflits ou lors des distributions des ONG.

Le chef de district *mesrok* est une autorité lointaine, souvent venu d'ailleurs et mis en place par les services provinciaux. Il est extérieur au réseau des relations familiales et amicales et on n'ose pas faire appel à lui pour des problèmes locaux. Le chef de commune est souvent amené à le rencontrer lors de réunions organisées au chef-lieu du district à *Siem Reap*. C'est aux subalternes de se déplacer vers les supérieurs hiérarchiques pour leur rendre compte de la situation locale. On lit ainsi une stratification administrative hiérarchique dans l'espace. Chaque autorité administrative reçoit des directives en se déplaçant à l'échelon supérieur. Le chef de commune se déplace au chef-lieu de district. Le chef de district se déplace au chef-lieu de province. Le chef-lieu de province se rend à Phnom Penh. Les déplacements dans le sens inverse, du haut vers le bas sont très rares (à moins d'une réunion organisée par des ONG ou lors de l'inauguration d'une infrastructure locale). Une hiérarchie verticale qui se lit dans les divisions territoriales administratives s'établit donc entre le roi/Premier Ministre et les villageois³¹⁷. Les divisions administratives intermédiaires comme le gouverneur et le chef de *srok* administratif sont peu sollicitées par les paysans.

Traditionnellement réticents à toute forme de contrôle extérieur et par crainte de prélèvements d'impôts comme cela était le cas dans le passé, les paysans restent méfiants vis-à-vis de ce

³¹⁶ Le Parti du Peuple Cambodgien (PPC) est le parti dominant de la scène politique cambodgienne. Le premier Ministre Hun Sen en est un des membres fondateurs en 1979, après la chute du régime des Khmers rouges. Les partis de l'opposition sont représentés par l'un des fils du roi, Norodom Ranariddh (Parti du Funcinpec puis Parti de Norodom Ranariddh), et Sam Rainsy (Parti de Sam Rainsy et plus récemment CNRP).

³¹⁷ Le roi se trouve au sommet de cette pyramide hiérarchique. Dans ce système familial, il se fait appeler *samdech Ov* « Monseigneur papa » et dans les discours, il appelle le peuple, ses petits-enfants *kon chav*.

système³¹⁸. Dans la mesure du possible, ils préfèrent s'autogérer à l'intérieur des familles nucléaires et bouger où bon leur semble.

Fluidité et instabilité

Les échanges entre protecteurs et protégés se font de façon conjoncturelle selon les besoins des uns et des autres. Ils sont très fluides et changeants. Si le protecteur perd son pouvoir, il sera temps pour les cadets d'en chercher un autre. On peut ainsi naviguer d'un bord politique à l'autre sans problème³¹⁹. La survie économique de la famille nucléaire prime avant toute considération d'ordre sentimental ou politique. Au-delà de l'espace organisé et sécurisé de la maison qui abrite la famille nucléaire, nous trouvons une occupation organique de l'espace où les groupes sont autant prompts à se créer et à s'agglomérer, qu'à se morceler et à se dissoudre. Cette instabilité chronique se relève à tous les étages de la société cambodgienne. Pour rendre compte de manière imagée de cette caractéristique, on pourrait parler d'une gestion « aquatique » de la société où les problèmes et les alliances se diluent ou se dissolvent³²⁰ dans le temps et dans l'espace. Les échanges entre protecteurs et protégés se font de façon conjoncturelle selon les besoins des uns et des autres. Ils sont très fluides et changeants.

Les Chroniques Royales rapportent de manière récurrente des affrontements entre les prétendants au trône, des alliances rompues et recrées autour de personnages charismatiques dussent-ils être d'un autre réseau ou groupe politique. On remarque également que la fidélité des troupes à un chef s'amenuise proportionnellement à son éloignement. Les confins de territoires sont ici les plus difficiles à contrôler.

Dans ce monde qui fonctionne sur la base de relations hiérarchiques peu étendues et instables de type cadet à aîné³²¹, parents à enfants ou grands-parents à petits-enfants et où il n'y a pas de clans lignagers ni de généalogies clairement revendiquées, on peut se poser la question de

³¹⁸ A la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, des auteurs (Adrien Pannetier. *Notes cambodgiennes au cœur du pays khmer*, Paris, Payot, 1921, rééd. Cedorek, 1983 - Paul Collard, *Cambodge et cambodgiens: Métamorphoses du Royaume khmer par une méthode de Protectorat français*, Paris, Société d'Éditions géographiques maritimes et coloniales, 1925) décrivent un système hiérarchique et féodal. On retient que les paysans ont le devoir d'exploiter les terres et les puissants ont le droit d'en tirer des revenus en prélevant une taxe ou bien une partie de la récolte.

³¹⁹ Lors de redditions de troupes khmères rouges, il a ainsi été courant de voir d'ex-Khmers rouges endosser l'habit gouvernemental et retourner se battre dans la foulée contre leurs frères d'hier.

³²⁰ Un juron cambodgien traduit bien cette idée : *mi roleay* (ឃើញ) « Vas te dissoudre ».

³²¹ Dans le cadre national d'une grande pyramide hiérarchique, chacun ne parle qu'à son supérieur ou inférieur direct. On ne connaît ainsi pas souvent les noms des personnes qui se trouvent à des positions supérieures dans les chaînes de commandement.

savoir comment est gérée la relation avec quelqu'un de même niveau que soi comme cela est fréquent dans le monde rural cambodgien ?

Dans la relation horizontale de type égalitaire, on ne peut que constater le blocage. L'essentiel pour deux personnes qui ne se connaissent pas est en effet de savoir rapidement qui est l'autre afin de savoir quel type de relation établir avec lui. La difficulté survient quand on ne sait pas comment se situer par rapport à l'autre ou bien quand l'autre est de même niveau que soi.

Ainsi que nous venons de le décrire au sujet des relations de maison à maison, de hameau à hameau, la réponse est l'évitement, l'éloignement spatial et social ou la création de relations précaires de type familial. Aux niveaux supérieurs, on observe que les villages, les communes et les districts sont organisés de façon pyramidale, mais que dans un plan horizontal, il n'y qu'une relative étanchéité³²². La relation avec ceux qui sont de même niveau hiérarchique que soi-même apparaît donc comme étant particulièrement difficile à gérer.

Dans l'espace d'un village où cohabitent des groupes familiaux de même statut hiérarchique, nous pouvons nous demander comment ceci se traduit dans les formes et dans les pratiques de l'espace de l'habitat élargi au village.

³²² Ceci a été particulièrement notable pendant le régime des Khmers rouges où les conditions de vie variaient beaucoup d'un lieu à l'autre selon la personnalité du chef local et la façon dont il interprétait les ordres venus du haut. Chaque coopérative ou village vivait en système fermé et n'avait pas ou peu de communications avec ses voisins.

CHAPITRE III

LES FORMES ET LES USAGES

DES TERRITOIRES HABITÉS ET CULTIVÉS

III. 1. LE TERRITOIRE HABITÉ (Fig. 45)

III. 1.1. La forme

Ainsi que nous venons de la décrire, la forme du village de *Sras Srâng* apparaît plus comme étant le résultat d'une agglomération et d'une densification de hameaux que d'un plan d'ensemble établi à l'avance. Il se présente comme une large bande qui s'étire le long de la berge nord du bassin angkorien du *Sras Srâng*. La partie située près du vieux village de *Rohal* est la plus dense. Sa composition interne, comme ses contours, est instable. En effet, les hameaux familiaux sont susceptibles de s'étendre, de se réduire ou de s'étoffer de manière organique et spontanée. Les maisons peuvent bouger ou disparaître. La faiblesse de la vie communautaire se traduit par l'absence de réels lieux publics et de centre. Les rencontres entre personnes se font essentiellement entre les pilotis sous chaque maison. Seuls les gens qu'on veut honorer sont invités à monter à l'étage. Il y a donc autant de centres qu'il y a de maisons. Il n'y a pas réellement de chemins publics, simplement des passages de servitude qui traversent des parcelles privées.

Les lieux publics tels l'école, le marché et la salle commune se trouvent en périphérie. L'école a été construite à l'est en 1994 par l'autorité provinciale sur des terrains rachetés à des villageois. Le marché s'est implanté à l'ouest de façon informelle sur une terre privée louée par un villageois. On n'y reste pas très longtemps. Une fois les emplettes terminées, il est temps de rentrer à la maison. La salle commune *sala*, qui servait autrefois à accueillir les voyageurs extérieurs, se trouve un peu en retrait au nord du village. Reconstituée en bois à l'initiative d'une ONG dans les années 90 puis quelques années plus tard en briques et couverture en tuile sur les fonds du parti politique du PPC, elle est très peu utilisée.³²³

³²³ L'ancienne *sala* en bois avait été construite à une époque de travail collectif dans les années 80. Alors qu'elle menaçait de s'écrouler faute de soins et d'esprit communautaire dans les années 90, elle a été reconstruite en briques par le PPC. Elle accueille maintenant essentiellement des ONG qui y organisent des ateliers participatifs. Une fois l'an, elle réunit les gens du

Le repérage dans le village est relatif. Il dépend de l'emplacement de celui qui parle. Ainsi, les côtés est et ouest du village peuvent être qualifiés de début ou de fin du village selon l'endroit où l'on se trouve. L'espace est bien centré sur la maison de chacun. Le village a autant de centres qu'il compte de foyers.

« Quand on me demande où je vais, je peux répondre évasivement en disant que je vais au bout du village ou vers l'est si je ne veux pas qu'on sache où je vais. Si c'est quelqu'un de confiance qui me pose la question, je dis chez qui je vais. Quand on dit le début du village *daoem phoum* (ដើមភ្នំ) ou le bout du village *chong phoum* (ចុងភ្នំ), ça dépend de l'endroit où on se place soi-même. Ma maison est au bout de la partie ouest du village donc pour moi, c'est le début du village. Le bout est de l'autre côté à l'est, c'est la fin du village. Ceux qui habitent à l'est disent que le début c'est là où ils sont (à l'est) et que la fin est à l'ouest. » Om Chaet, *Sras Srâng*

III. 1.2. Les pratiques spatiales

Après avoir décrit les pratiques sociales dans l'espace de la maison dans la première partie, nous allons maintenant aborder la question des déplacements des personnes entre les maisons du village ainsi que les déplacements à l'extérieur du village.

III. 1.2.1. Se déplacer dans le village.

« Dis-moi où tu habites, je te dirai comment tu te déplaces » (Gallez et Orfeuill 1998).

Autrement dit, existe-t-il un lien entre l'ancrage résidentiel des personnes et leurs pratiques de déplacements au quotidien ? En retenant les maisons d'un village comme épices des espaces de vie, nous pouvons nous poser la question des comportements de mobilité entre les maisons : la mobilité est-elle ici révélatrice d'efforts d'intégration sociale ou bien de ségrégation ?

village pour la cérémonie du passage de l'année *chhlang chnam* (ឆ្នាំថ្មី) (Nouvel An). D'après le chef du village, la *sala* est en principe à la disposition de tout villageois qui en fait la demande pour une fête familiale. Dans la pratique, chacun préfère organiser une cérémonie autour de sa maison et ne compter que sur lui-même. La salle commune est donc très peu utilisée.

Dans le village de *Sras Srâng*, les maisons sont assez proches les unes des autres. En l'absence de réels chemins publics, les déplacements se font entre les maisons. On se déplace essentiellement pour aller au marché³²⁴, dans les petits commerces³²⁵ sous les maisons pour acheter des objets de première nécessité, dans une autre maison pour assister à une cérémonie si on y est invité, ou bien pour rejoindre les champs situés autour du village. Après des passages successifs aux mêmes endroits, des chemins finissent par se dessiner. Ils bougeront au fil du temps, des affinités entre voisins et des événements locaux comme la mise en place d'une clôture, la construction d'une maison, où bien encore des conflits entre individus. Chacun reste dans la mesure du possible dans ou sous la maison, occupé à des activités domestiques, artisanales ou de réparation/confection d'outils ou d'engins de pêche. On s'enquiert à voix haute des déplacements de celui qui passe devant la maison ainsi que le veut la formule de politesse de base *tov nah ?* (តើវាណា?) « tu vas où ? » et *mok pi nah ?* (មកពីណា?) « tu viens d'où ? ».

³²⁴ Le marché local *Phsar Lak* (ផ្សារឡាក់) : Situé à l'intersection des routes du grand et du petit circuit, entre le bassin du *Sras Srâng* et le temple de Bantey Kdey, le marché *phsar lak* est un lieu d'ouverture et d'échanges avec l'extérieur. Dans les années 1980, quelques étals se sont installés à l'ouest du village. Ce petit noyau s'est agrandi au fil des années pour former un marché où viennent s'approvisionner les habitants de *Sras Srâng* ainsi que des villages des environs : *Tatray* (តាត្រៃ), *Kirimenoan* (គីរីម៉េណូន), *Araksvay* (អ្រាកស្វៃ), *Rohal*, *Sras Srâng* nord, *Sras Srâng* sud, *Kravan*. Les voyageurs entre *Siem Reap* et *Srae Noi/Anlong Veng* s'y arrêtent pour y manger une soupe et échanger des informations sur ce qui se passe le long de cet axe. C'est ici que les informations locales arrivent au village. Une grande borne kilométrique, datant de l'époque du protectorat français, est située à l'intersection des routes du grand et du petit circuit, devant le marché. Très marquante dans le paysage pour les populations locales, elle donne son nom au marché *Phsar lak* « marché de la borne ». Quelques paysans de *Sras Srâng* y proposent des fruits, légumes. Les vendeurs les plus expérimentés viennent de l'extérieur, de *Siem Reap*, *Araksvay*, *Kravan*, et *Pradak* et proposent du poisson, des poulets, des fruits importés, des vêtements, moustiquaires,...

³²⁵ Les habitants du village sont avant tout des paysans riziculteurs. A cela, ils ajoutaient traditionnellement la fabrication du sucre de palme à partir de l'inflorescence du palmier à sucre et la collecte de résine de *Dipterocarpus Alatus* (appelé localement *Yieng*) qui servait comme telle pour le calfatage des bateaux ou bien servait de combustible pour les torches. La fabrication du sucre de palme et la collecte de la résine a pratiquement disparu avec les interdictions de coupes de bois sur la zone des temples. Depuis les années 2000, ce sont les activités liées au tourisme qui rapportent le plus d'argent dans les ménages :

Plusieurs petits commerces sont établis entre les pilotis sous la maison : vente de produits de première nécessité (huile, sucre, cahiers, crayons, boissons, médicaments) ou bien juste à côté : décortiquerie de riz (En 1995, les machines à décortiquer le riz ont remplacé les pilons traditionnels), réparation de motos, karaoké, chargeur de batteries (Les appareils électriques (éclairage, télévision, radio,) sont alimentés par des batteries de voiture ou de camion (12 volts) rechargées avec un générateur à essence), distillerie d'alcool de riz.)

Depuis la venue des premiers touristes à Angkor, les habitants de *Rohal/ Sras Srâng* ont développé un petit artisanat local qu'ils pratiquent également sous la maison ou dans un petit atelier à proximité où ils fabriquent : couteaux, haches, épées, arbalètes, cloches à vaches, flûtes et guimbardes en bambou, violons, petites charrettes en bois, mobile qui représente un héron. Les déplacements pour vendre ces objets sont limités au minimum. Les artisans préfèrent vendre à bas prix à des intermédiaires venus de l'extérieur plutôt que de se déplacer eux-mêmes pour vendre à meilleur prix sur les marchés de la ville.

Toutes ces activités sont réparties de façon sporadique à l'intérieur du village. Dans un hameau étendu, on remarque que les parents et les enfants travaillent séparément les uns des autres et ne pratiquent pas les mêmes activités. Ainsi, C. qui fabrique des guimbardes en bambou ne cherche pas à enseigner la technique à ses fils.

La partie située le long de la route touristique du grand circuit est celle qui a subi le plus de transformations au cours des années 2000. Un, puis deux restaurants (financés par des maris étrangers) ont ouvert. Leur succès a entraîné la construction d'autres restaurants et échoppes pour les touristes. *Sras Srâng* concurrence désormais la zone de restaurants située en face d'Angkor Vat.

Le passant donne une réponse qui varie selon sa relation de confiance avec celui qui questionne. À celui avec qui on est intime, on indique clairement chez qui on va, *tov phteah* Ta dom « je vais à la maison de ta Dom » « je vais au marché », « je vais à la rizière de l'étang *Ta Tiev(ἄῖν)* », « je vais à la cérémonie de T. ». À celui avec qui on est plus distant, on reste évasif : « je vais à l'est », « je vais au nord », « je vais au bout du village ». On peut aussi simplement indiquer la direction avec le bras, le menton ou même les lèvres en précisant l'activité : « Je vais à la rizière ». Il est ici intéressant de faire remarquer que la formule de salutation la plus courante à la campagne consiste à s'enquérir des déplacements de chacun dans l'espace. Les réponses renseignent sur une grande partie de ce qui se passe dans le village sans avoir besoin de se déplacer. C'est aussi une forme de contrôle social permanent.

La question des déplacements sur les terrains privés

En l'absence de réels chemins publics hormis quelques pistes charretières anciennes³²⁶, les passages des piétons se font sur des terres privées. Les déplacements se compliquent quand le chemin traverse le terrain d'une personne avec qui l'on est en conflit. Le contourner est alors l'option la plus sage.

« Celui-là, il se cache, il ne veut pas me voir. Je vois bien qu'il passe par d'autres chemins. Je ne veux pas le voir devant ma maison. Il le sait. Sa femme vient parfois devant chez nous. Elle nous provoque. Quand elle vient, elle me parle, mais je fais semblant de ne pas l'entendre et de ne pas la voir. » Chi, *Sras Srâng*

Dans les deux histoires qui suivent, nous relevons que des tensions politiques ou familiales larvées s'expriment ouvertement sur des questions foncières moins dérangeantes socialement :

L'accaparement d'un chemin public par un groupe politique

Après les élections communales de 2002, sur la proposition du chef de commune et grâce à un financement partiel par de riches donateurs PPC de la ville, des familles sympathisantes de ce parti politique ont organisé une cérémonie de collecte de fonds pour élargir une ancienne piste charretière entre la route du petit circuit et les rizières. La question du droit de passage a été débattue. Les villageois proches du PPC qui avaient donné de l'argent ne voulaient pas que ceux qui affichaient une opinion

³²⁶ Seules les pistes charretières anciennes sont considérées comme étant publiques. Il est interdit de les couper par une clôture ou de se les approprier même si elles ne sont plus utilisées depuis longtemps.

politique différente (et qui n'avaient pas donné d'argent) puissent emprunter la nouvelle route. À l'inverse, les gens qui n'avaient pas participé à la donation arguaient que ce chemin existait déjà avant et qu'il n'appartenait pas aux gens du PPC. Le chef de commune a tranché en disant que tout le monde pouvait emprunter le chemin. Cependant, dans la pratique, les gens des partis d'opposition (FCP, PSR) rechignent à le faire de crainte d'être critiqués par les gens du PPC. Loin d'une idée de démocratie telle qu'elle est prônée par les organisations internationales, la victoire d'un parti politique sur un autre ne se traduit pas par le partage des biens publics après les élections, mais par leur contrôle par le parti le plus fort, ici le PPC :

« Les gens du PPC disent que la route appartient au PPC. Mais, cette route existait avant et tout le monde pouvait l'emprunter. Maintenant, ils disent que c'est le PPC qui a gagné les élections donc que c'est le PPC qui développe le pays. Comme la route a été réparée avec l'argent des gens du PPC, les autres n'ont pas le droit de l'emprunter. Ils nous disent que si on veut une route, on doit la construire nous-mêmes. C'est pas possible. Nous n'avons pas de gens importants à des postes de l'administration donc nous ne pourrons pas avoir de l'argent. Les gens du PPC font comme ça pour qu'on vote pour eux la prochaine fois puisque c'est eux qui ont l'argent. » Map, *Sras Srâng*

Une querelle de chemin permet d'exprimer une rancœur

Ici, une querelle au sujet d'une déviation de chemin dévoile une rancœur sur un sujet moral plus difficile à aborder.

Au fil des années, un chemin s'est dessiné devant la maison d'O. Avec le nombre grandissant de mobylettes et l'installation du proche marché, ce qui n'était qu'un passage tranquille devient une voie fréquentée et bruyante. Les repas pris dans la véranda perdent de leur calme et de leur intimité. Un jour, la femme d'O. jette une bassine d'eau sale dehors alors qu'une mobylette passe. Le conducteur arrosé est mécontent et s'en est plaint. O. prend alors la décision d'écarter un peu le chemin de sa maison. Il place un banc d'école au pied de sa maison, obligeant ainsi les passants à détourner leur chemin de deux mètres. K. habite non loin. Il avait l'habitude d'utiliser le chemin. En conflit depuis un an avec O. au sujet de l'implication supposée d'O. dans le divorce de sa nièce, il considère le détournement du chemin comme une attaque personnelle et demande le rétablissement de l'ancien chemin. Il argue que le chemin est devenu public. O. lui répond que c'est sa terre et qu'il peut faire comme bon lui semble. O. tient bon et plante une rangée de fleurs à la place du banc pour fixer sa décision. K. se tait, mais décide de ne plus emprunter du tout ce chemin, quitte à faire un large détour. La querelle s'étouffe avec l'éloignement spatial.

Le danger à couper le chemin d'entités surnaturelles

Des problèmes sont également à craindre du côté des déplacements des entités surnaturelles dans le paysage. Lors de toute modification sur un terrain, il convient d'en informer les divinités et êtres surnaturels sous peine d'être puni. « Je demande l'autorisation de fermer la route, je demande l'autorisation de faire une nouvelle route ». Les divinités empruntent des chemins invisibles pour les humains. Les couper par une clôture ou une construction peut les irriter, provoquer leur colère et entraîner des malheurs dans la famille.

Ceci est arrivé à la famille de Ngao :

- Le troisième de ses neuf enfants est tombé subitement malade un après-midi. D'heure en heure, son corps se raidissait. Les antibiotiques achetés au marché local n'avaient aucun effet sur son état. Le médecin traditionnel a alors été mandé. Il a pratiqué un rituel d'exorcisme qui n'a malheureusement aucun succès sur le malade qui est mort dans la nuit. Quelques jours plus tard, la mère est allée rendre visite au médium Le génie foncier Ta Svay a parlé par la voix du médium et a dit que N., le père, avait érigé des barrières autour de jeunes plants de bananiers. Malheureusement, ces barrières coupaient le chemin habituel d'une *preay*³²⁷ (*ໂຖນໄພ*) qui n'avait pas été informée du changement foncier. La *preay* en colère a puni Ngao en causant la mort de son fils. Ici, nous retrouvons la règle implicite de ne rien déranger dans l'espace sans en avertir les divinités sous peine de punitions.

B.a aussi été puni pour avoir planté un morceau de bois qui a pris racine.

B. a planté une rangée de piquets entre son terrain d'habitat et celui de O. Le fils de O. est tombé malade. Le médium a été consulté et a trouvé la cause de la maladie : l'un de piquets fiché en terre a pris racine. Il coupe le chemin d'une *preay*. O lui a demandé de réciter des prières et a brûlé trois baguettes d'encens devant le piquet avant de le déterrer. L'enfant s'est rapidement rétabli.

Ces précautions concernant les clôtures sont également liées à des principes traditionnels de circulation des bonnes énergies. Les clôtures placées aux bons ou aux mauvais endroits bloquent ou retiennent les forces positives. Ainsi, une clôture ne doit pas prolonger l'axe d'une panne faitière. Des malheurs risqueraient de s'abattre sur la maison et le poseur de clôture se verrait alors porter la responsabilité des événements qui ne manqueraient pas d'arriver.

Derrière ces derniers exemples, on relève encore ici que la façon la plus simple de vivre en paix est de ne pas déranger un ordre spatial sans précautions rituelles. Dans le doute, il vaut mieux ne pas trop bouger de sa maison ou de son hameau familial. Au quotidien, on remarque ainsi que la plupart des activités se déroulent dans et autour de la maison ou plus loin en suivant les mêmes parcours.

L'évolution de l'habitat dans le village montre que la tendance est plutôt de fermer son terrain aux autres et de clôturer que de permettre le passage. Dans ce village qui se densifie, le cloisonnement et la ségrégation se lisent dans les érections de clôtures et les fermetures de chemins.

³²⁷ Goules : Entités surnaturelles maléfiques qui habitent dans les grands arbres (comme les tamariniers) et se signalent en produisant de la lumière la nuit.

III. 1.2.2. Se déplacer à l'extérieur du village

D'une manière générale, on rechigne à s'éloigner de la maison et à faire autre chose que la rizière. Ce sont soit les plus pauvres qui y sont contraints ou bien, à l'inverse, les plus habiles au commerce. Jusqu'à récemment, le village tirait l'essentiel de ses revenus de l'agriculture. Avec les contraintes récentes liées aux interdictions d'extension des terres d'habitat et des terres de culture ainsi que la réouverture rapide d'Angkor au tourisme, de nouvelles activités se sont développées à l'extérieur du village.

Travailler sur le site archéologique et touristique d'Angkor

La localisation particulière du village de *Sras Srâng* au cœur du site archéologique d'Angkor offre des opportunités économiques à un certain nombre de familles de *Sras Srâng*.

Quelques personnes exploitent un stand en face des temples où elles vendent des boissons, des écharpes traditionnelles *krama* (ក្រែម), et des tee-shirts, achetés sur les marchés de *Siem Reap*. On remarque ici que paradoxalement, alors que la production d'artisanat locale est essentiellement vendue sur les marchés de *Siem Reap* et de Phnom Penh, les stands sur les temples proposent des marchandises achetées à *Siem Reap* qui proviennent souvent des pays voisins. L'exploitation des stands par les jeunes filles favorise l'exogamie. Les jeunes filles se marient avec des garçons d'autres villages, vendeurs eux aussi, des chauffeurs de motos, de tuk-tuk, de taxis, avec des policiers ou des personnels de l'Apsara venus d'autres provinces ou bien encore avec des touristes étrangers : japonais, américains, français. Dans ce dernier cas, l'argent apporté par le mari étranger permettra de développer des activités commerciales (les restaurants le long de la route, des boutiques à *Siem Reap*) et de construire de grandes maisons, ce qui contribue souvent à créer des disparités économiques dans le village et à renforcer d'autant plus le cloisonnement des familles. Ces familles seront les premières à fermer l'espace autour de leur maison. Possédant de l'argent et des relations avec des étrangers influents, certaines d'entre elles ne cherchent plus à entretenir des relations d'amitié et d'échange avec les habitants du village. La physionomie du village dans sa partie en bordure du bassin a beaucoup changé au fil des années 2000. De nombreux restaurants accueillent désormais d'innombrables touristes et, à l'heure de midi, certains endroits ressemblent à un vaste parking à voitures et à *tuk tuk*.

Des organisations liées à la restauration des temples (*Preah Khan, Ta Prohm*), à la surveillance (APSARA) et à la propreté du site emploient des habitants de *Sras Srâng*.

Aller à la ville de *Siem Reap*

Pour les habitants des villages, se déplacer à la ville est encore aujourd'hui considéré comme potentiellement dangereux. Il s'agit d'un autre monde habité par des gens d'une autre catégorie « les gens de la ville » *neak ti Krong* (អ្នកទីក្រុង), avec qui on ne recherche pas

spécifiquement à entrer en contact. Dans ce lieu où l'on n'a peu ou pas de connexions, gérer un problème comme un accident avec quelqu'un qui peut être supérieur à soi peut s'avérer problématique. Les mauvaises rencontres avec les policiers sont craintes. Ceux-ci n'hésitent pas à arrêter les gens de la campagne qui ne leur opposent pas de résistance pour les verbaliser pour des infractions à un code de la route qu'ils ne connaissent pas. Les villageois se rendent en ville pour régler un problème administratif ou bien pour se rendre à l'hôpital provincial³²⁸, ce qui dans les deux cas veut dire perte d'argent. Le seul véritable attrait de la ville, c'est avant tout le marché, le « marché du haut » *phsar leu*³²⁹.

Les déplacements vers le marché provincial se font le matin. On ne s'y attarde pas, une fois la transaction terminée, il est temps de rentrer chez soi. Dans les années 90, certains villageois endossaient un habit militaire pour se rendre en ville dont la vue devait servir de rempart défensif contre toute rencontre avec des personnes socialement plus puissantes.

Cette séparation ville /campagne est apparemment enracinée depuis longtemps. Les Khmers rouges en avaient fait des groupes distincts. A part les jeunes qui commencent à fréquenter la ville en s'y rendant chaque jour au lycée, les gens des campagnes ont tendance à s'en méfier³³⁰.

Dans l'autre sens, des colporteurs ou acheteurs extérieurs viennent au village : vendeurs de crèmes glacées, de médicaments traditionnels, de *prahoc*, de montres et moustiquaires (pakistanaïes appelés *Indi* par les cambodgiens), acheteurs de porcs, d'artisanat où usuriers argent et riz.

³²⁸ L'hôpital pédiatrique *Kanta Bopha* aussi appelé hôpital *Jayavarman VII* en référence à la tête sculptée placée à l'entrée est judicieusement placé en périphérie au nord de la ville. Nul besoin de pénétrer en ville pour y accéder.

³²⁹ Au marché provincial, *phsar leu* (ផ្សារលើ), on vend des légumes à des grossistes qui vont se charger de les vendre eux-mêmes au détail. On ramène des vêtements, du sel, du sucre, de l'huile, du *prahoc*, des médicaments, des cahiers d'écoliers, des outils qui sont moins chers que sur le marché local *phsar lak*.

³³⁰ Dans une étude sur les ouvrières des usines de confection textiles, Gabriel Fauveaud décrit comment ces paysannes devenues ouvrières dans des usines de la périphérie de Phnom Penh, restent relativement enclavées dans leurs logements autour de leur lieu de travail. Elles gardent des liens forts avec leur village d'origine et sont peu attirées par la ville sur laquelle elles tiennent un discours dépréciatif (bruit, pollution, saleté, dangerosité du travail). Pour elles « le village rural reste l'espace social de référence socio-culturel » Gabriel Fauveaud, « Croissance urbaine et dynamiques socio-spatiales des territoires ouvriers à Phnom Penh », *Cybergeo : European Journal of Geography* [En ligne], Espace, Société, 2012 Territoire,. URL : <http://cybergeo.revues.org/25490> ; DOI : 10.4000/cybergeo.25490

Ici, la mobilité à l'extérieur n'est pas perçue comme un moyen de s'affranchir de contraintes spatiales et sociales du village. L'idéal du bien-être est de rentrer dans sa maison entourée de gens connus, c'est-à-dire avec qui la relation sociale est déjà établie. Les groupes sociaux villageois montrent une volonté à se maintenir ségrégués dans l'espace rassurant du village où l'on connaît chaque personne.

Nous allons maintenant explorer le territoire agricole autour du village de *Sras Srâng* et tenter d'y lire d'autres formes et pratiques sociales.

III. 2. LE TERRITOIRE CULTIVÉ

III. 2.1. Un espace orienté

Les terres de culture commencent au pied des maisons en contrebas de la berge du bassin de *Sras Srâng*. Chaque famille exploite une ou plusieurs petites rizières pour son propre compte. Les parcelles sont de petite taille³³¹. Les terres nouvellement défrichées épousent le relief du terrain. Il s'agit ici de planter en semis direct et la forme importe peu. Quand ces terrains sont ensuite aménagés en rizières inondées, les diguettes sont créées pour retenir l'eau. Les terrains prennent alors des formes rectangulaires comme les maisons³³².

On remarque qu'à l'instar des maisons, les diguettes s'alignent sur des axes cardinaux présents dans le paysage comme les pourtours du *baray* et du bassin du *Sras Srâng*. Vu d'avion, ces terres cultivées, accolées les unes aux autres, forment un vaste territoire quadrillé nord/sud et est/ouest. Sur une photo satellite de 2004, on relève une inclinaison nord-ouest/sud-est de quelques terrains vers le sud-est qui diffère de l'inclinaison nord-est/sud-ouest des maisons du village. Il doit ici s'agir d'un ajustement à la pente du terrain afin de mieux recueillir les eaux de ruissellement venant du nord/est. Hormis ces deux légères inclinaisons par rapport au quadrillage d'ensemble, on remarque que toutes les lignes du village et des terres cultivées (pannes faitières des maisons, digues angkoriennes, diguettes des rizières, rivière de *Siem Reap*) s'organisent sur deux axes est/ouest et nord/sud.

³³¹ Le chiffre le plus communément donné pour la taille d'une rizière est 20x40 mètres.

³³² Le labourage se fait en rond dans le sens des aiguilles d'une montre puis dans l'autre sens en tournant de l'extérieur vers l'intérieur. Les angles sont délaissés par le soc de la charrue et la terre tend à prendre une forme arrondie. Après les labours, on rétablit les angles à la pioche. Ainsi, l'humanisation d'un terrain passe par un mouvement en rond dans une mise en forme rectangulaire. Ce mouvement circulaire ne va pas sans rappeler la *Pradakshina*. (circumambulation autour d'un édifice sacré).

III. 2.2. Un découpage administratif limité et continu

Sur la carte administrative dessinée par le chef du village, l'espace agricole du village de *Sras Srâng* nord est clairement circonscrit et différencié de ceux des villages de *Rohal*, *Sras Srâng* sud et *Pradak*. Cette zone située au nord du village est coupée en deux parties par la digue sud de l'ancien réservoir angkorien le *baray* oriental. La première partie, la plus anciennement aménagée, est composée d'une large bande quadrillée de rizières qui se déroule entre la digue amont (nord) du bassin du *Sras Srâng* et la digue aval (sud) du *baray* oriental. La deuxième partie, défrichée plus récemment comme le montrent les photos aériennes et photos satellites de 1946, 1992 et 2004³³³, se situe encore plus au nord, à l'intérieur du *baray* oriental. (Fig. 46, 47, 48).

Dans la réalité des usages, ces limites définies par l'administration pour séparer les espaces agricoles de différents villages n'existent pas. On y découvre plutôt un vaste patchwork de parcelles exploitées par des paysans qui habitent un espace social bien plus large géographiquement que le seul village de *Sras Srâng*.

III. 2.3. Un territoire agraire en peau de léopard

D'après des entretiens réalisés en 1995 auprès des habitants du village de *Sras Srâng*, il apparaît que chaque famille possède en moyenne de 3 à 6 petites rizières dont une grande partie est souvent localisée en dehors du périmètre défini par l'administration comme étant celui du village.

C. (homme) est originaire de *Sras Srâng* nord. Il est marié à K. originaire du proche village de *Pradak*. Ils possèdent 3 terres : une terre de *chamkar* au nord du village de *Sras Srâng* (achetée en 95), une rizière au sud vers *Kravan* (héritage des grands-parents du mari), une rizière à l'est du bassin de *Sras Srâng* (défrichée dans les années 80). Ils possédaient également une rizière à l'ouest du village vers le village de *Rohal* (héritage des grands-parents du mari) qu'ils ont dû donner à un frère aîné sur la demande de la mère de C. . K., la femme, est originaire du proche village de et n'a pas reçu de terre en héritage. Sa mère a donné deux petites terres en héritage à ses filles cadettes issues d'un second mariage. La faible taille des terres ne permettait pas le partage en trois.

³³³ Collection de Williams Hunt, Photos aériennes (1946) - Finmap , photos aériennes 1:25,000 (1992) - Ikonos, pixel 1m (2004) - Spot, pixel 2.5m (2004).

Ainsi, sur les quatre terres qui se sont retrouvées entre les mains du couple, une seule achetée récemment fait partie du périmètre considéré par l'administration comme étant le domaine agricole du village de *Sras Srâng Choeng*.

Autres Exemples (1995) :

Famille 1 : Mari originaire de *Chikreng*, femme originaire de *Sras Srâng nord*
3 rizières à *Kok Phnauv* : héritage de la mère de la femme
1 rizière au sud de *Pre Rup* : héritage de la mère de la femme
1 *Chamkar* dans l'enceinte du temple de *Bantey Kdey* : héritage de la mère de la femme

Famille 2 : Mari originaire de *Sras Srâng nord*, femme originaire de *Sras Srâng nord*
2 rizières à l'ouest de *Pre Rup* : héritage de la mère du mari
1 rizière au sud du temple du *Batchum* : héritage du père du mari

Famille 3 : Mari originaire de *Sras Srâng nord*, femme originaire de *Sras Srâng nord*
1 rizière dans le *baray* oriental au nord : héritage de la mère de la femme
1 rizière à côté du temple de *Kravan* : héritage de la mère du mari
1 rizière au nord de la maison : demande l'autorisation d'exploitation au père du mari

Famille 4 : Mari originaire de *Pradak*, femme originaire de *Sras Srâng nord*
1 rizière dans le *baray* oriental au nord : héritage de la mère du mari
1 rizière au nord de la maison : terre prêtée par la mère de la femme, mais pas encore donnée en héritage.

Famille 5 : Mari originaire de *Tasiu* (lieu d'évacuation pendant les Khmers rouges), femme originaire de *Sras Srâng nord*
1 rizière à l'est du village : héritage de la mère de la femme
1 *chamkar* défriché dans le *baray* oriental

Famille 6 : Mari originaire de *Sras Srâng nord*, femme originaire de *Sras Srâng nord*
1 rizière au nord du village de *Rohal* : héritage de la mère de la femme
1 rizière à l'ouest du village : héritage de la mère de la femme
1 rizière à l'est du village : achetée
1 rizière proche du village de *Kravan* : héritage du père du fils
1 *chamkar* à *Kok Phnauv* : héritage de la mère du fils.

Famille 7 : Mari originaire de *Sras Srâng nord*, femme originaire de *Tbeng*
1 rizière à l'est du village : héritage du père du mari
1 rizière au nord du village : achat.

Un territoire agraire ancien

À travers ces exemples, on comprend que le morcellement et la dispersion actuelle des terres résultent d'une longue histoire d'occupations dans le paysage. Les mariages avec des

habitants des villages ou des hameaux voisins, les héritages de terres ainsi que les emplacements de certains anciens hameaux se lisent dans la distribution des terres agricoles. Le dessin demandé par l'administration est donc vide de réalité sociale. Il ne s'agit en fait que d'une grille de contrôle administratif du territoire. Le chef du village a en effet la charge de gérer et de rapporter aux instances hiérarchiques supérieures les problèmes et les conflits qui pourraient survenir à l'intérieur d'un espace restreint qui n'est ici que géographique. Dans la réalité des pratiques, l'espace cultivé par les actuels habitants de *Sras Srâng* est à la fois plus vaste et discontinu. Il inclut des terres exploitées par des familles des villages des environs.

Des défrichements dispersés

Les photos aériennes ainsi que les entretiens menés avec les villageois montrent que la constitution de l'espace agricole s'est opérée de la même manière que pour l'habitat, à partir de défrichements au départ dispersés. Vu du ciel, un espace en phase de défrichement apparaît comme une peau de léopard. Au fil du temps et de l'accroissement démographique, les espaces interstitiels entre les champs défrichés vont peu à peu se combler pour ne plus présenter qu'un espace agricole continu. Les essarts aux contours indéfinis et au relief inégal font place à un vaste terrain rizicole aplani et quadrillé de diguettes qui va ensuite se morceler avec les héritages. On se trouve alors dans une situation d'un grand nombre de petits exploitants accolés les uns aux autres. Chaque paysan continue cependant à exploiter sa terre de façon individuelle dans la mesure du possible. Dans un monde où le cloisonnement prévaut, il faut s'accommoder de ses voisins proches. Les terrains autrefois éloignés se jouxent, pour le meilleur (possibilité de mieux retenir les eaux de ruissellement) et le moins bon (source potentielle de conflits avec les voisins). Le passage de la riziculture à semis-direct à la riziculture inondée avec la méthode du repiquage permet une économie des semences, une sélection des plants dans les pépinières, qui écarte les mauvaises herbes et donc de meilleurs rendements. La contrepartie, c'est qu'elle demande une main d'œuvre plus importante et donc de devoir compter sur une aide extérieure à proximité. Posséder plusieurs rizières dispersées apparaît difficile en matière de gestion quotidienne du travail parce que les déplacements sont nombreux. Elle offre néanmoins un avantage de taille, la sécurité alimentaire. Cette dispersion des terres sur des emplacements à des hauteurs différentes permet de mieux répartir ses chances de récoltes en cas d'inondation ou de sécheresse.

III. 3. L'EXPLOITATION DES TERRES AGRICOLES

La riziculture inondée qui est maintenant pratiquée au nord du village oblige le recours à certaines pratiques sociales qui dépassent le cadre de la famille nucléaire comme « l'échange de bras » et la gestion de l'eau.

III. 3.1. L'échange de bras

Les terres de cultures sont ici de deux types : les essarts ou champs exondés *Chamkar* où l'on cultive des légumes et du riz à semis direct et les terres en eau *dey srae* qui permettent la monoculture du riz de saison des pluies *srauv vossa* (ស្រូវវស្សា) au meilleur rendement. Les terres sont exploitées de façon familiale en tentant dans la mesure du possible de ne compter que sur ses propres forces. Il y a donc pratiquement autant de paires de bœufs et de charrettes qu'il y a de familles dans le village. On ne partage pas les outils de production. Cependant, à certaines occasions comme le repiquage, une famille nucléaire ne peut accomplir à elle seule rapidement le travail. Le repiquage est dépendant des pluies et de l'état de croissance des pépinières. Il est vital de procéder au repiquage sur un temps court pour espérer une récolte uniforme. L'adéquation pluie, temps disponible et disponibilité de la main-d'oeuvre est crucial. Il est alors vital de pouvoir compter sur d'autres personnes à proximité. La famille puise alors dans son réseau d'alliés pour demander une ou deux journées de travail qu'elle rendra à l'exacte mesure *yok day* (យកជំនួយ) / *prâvas day* (ប្រើប្រាស់ជំនួយ).

Ce système qui apporte une solution rapide à un manque de bras est aussi une source potentielle de tensions et de rancœurs. Tout doit être rendu à l'exacte mesure sous peine de créer des tensions, des frustrations, des jalousies ou bien une perte de face. Recevoir une demande à laquelle on ne peut répondre est parfois difficile à gérer quand on sait que le refus sera difficilement accepté. À défaut de règles sociales clairement établies et d'une autorité reconnue pour gérer sa relation avec quelqu'un du même niveau que soi, on se dérobe ou on s'enlise dans les non-dits qui vont créer des malaises et même des conflits. Le moment choisi et la composition d'un groupe de repiquage sont périlleux socialement. C'est un moment d'évaluation de l'influence des familles dans le village dans une période où les sollicitations sont nombreuses. Choisir d'apporter sa force de travail à telle famille plutôt qu'à une autre indique les préférences et fait naître des jalousies.

« *Yok day*, c'est difficile. Si quelqu'un à qui j'ai déjà demandé une journée de repiquage vient me demander de l'aider en retour, mais que j'ai déjà accepté de repiquer ailleurs ce jour-là, je me sens obligée de dire oui. Après, ça crée des problèmes si je n'y vais pas. Je ne peux pas non plus aller voir la première personne avec qui je me suis déjà engagée et lui dire que je vais aller ailleurs sinon elle va se vexer. Elle va penser que je ne la considère pas comme quelqu'un d'important. Alors je choisis d'aller avec la personne avec qui j'aurai le moins de problèmes après. Je ne préviens pas l'autre. C'est compliqué. J'ai demandé à 23 personnes de travailler dans ma rizière. Il y a 5 personnes qui ne sont pas venues. J'ai eu honte. Les autres ont vu qu'il manquait des gens. Ça veut dire que ceux qui ne sont pas venus préféreraient aller avec des gens plus importants que moi. Les autres l'interprètent comme ça. » Mme *Kiel*, *Sras Srâng*.

C'est en effet dans la capacité de chaque famille à mobiliser des personnes soit pour les travaux des champs, la construction des maisons, la préparation des cérémonies soit lors du banquet de mariage que l'on évalue la force du réseau d'alliés des uns et des autres. Des tables non occupées à un banquet de mariage ou une trop petite équipe de travailleurs lors d'un repiquage indiquent que le réseau d'alliés est faible ou en diminution. On remarque en effet que heur et malheur sont perçus comme étant contagieux. Autant les gens prospères attireront une cour d'alliés³³⁴, autant les plus démunis seront laissés pour compte. Aller vers ces derniers, c'est s'exposer à des forces négatives qui résultent certainement d'une éclosion karmique. Dans ce monde instable, la possibilité de chuter et d'être abandonné des autres est fortement redoutée³³⁵.

Une famille peut rencontrer momentanément des soucis (maladie ou mort d'un des membres de la famille, problème financier et manque de semences, grossesse de la femme, maladie ou mort d'un bœuf, charrette cassée,...) et être aidée. Mais, ceux qui n'ont pas les moyens de rendre l'exacte contrepartie de l'effort fourni et qui s'enfoncent dans le malheur seront mis à l'écart progressivement. Le don sans contrepartie n'existe pas.

³³⁴ Ainsi que nous l'avons relevé dans la première partie, le jour de la cérémonie de « montée dans la maison », un couple heureux et prospère est invité à jouer le rôle des propriétaires afin de continuer à attirer la prospérité sur la maison.

³³⁵ Dans les codes anciens, celui qui commettait des offenses graves était condamné entre autres à avoir tous ses biens confisqués. Sa femme et ses enfants perdaient tout du jour au lendemain.

« Certaines familles ne sont pas aidées parce qu'elles n'ont rien à donner en échange. Quand une famille a trop de problèmes, certains l'aident par amitié. Ils savent qu'ils pourront compter sur elle en retour, par exemple aider au repiquage en contrepartie d'un labour. Mais ceux qui ont eu des problèmes et qui n'ont rien rendu en retour ne sont plus aidés. Il y a des mauvaises familles dans le village. Ils demandent toujours de l'aide et ne donnent rien en échange³³⁶. Il y a un homme qui a volé des gerbes de riz dans la rizière. Tout le monde le sait. À un moment, on parlait même de le tuer, mais maintenant ca c'est calmé. Il a beaucoup de terrains, mais il ne les cultive pas. Sa femme ne fait rien non plus. Personne ne veut plus l'aider. On lui a laissé une chance, s'il recommence à voler, on devra appeler la police. Maintenant, on ne peut plus régler facilement les problèmes et tuer les gens aussi facilement qu'avant. » Yeay Von, *Kravan*

Ce système basé sur l'échange de travail qui contraint à engager des gens de son réseau d'alliés qu'ils soient faibles ou forts est aujourd'hui considéré comme étant contraignant. Il tend à être remplacé par le travail rémunéré qui sélectionne les plus performants et met de côté les autres. Avec la récente monétarisation des échanges, nombre de familles en profitent pour s'extraire du système du don contre-don et tendent vers plus d'indépendance sociale.

« Je suis obligée de demander à B. de venir travailler dans ma rizière. C'est ma tante. Elle envoie son fils qui est fainéant. Il ne fait rien. Il ne travaille pas bien. Mais, si je ne lui demande pas de venir, sa mère m'en voudra et après ça fera des histoires. Après, je suis obligée de rendre une journée de travail à sa mère. Moi, je travaille. Je suis obligée de bien faire. Je ne suis pas fainéante. Après je suis fatiguée. Maintenant, je dis que je paie des gens que je choisis. C'est mieux et on n'a pas de problèmes avec les autres. » Soben, *Sras Srâng*.

Le partage est accepté s'il induit qu'un don, une action sera rendue à son exacte valeur. Le sentiment de recevoir moins que ce qui a été donné ou de donner plus sans être reconnu exacerbe souvent les rancœurs.

³³⁶ Certains pauvres qui reçoivent une aide des ONG alors qu'ils sont reconnus comme étant fainéants sont encore plus mis à l'écart. « Il y a des gens qui sont pauvres parce qu'ils ont eu des problèmes. Mais, d'autres sont pauvres parce qu'ils sont fainéants, qu'ils boivent ou qu'ils jouent aux cartes. En 1979, tout le monde a eu une terre. Ils n'ont pas su la faire fructifier. On ne devrait pas les aider. » Hok.

Certains restaurateurs du bord de la route ou des vendeurs sur les temples prospères gagnent maintenant suffisamment d'argent pour s'extraire du système : « Maintenant, je suis libre. J'emploie qui je veux. Et si je ne suis pas content, je peux le dire. » Ta Teng, *Sras Srâng*

Dans ce nouvel ordre social qui se met en place, les différences entre les plus riches et les plus pauvres se creusent.

III. 3.2. Gérer l'eau : les problèmes de voisinage

Pour des raisons pratiques, le fait d'accoler des rizières inondées les unes aux autres facilite le recueil et la conservation de l'eau, et réduit le travail d'érection et de consolidation des diguettes. Étant donné l'importance vitale de la gestion de l'eau pour assurer de bonnes récoltes, cette situation appelle à des règles de voisinage.

Le souci essentiel de l'agriculture au Cambodge, pays où le régime des pluies est très irrégulier est de pouvoir gérer l'eau. À défaut de système d'irrigation élaboré, le paysan dépend du régime des pluies et, dans le cas de *Sras Srâng*, de la récupération des eaux de ruissellement. Chaque exploitant tente de réguler l'eau de sa rizière à une certaine hauteur. Pour cela, il rehausse ses diguettes³³⁷ pour garder l'eau dans la crainte d'une période sèche, ou bien il les entaille pour évacuer l'eau en cas de pluies abondantes (voir partie suivante). Les exploitants de rizières accolées les unes aux autres et ayant des profondeurs parfois variables doivent se concerter avec leurs voisins pour gérer le passage de l'eau d'une rizière à l'autre. Dans un monde où la notion de communauté n'est pas de mise et où chacun ne veut compter que sur ses propres forces, la gestion de l'eau est délicate. Par exemple, dans la zone de rizières située juste au nord du village de *Sras Srâng* Choeung, les eaux de ruissellement viennent du nord-est privilégiant ainsi les propriétaires du haut (nord). S'il ne pleut pas et si l'exploitant situé en aval désire de l'eau, il doit demander au propriétaire en amont d'ouvrir une brèche dans sa diguette.

H. évoque le cas de deux rizières qui se trouveraient situées l'une au-dessus de l'autre en aval d'un étang. La rizière située en amont (1) est profonde et donc elle retient bien l'eau. Le sol de la rizière située en aval (2) est plus haut. Son exploitant demande à l'exploitant de la rizière (1) de pomper l'eau dans l'étang afin que l'eau circule sur son terrain (1) et atteigne le terrain (2). L'opération doit être de courte durée (3 ou 4 jours) pour ne pas noyer les plants de l'exploitant du terrain 1.

³³⁷ La diguette appartient à celui qui l'a érigée en premier.

H. évoque un autre exemple : deux rizières sont situées côte à côte. La rizière (1) située à l'ouest est suffisamment pourvue en eau. La rizière (2) à l'est (d'où vient l'eau) retient trop d'eau et les plants sont menacés d'inondation. L'exploitant de la rizière (2) doit demander au propriétaire (1) l'autorisation d'ouvrir une brèche dans sa rizière pour permettre l'évacuation du trop-plein d'eau.

Dans ces deux cas, si l'un des deux exploitants n'est pas conciliant, il peut y avoir matière à conflit. Soit qu'il refuse d'ouvrir sa diguette, soit qu'il ouvre une brèche sans autorisation. Il arrive aussi qu'un propriétaire de rizière peu scrupuleux décide d'élargir sa rizière en repoussant une diguette donnant lieu à un conflit avec le propriétaire lésé. Si l'affaire n'est pas réglée entre les protagonistes et si l'une des deux parties le demande, le chef de village organise une réunion de conciliation qui peut ne déboucher sur rien si l'autorité du chef de village n'est pas reconnue par l'autre partie. Pour éviter un conflit avec une personne plus riche ou plus influente, le plus faible préférera souvent ne rien dire. Parfois la rancœur grandira dans son cœur jusqu'à se déclencher un jour sans prévenir. Dans ce monde où il n'y a pas toujours une autorité supérieure acceptée, on comprend que la bonne entente avec ses voisins de rizières est vitale surtout si ceux-ci se trouvent placés en amont.

III. 4. L'ACCÈS AUX TERRES ET LA TRANSMISSION.

Nous nous trouvons donc ici dans un paysage rural dense en termes de terres d'habitat et de cultures. L'accès aux terres devient de plus en plus difficile du fait de l'accroissement démographique et des règlements du site archéologique d'Angkor qui interdisent l'extension des terres d'habitat et de cultures.

III. 4. 1. Les défrichements

Autrefois, l'appropriation de terres nouvelles se faisait par défrichements. L'occupation et l'exploitation en assuraient un droit d'usage reconnu localement³³⁸, qui cessait à son abandon. Chaque famille ne défrichait qu'une surface nécessaire à sa subsistance. L'occupation du sol était aussi fluide que les liens sociaux. Quand la terre devenait stérile, qu'il y avait des problèmes de voisinage, des maladies ou des morts répétées, on partait ailleurs défricher une autre terre. Il n'y avait pas de réel attachement à la terre et donc très peu de marché foncier.

³³⁸ R Kleinpeter, *Le problème foncier au Cambodge*, Paris, les Editions Domat-Montchrestien, 1937.

Après deux ans d'abandon de la terre, une autre personne pouvait l'exploiter à son tour après en avoir demandé l'autorisation au précédent exploitant.

Les transactions foncières se faisaient localement de façon informelle et flexible. La mémoire des anciens tenait lieu de registre cadastral et était questionnée en cas de litiges. La petite taille des exploitations, la mobilité des populations, la facilité à défricher de nouvelles terres, la crainte du paiement de taxes sur les récoltes, le faible attachement à la terre n'incitaient pas à fixer des limites stables dans le temps.

Depuis l'instauration du protectorat français à la fin du XIX^e siècle, les autorités gouvernementales tenteront avec peu de succès de donner un cadre formel à ces pratiques traditionnelles de gestion des terres en établissant la propriété privée assortie de l'enregistrement et du cadastrage des terres. Ceci ne concerne cependant que les terres qui ont une valeur comme les terres urbaines et des terres agricoles particulières. Les terres de *Sras Srang* ne seront pas cadastrées par l'administration du protectorat. Une certaine forme de « propriété » est cependant reconnue à ceux qui ont défriché, désouché une terre et y ont planté des arbres pour en fixer des contours. Dans les années 1970, cet ancien système foncier est entièrement détruit par les Khmers rouges qui imposent une réforme agraire radicale basée sur le travail collectif et procèdent, comme nous l'avons vu, à des déplacements massifs de populations. Dès la fin de ce régime en 1979, en réponse à une possible anarchie foncière, les terres sont distribuées aux familles qui retournent vite à une exploitation agricole traditionnelle privée.

La réinstauration de la propriété privée en 1989, la promulgation de la nouvelle loi foncière en 2001 et le commencement du processus d'enregistrement systématique des terres aboutissent à l'obtention de titres de propriété pour des terres hors du parc d'Angkor³³⁹.

Ainsi que nous l'avons décrit dans la partie précédente, les habitants du village de *Sras Srâng* sont revenus progressivement dans leur village natal à la fin du régime khmer rouge après 1979. Ils ont pu retrouver la terre de leurs ancêtres ou bien échanger, acheter ou défricher une nouvelle terre. Aujourd'hui, d'autres contraintes sont apparues du fait de la localisation particulière des terres du village en « zone archéologique protégée ». Les nouveaux défrichements y sont interdits³⁴⁰ et les droits fonciers ne sont pas pleinement reconnus³⁴¹.

³³⁹ L'enregistrement des terres a été entrepris dès 1989 mais de manière sporadique et n'aboutissant qu'à l'obtention de titres de possession.

³⁴⁰ Autrefois une personne exploitait un *chamkar* pendant quelques années et puis le laissait en jachère de 7 à 10 ans avant de le cultiver à nouveau. Cependant, après 2 ans de non exploitation de la terre, un autre paysan pouvait demander au précédent

L'extension des terres agricoles pour les nouvelles générations et l'essartage ne sont désormais plus possibles. La fluidité foncière est désormais figée dans un cadre législatif contraignant. Les terrains déjà petits se compartimentent encore plus à la suite des héritages. Du fait de l'impossibilité de défricher librement de nouveaux terrains, une valeur marchande est donnée aux terrains déjà cultivés et des limites sont fixées. Ces contraintes liées à l'accroissement démographique ont créé une pression foncière conduisant à des conflits au milieu des années 2000. Certains exploitants ont étendu leur terrain en rognant sur celui de leur voisin, d'autres ont vendu des terres qu'ils louaient ou qu'ils avaient empruntées à un membre de leur famille. Ces conflits sont en principe réglés localement par le chef de village ou bien le chef de commune, ou bien étouffés, attisant des haines sourdes. Si l'un des protagonistes est influent (bonnes relations avec des membres importants du PPC, policiers ou militaires) ou bien plus riche, l'affaire peut être portée devant le tribunal de *Siem Reap*. La balance de la justice penchera alors en faveur du plus puissant. Cependant, après une période d'ajustements, il semblerait que, depuis 2008, les conflits fonciers soient moins nombreux dans le village de *Sras Srâng*. Il est désormais d'usage courant de rédiger des documents fonciers avec le chef de village ou le chef de commune. Mais la question des limites des terrains reste encore matière à conflits en l'absence d'un cadastrage précis.

Avec les interdictions de défrichement de nouvelles terres, l'accès à la terre n'est plus possible désormais à *Sras Srâng* que par le biais de l'héritage, l'achat, l'échange ou la location.

III. 4.3.2. L'héritage

D'après la tradition, on dit qu'on donnait en priorité les terres aux filles des familles quand les garçons s'installent sur les terres des beaux parents. Actuellement, on parle plutôt d'une transmission du patrimoine qui se fait équitablement entre les enfants, quel que soit leur

exploitant le droit à cultiver la terre. La notion de propriété inaliénable n'existait pas. L'exploitation donnait un droit sur une terre. Ce droit s'effaçait au fil des années pendant lesquelles la terre n'était pas exploitée. Le cas est différent si des arbres fruitiers ont été plantés sur une terre. La terre continue d'appartenir à ceux qui ont planté les arbres tant que ceux-ci produisent des fruits. Dans d'autres cas, seuls les arbres ont des propriétaires. Il s'agit dans ce cas d'arbres qui sont exploités comme les *yieng* pour la résine, ou les palmiers à sucre pour le sucre et les feuilles (qui servent de couverture murale et de toit).

³⁴¹ Alors que le cadastrage des terres assorti de la délivrance de titres de propriété se répand dans le pays, les terres situées sur ce site classé sur la liste de l'UNESCO en tant que patrimoine de l'humanité ont un statut spécial qui n'est cependant pas clairement défini d'après les termes de la loi. Dans la pratique, les habitants du site d'Angkor ne peuvent prétendre à un titre foncier reconnaissant pleinement la propriété. De plus, ils ne peuvent pas vendre leurs terres à des personnes extérieures au village.

genre. Elle peut se faire au moment du mariage d'un enfant si les parents disposent de nombreuses terres ou bien plus tard, quand les parents sont trop vieux pour travailler la terre. La pratique est plus floue, on relève des cas qui varient selon la surface des terres à partager ainsi que le favoritisme des parents pour certains enfants en termes de taille de la rizière, de qualité du terrain, ou d'accès à l'eau.

Quand la surface totale des rizières est importante, tous les enfants peuvent s'attendre à hériter d'une terre de taille convenable s'ils sont en bons termes avec les parents. Mais si les terres parentales sont déjà petites et qu'il ne serait pas raisonnable de les découper en terrains encore plus petits, seuls quelques enfants obtiendront une parcelle. En principe, c'est l'aîné(e) qui héritera d'une bonne terre et il/elle devra aider ses cadets en leur donnant une partie de la récolte. Les parents peuvent également décider que deux enfants cultivent ensemble ou en alternance une terre. Dans les faits, le dernier des enfants qui s'occupe des vieux parents sera souvent favorisé. Il héritera des meilleures terres ou des plus grandes surfaces. Il s'agit le plus souvent de la fille cadette qui s'occupe des travaux ménagers et qui restera parfois avec ses parents même après son mariage.

Si un enfant veut partir ailleurs ou bien ne veut pas exploiter la terre qu'il a reçue des parents, il vendra sa part à son frère ou sa sœur. S'il a suffisamment de revenus, il peut aussi laisser son frère/sœur exploiter seul la terre et ne demandera que quelques paniers de paddy en contrepartie. Il peut aussi ne rien demander. Il garde cependant un droit à l'exploitation/propriété de cette terre qui s'étend aux prochaines générations. Il pourra ainsi plus tard revendiquer ce droit pour l'un de ses enfants ou petits-enfants à l'enfant ou petit-enfant de son frère/sœur qui a reçu la terre en héritage.

En cas de divorce sans enfants, le partage des terres est équitable. Les terres achetées en commun seront revendues et l'argent partagé entre les deux ex-conjoints. S'il y a des enfants, les terres reviennent aux enfants. L'homme ou la femme ne peuvent garder ou vendre les terres pour eux-mêmes. Si les enfants restent avec la femme, le mari ne peut pas récupérer la terre et vice-versa.

Au quotidien, ces règles ne sont pas toujours suivies à la lettre, et en l'absence d'une autorité supérieure acceptée et reconnue, les moyens de les faire respecter sont faibles. De plus, quand les autorités administratives sont consultées, elles ont maintenant parfois du mal à s'y retrouver entre le droit foncier que les autorités supérieures demandent d'appliquer et le droit coutumier plus connu des paysans.

Par exemple, le cas de P., une femme qui s'est installée sur un terrain qui appartenait autrefois au groupe familial de R. Au début des années 2000, le terrain familial est très densément peuplé. L'un des enfants du groupe veut y construire une maison. P. ne veut pas bouger arguant que la terre lui appartient. Le chef du village joue le rôle de conciliateur dans cette dispute. Pour lui, d'après le droit foncier, la terre appartient bien à P., mais comme il le dit : « Ici, on suit la coutume, et le terrain appartient à la famille de R., P. doit partir moyennant une compensation. »

Ce contexte flou qui privilégie des enfants par rapport à d'autres était autrefois sans grande conséquence à moyen terme. L'enfant le moins pourvu pouvait toujours défricher une nouvelle terre. Ceci se complique désormais du fait du manque de terres disponibles dans les environs.

Des conflits ou des rancœurs entre les enfants et entre les enfants et les parents ne sont pas rares. À la mort des parents, des conflits larvés entre les enfants mécontents peuvent également survenir.

« Je suis en colère contre ma mère. En 1985, elle m'avait donné une terre à côté de la borne kilométrique. J'ai refait les diguettes et je l'ai cultivée pendant plusieurs années. Le frère cadet de ma mère m'a demandé cette terre. J'ai dit non. Mère a dit que je devais la lui donner. C'est ce que j'ai fait. Maintenant, je vois bien qu'il ne cultive pas la terre. En fait, il a demandé la terre parce qu'il veut la vendre pour avoir de l'argent. C'est pas bien. Mère est de son côté, je ne peux rien dire. Je suis allé voir le chef de commune. Il a dit que la terre était à moi parce que je la cultive, mais j'ai dû obéir à ma mère et j'ai donné la terre. Maintenant, je suis en colère contre ma mère. » Puon, *Sras Srâng*.

Il en va différemment si celui ou celle qui cause des problèmes vient de l'extérieur et n'a pas d'alliés importants. Ceci est le cas de Sarath, originaire d'une autre province. Elle est arrivée au village avec une petite fille issue d'un précédent mariage. Elle s'est remariée avec un homme du village de *Sras Srâng* qui avait également une fille d'un précédent mariage. Celle-ci a été mise à l'écart par la belle-mère et confiée à une cousine habitant le village de *Sras Srâng* sud. L'homme décède. Quelques années plus tard, Sarath a voulu vendre une des terres. Les frères et sœurs de l'homme décédé ont fait revenir leur nièce à *Sras Srâng* nord et empêché la vente du terrain, disant que le terrain appartenait à la petite fille et que sa belle-

mère n'avait aucun droit sur lui. La solidarité s'est exercée pour s'allier contre quelqu'un de l'extérieur.

III. 4.3.3. L'achat

Les achats ou les échanges de terres entre les habitants de *Sras Srâng* et des environs sont plus fréquents depuis les interdictions de défrichement. Ils ne sont cependant pas aussi importants qu'en ville ou dans les villages situés à l'extérieur du parc d'Angkor qui sont entrés dans une spirale spéculative qui s'est traduite par un embrasement du prix des terrains à partir du début des années 2000 ³⁴².

Autrefois, les personnes âgées étaient la mémoire cadastrale d'un village et elles étaient tenues au courant de chaque transaction foncière. Lors des conciliations entre deux prétendants à une terre, elles arrangeaient oralement l'affaire. Depuis la guerre et les Khmers rouges, elles sont désormais moins considérées. On leur préfère un papier signé par une autorité administrative. C'est le chef de village ou bien le chef de commune qui s'en charge.

III. 4.3.4. La location

Certaines familles trop pauvres ou manquant de force de travail pour exploiter leurs propres terres en louent la totalité ou une partie à ceux qui n'ont pas suffisamment de terres ou qui n'en ont pas du tout ³⁴³. Ils recevront en contrepartie quelques paniers de paddy ou bien de l'argent.

« Dans le village, il y a des rizières qui ne sont pas entièrement repiquées. C'est souvent parce que les propriétaires manquent de semences ou bien qu'il y a des problèmes dans la famille, par exemple si l'homme est malade ou bien l'un de ses bœufs est malade. Les gens trop pauvres ou trop fainéants pour cultiver leur terre la louent à ceux qui n'en ont pas assez. Ça peut aussi être le cas de quelqu'un qui habite loin et qui préfère louer sa rizière plutôt que se déplacer. On peut aussi louer des palmiers à sucre, des bœufs ainsi que des gardiens de bœufs. » Ta Touet, *Sras Srâng*.

³⁴² *Anlong Veng*, le dernier bastion khmer rouge tombe en avril 1999 marquant la fin de la guerre contre les Khmers rouges.

³⁴³ Familles arrivées plus récemment ou qui ont dû vendre leurs terres suite à un problème de santé ou autre.

III. 4.3.5. Les toponymes

L'espace cultivé et quadrillé en parcelles est riche en toponymes. Les noms sont essentiellement donnés en fonction d'une particularité du lieu qui est le plus souvent d'ordre végétal ou topographique ou bien ils renseignent sur le nom du propriétaire actuel ou ancien. (Fig. 49)

La grande majorité des noms de lieux d'habitat sont donnés simplement d'après des particularismes du lieu. Les noms d'arbres sont les plus fréquents. On trouve également des noms liés à la topographie (« l'étang long » *trâpeang veng* (ត្រពាំងវែង), « le grand tertre » *Kouk thom* (គោកធំ) , la « butte de terre coupée » *thnâl dach* (ថ្នល់ជាប់) ou à des vestiges de constructions anciennes *Prasat* (ប្រាសាទ), *banteay* (បន្ទាយ),...), des noms d'ancêtres défricheurs (Ta..) d'autres rappellent une histoire (*Siem Reap* la « défaite des Siamois » (សៀម រាប)) ou un événement particulier *Peak Snaeng* (ពាក់ស្នែង) « porter le palanquin ». Le registre est peu étendu et on retrouve souvent les mêmes noms en divers endroits du Cambodge. Ainsi, il existe de nombreux *Phoum sangkae* (ភូមិសង្កែ), *snuol* (ភូមិស្នួល), *bos thom* (បុះធំ), *kôk daung* (គោកដូង), *svay sâ* (ស្វាយស), sans compter les innombrables « nouveaux villages » *Phoum thmey* (ភូមិថ្មី).

Dans la partie située entre la digue nord du bassin du *Sras Srâng* et la digue sud du *baray* oriental, on relève les toponymes suivants : *srae Sala thlok* (ស្រែសាលាធ្លក), « Rizière de la salle commune de l'arbre », *srae preah* (ស្រែព្រះ) « grande rizière » ou « rizière sacrée », « rizière du cocotier pincement de crabe », *srae Daung Kiep Kdam* (ស្រែដង្កៀបក្តាម), *srae Phdeak* (ស្រែផ្លៀក), « rizière de l'arbre *Phdeak* », *srae Ta Mok* (ស្រែតាម៉ុក) « rizière de l'ancêtre/grand-père Mok », *srae Kouk* (ស្រែគោក) « rizière de la butte de terre », *srae veal Kouk Ta Kuang* (ស្រែវាលគោកតាគង់) « rizière de la plaine de la butte de terre de Ta Kuang », *srae trâpeang Phong* (ស្រែពាំងផូង), « rizière de l'étang *Phong* ».

Dans la partie à l'intérieur du *baray* occidental : *srae Thnos Rumchek* (រៀងរដ្ឋាៈរំបក), *srae phlau Sdey* (រៀងរដ្ឋាៈស្តី), *srae trapeang Chhouk* (រៀងរដ្ឋាៈងល្អក) ainsi que deux vastes espaces de terres en préparation de rizières : *Bos Kouk Thnal* (បុៈគោកថ្នល់), *Bos trapeang Poth* (បុៈគោកពាំងថុត).

Dans la partie à l'est du bassin du *Sras Srang* : *Srae Ta Kól* (រៀងតាកុល), *srae trapeang snea* (រៀងរដ្ឋាៈស្នៅ), *srae Kouk Pnov* (រៀងគោកព្នៅ).

Citons également les terres dans la partie ouest vers *Rohal* et *Phoum Thnal* : *Srae Tmeng trey* (រៀងរដ្ឋាៈត្រើ) « rizière de la liane », *Srae Vat* (រៀងវត្ត) « la rizière du monastère »³⁴⁴, *srae veal Rohal* (រៀងវាលរហាល), « la rizière de la plaine de Rohal », *srae Daun Taok* (រៀងដួនតោក) « la rizière de la vieille Taok », *srae prei khmoch* (រៀងរៀងខ្មោច) « la rizière du cimetière », *srae Ta Om* (រៀងតាអុំ) la « rizière du grand père Om ». Tous ces noms faciles à comprendre apparaissent récents. Cela ne veut pas pour autant dire que le découpage des terres et leur exploitation le soient. Nous avons en effet souvent relevé que le toponyme n'est pas stable dans le temps. Il est susceptible de se transformer ou de changer totalement au gré des événements locaux, des changements d'exploitants ou de disparition ou d'apparition d'éléments nouveaux. Le nom d'un nouvel exploitant vient remplacer l'ancien. Les noms des nouvelles essences d'arbres qui poussent en bordure d'un terrain vont venir se substituer au nom des arbres morts. Le changement de nom peut prendre quelques générations ou bien être plus rapide dans le cas d'une parcelle située par exemple à côté d'un nouveau pont ou école. Les ruptures spatiales avec le village natal, comme cela a été décrit précédemment pendant la période khmère rouge, n'aident pas à la transmission des noms. Ceci est particulièrement notable dans les villages où les diguettes ont été arasées et les terres redistribuées. Les noms anciens disparaissent assez vite ou bien se transforment comme nous le verrons dans la partie suivante pour les noms de villages. Cependant, si les noms de lieux ont pu changer, leur répertoire serait resté la même depuis au moins les temps angkoriens. D'après Long Seam, « à travers les âges, l'esprit profond de la population du Cambodge n'a pas tellement changé dans le domaine de la désignation des lieux³⁴⁵ ». La petite taille des rizières, leur aspect compact montrent qu'il s'agit ici d'un territoire d'occupation humaine ancienne.

³⁴⁴ Cf. Troisième partie.

³⁴⁵ S. Long, 1993, « Les noms géographiques khmers d'après les inscriptions du Cambodge », *Mon-khmer studies* 22, pp. 128.

Conclusion des chapitres II et III

de la première partie

La société khmère apparaît tout entière comme une duplication dans l'espace à des échelles différentes du modèle de famille restreinte. Au-delà du noyau dur de la famille nucléaire, les alliances se composent et se recomposent de façon extrêmement fluide. Dans ce monde où la filiation biologique a peu de poids, mais où toutes les relations entre personnes sont basées sur des termes de parenté d'adresse de circonstance, l'instabilité est chronique.

Au niveau national, on relève des ralliements autour d'une personne de pouvoir, une personnalité influente, une personnalité politique ou une organisation. Il s'agit d'associations promptes à se dissoudre et à se recréer ailleurs avec d'autres personnes.

Le sentiment d'appartenance à un ensemble social élargi et stable est faible. Si la référence au « nous » *Yoeng* (យ៉េង) est fréquemment utilisée, elle paraît plutôt fonctionner comme une logique d'exclusion (ceux qui ne sont pas comme nous) que d'inclusion (nous ensemble).

Cette extrême fluidité engendre un sentiment d'insécurité, de méfiance envers les autres ainsi qu'une tendance au repli sur le foyer familial. La société cambodgienne apparaît alors comme une agglomération de petites unités familiales qui vivent de façon relativement autonome chacune dans leur maison et qui entretiennent entre elles des relations de réciprocité conjoncturelles et opportunistes. En l'absence de structures solides assurant la cohésion et la protection d'un groupe élargi sur le long terme, l'extérieur ainsi que les changements sont vécus comme menaçants. Dans ce monde mouvant et peu sécurisant, il importe de connaître sa place et de rester tranquille sous peine de sanction sociale ou d'ordre surnaturel.

À travers cette lecture du *Phoum*, il apparaît que ce terme est extensible spatialement, mais pas socialement. On s'aperçoit que la cohésion sociale forte s'arrête aux marges du *Phoum* dans sa définition spatiale la plus restreinte, la maison des parents seule ou entourée de celles de ses enfants. Ce qui confirme que l'élément social et spatial de référence de la société cambodgienne est bien la famille nucléaire qui habite dans une maison ou un petit *Phoum* hameau.

À l'échelle supérieure, le grand *Phoum*, qu'on traduit par « village », n'a pas de réelle cohérence sociale. Il n'est en fait qu'un large espace habité composé d'une agglutination de petits *Phoum* hameaux qui veillent à rester cloisonnés les uns par rapport aux autres et qui éclatent en cas de trop forte densité. Le pays apparaît ainsi composé d'une multitude d'îles-maisons dispersées ou accolées en archipel qui reproduisent le mythe de création du pays à chaque mariage et construction de maison. Ce modèle social cambodgien restreint et cloisonné permet difficilement à de larges groupes sociaux d'exister de façon homogène et stable, mais elle offre l'avantage d'offrir une solution adaptée à des crises nationales répétées. La société peut ainsi facilement se recréer par éclosion simultanée et multiple de plusieurs petits foyers similaires, assurant ainsi sa survie au-delà des chaos de l'histoire.

Les stratégies sociales pour cohabiter avec les autres familles des petits *Phoum* hameaux sont extrêmement fluides et instables, basées sur des termes de parenté fictive, prompts à se dissoudre, et à se recréer ailleurs de façon opportuniste. Ainsi, le *Phoum* village se révèle avant tout comme étant une extension dans l'espace du terme *Phoum* hameau. Alors que le *Phoum* hameau est riche d'un contenu social, le *Phoum* village est un ensemble spatial relativement vide en termes de cohésion sociale.

À une plus grande échelle, l'étude de l'espace agricole environnant le village révèle cependant qu'il existe un espace social plus consistant et plus large qui englobe des *Phoum* hameaux situés dans le périmètre administratif d'autres *Phoum* villages. À travers la dispersion et le morcellement, des terres agricoles du *Phoum* de *Sras Srâng* se dessinent en effet des interactions avec des familles des villages avoisinants, comme des mariages, des déplacements, des héritages. Cet espace social plus large révèle une réalité sociale et identitaire forte que nous allons maintenant aborder. Nous entrons ici dans une lecture diachronique de l'espace où des histoires locales se sont inscrites au fil des mariages et déplacements de familles unies par un sentiment de partage d'une origine commune, le *srok* « le petit pays », que nous allons maintenant tenter de définir.

DEUXIÈME PARTIE

LES TERRITOIRES DU FAÇONNAGE DE L'IDENTITÉ

**La formation d'identités sociales dans le temps
et dans le territoire**

CHAPITRE I

SROK

UN TERME ÉLASTIQUE

Le *srok* (ស្រុក) dans son appréhension traditionnelle sociologique ne se révèle pas tout de suite. Au-delà du *Phoum* (ភ្នំ) /hameau familial/ village, nous rencontrons un terme à entrées multiples ainsi qu'à échelles emboîtées.

À la composante espace vient s'ajouter celle du temps. À elles deux, elles participent à la formation d'une identité sociale et territoriale qui va caractériser le *srok*.

I. 1. UN ESPACE GÉOGRAPHIQUE

En 1930, le dictionnaire cambodgien-français de J. Guesdon³⁴⁶ retient une notion spatiale élastique pour définir le *srok* « Pays, localité, ville, village ». Le dictionnaire cambodgien-français de Chuon Nat³⁴⁷ donne : « agglomération, pays, localité, ville, village, division administrative dans une province ». Le dictionnaire cambodgien-français d'Alain Daniel³⁴⁸ met l'accent sur le caractère habité et domestique: «endroit habité, pays, contrée, région, localité, subdivision administrative de la province, relatif à un endroit habité, domestique ».

I. 1.1. Un terme ancien

On retrouve les termes des divisions administratives et territoriales *bhūmi*, *anrāy*, *grāma*, *sruk*, *viṣaya*, *pramān* gravés en sanscrit et en Khmer sur des stèles d'époque angkorienne³⁴⁹. *Bhūmi*³⁵⁰ désignait apparemment une petite terre physique délimitée qui

³⁴⁶ J. Guesdon, *Dictionnaire cambodgien français*, Paris, Plon, 1930.

³⁴⁷ R. Rondineau, *Dictionnaire cambodgien-français*, traduction du dictionnaire de Chuon Nath mis à jour, MEP : Phnom Penh, 2007, p. 785.

³⁴⁸ A. Daniel. *Dictionnaire français-cambodgien*, Paris, Institut de l'Asie du sud-est, 1985.

³⁴⁹ cf. S. Long, 1993, « Les noms géographiques Khmers d'après les inscriptions du Cambodge », *Mon-Khmer studies* 22, pp. 127-147.

devenait *sruk* quand elle était organisée et « humanisée » c'est-à-dire défrichée pour la fondation d'un sanctuaire à côté duquel une famille puissante et des religieux s'installaient. Pour subvenir aux besoins du culte royal, du culte local et de ses propres besoins, la famille s'entourait également de villageois et d'esclaves dont la tâche était de cultiver la terre. Cet ensemble territorial, social et religieux *sruk (srok)* composé de plusieurs *bhūmi (phoum)* et centré sur un sanctuaire se reproduisait à travers tout le territoire pour former un archipel de petits lieux habités séparés les uns des autres par l'espace sauvage *prei (ឃុំ)* à l'intérieur du grand *sruk(srok)*/pays centré sur le temple d'Etat dans la capitale.

Un autre terme revient dans les inscriptions anciennes pour évoquer un petit lieu habité : *grāma*³⁵¹. En vieux khmer (préangkorien et angkorien), *bhūmi* désignait un terrain délimité et destiné à une fonction précise, par exemple, terre où bâtir une maison, ou bien terrain où faire une rizière. *Grāma* dans les inscriptions en langue sanskrite apparaît comme l'équivalent de *sruk* dans les parties en khmer³⁵². Pour les habitants actuels de Sras Srâng, le mot *grama* n'évoque rien. De même, à l'échelle supérieure, le terme *Visaya* « province » n'est pas connu des paysans d'aujourd'hui.

Le territoire ancien apparaît ainsi composé d'îlots dispersés centrés socialement autour de sanctuaires.

À cet espace qui évolue comme un archipel mouvant ou bien pour reprendre une autre métaphore utilisée pour décrire le système thaï, en une configuration stellaire³⁵³ (des points centrés séparés les uns des autres qui apparaissent et disparaissent, eux-mêmes inclus dans des galaxies à côté d'autres galaxies), les Français vont tenter de substituer une représentation de l'espace continue, fixe et délimité. Avec l'établissement de la cartographie, le territoire est découpé et hiérarchisé en un vaste patchwork de divisions et sous-divisions territoriales fixes définies par des limites franches et accolés les unes aux autres. Cependant, derrière ces cartes, le modèle traditionnel qui fonctionne à partir de

³⁵⁰ D'après Long Seam, selon le contexte, le mot *bhūmi* « désignait la terre cultivée ou abornée » qui pouvait appartenir « à des particuliers, voire à des monastères ». D'une manière plus indifférenciée, le mot *bhūmi* signifie également « le lieu habité, c'est à dire la village habité par différentes catégories sociales ». (LONG, 1993, 133). Dans le cadre de ce travail, nous utiliserons la transcription *phoum (bhūmi) et srok (sruk)*.

³⁵¹ H. de Mestier du Bourg, « Les toponymes mentionnés dans l'épigraphie khmère », *Péninsule* 32, 1996, pp. 33-98.

³⁵² (Communication personnelle de M. Antelme, Aout 2015).

³⁵³ Tambiah parle de « Galaxy Society » pour décrire le fonctionnement de la société thaïlandaise. Dans S.J. Tambiah, *World conqueror and world renouncer : a study of buddhism and Polity in Thailand against a historical background*. New York and London : Cambridge University Press, 1976, 568 p.

points /îles mouvants aux contours non définis centrées dont les contours sont changeants est toujours bien en place dans les pratiques quotidiennes³⁵⁴.

I. 1.2. Un cadre administratif formel pour tenter de gérer un monde flou

A partir du début du XXe siècle, l'administration française va tenter de donner un cadre administratif territorial formel à l'habitat cambodgien dont la plasticité et les définitions territoriales les déconcertent et leur apparaissent extrêmement confuses, à commencer par le terme *srok*. Celui-ci compris en tant que « pays » est en effet à échelles multiples. Il désigne tout d'abord le « pays tout entier » *srok khmer* puis des ensembles territoriaux plus petits, définis en tant que « provinces » *khet* mais appelées localement *srok* ou bien de territoires encore plus petits regroupant des lieux habités plus ou moins grands (selon le nombre d'habitants) appelés également *srok*. Sur le terrain, les contours et la définition de ces *srok* à échelles emboîtées apparaissent difficiles à définir et posent un problème aux Français. Dans le but de lever des impôts et de mieux surveiller tout mouvement d'opposition, ils vont essayer de fixer ce monde vivant où les populations bougent plus qu'ils ne le voudraient et se dérobent aux enregistrements et aux contrôles.

Pendant plus d'un siècle, de 1795 jusqu'en 1907, la partie nord-ouest actuelle du Cambodge est sous le contrôle du Siam. D'après Chheat Sreang³⁵⁵, le découpage administratif comprend ici une division supplémentaire par rapport au Cambodge, le *khum/tambuan* (en siamois) entre le *srok* et le *phum*. Nous ne savons pas si les *khum/tambuan* tels qu'ils étaient censés exister dans cette partie du Cambodge ont été effectifs ou non dans la pratique.

Sur le papier, ce territoire comprend trois « provinces » *khet* (ខេត្ត) : la province de Battambang, la province de Siem Reap et la province de Serey Phon (devenue Svay Sisophon). La province de Siem Reap est divisée en six *srok* appelés en siamois *ompheu*: (អំផើ) *ompheu Siem Reap-Angkor* (អំផើសៀមរាប), *ompheu Southnikhum* (អំផើស្សន្ទនិគម) ou *Roluos*

³⁵⁴ On remarque qu'à Phnom Penh le repérage dans l'espace des Phnom-penhois ne s'appuie pas sur le système orthonormé et numéroté des rues et des maisons crée par les Français au début du XXe siècle. Il se fait à partir de points identifiables par tous ceux qui habitent le lieu. Par exemple: On ne dit pas "rue 154" mais au "nord du monastère de Wat Unalom" ou "au sud du vieux marché". La ville est conçue non comme une grille orthonormée mais comme un archipel où l'on circule de façon fluide et où les étrangers peuvent s'y perdre s'ils ne connaissent pas les points de repère.

³⁵⁵ Chheat Sreang, *The cambodian khum from 1897 to 1919 and its contemporary relevance*, Royal University of Phnom Penh, Master thesis, 2004.

(វល្លស), *ompheu Puok* (អំដីព្នក), *ompheu Kralanh* (អំដីក្រឡាញ់), *ompheu Chongkal* (អំដីចុងកាល់) et *ompheu Kompong Khléang*³⁵⁶ (អំដីកំពង់ប្លាំង).

Les autorités du protectorat français récupèrent ces territoires en 1907 au profit du Cambodge.

Dans la zone d'étude, les découpages territoriaux anciens ne changent presque pas sur le papier,³⁵⁷ mais des remaniements du modèle administratif territorial sont effectués ainsi qu'à travers tout le pays.

Dans un souci de « réorganisation » c'est-à-dire de donner une réalité administrative à ce terme *srok* difficile à saisir, les Français lui substituent le terme *khum* (ឃុំ) traduit par « commune ». Le *khum*, élaboré sur le modèle de la commune française est sensé devenir de fondement de l'administration locale avec un budget propre qui devrait lui permettre d'entreprendre des travaux répondant aux besoins de la localité³⁵⁸. La « commune » est officiellement créée par un décret le 5 juin 1908³⁵⁹. La « commune » regroupe des *phoum* qui doivent correspondre dans l'esprit des français à un village ou à une agglomération de maisons. Elle correspond plus sur le terrain à un habitat dispersé et mouvant, pour lequel on utilise un autre terme que *phoum* comme nous allons le décrire plus loin.

On peut se demander quel en est l'impact de cette « réorganisation »? Les villageois qui se méfient de toute décision venant des instances supérieures n'apparaissent pas vouloir entrer dans les cadres administratifs formels. De plus, culturellement, les deux mondes ne se comprennent guère. La conception de l'espace est très différente. Les Français vont s'appliquer à essayer de tracer des contours à des espaces qui se conçoivent ici plus à partir de points qui sont susceptibles de bouger (points habités par les hommes ou des divinités).

³⁵⁶ Ce dernier *ompheu* est cédé à la France avant 1907. Il rattaché à la province de Kompong Thom - Notice sur la circonscription de Siem Reap-Angkor (territoire de Battambang) présentée à M. le Chef de Bataillon, Commandant la subdivision territoriale du Cambodge, par le sous-lieutenant de Réserve, P. Benoist (inspecteur de la garde Indigène, Chef du poste de Siem Reap-Angkor. Phnom Penh. Octobre 1911. (Archives Nationales de Phnom Penh n° 4144)

³⁵⁷ Sur les cartes, cette large zone du Nord-Ouest appelée « le territoire de Battambang » comprend trois « provinces » *khet*. La province de Siem Reap comprend cinq *srok* « petits pays » (*Siem Reap, Southnikhum, kralagn, Puok, Chong Kal*).

³⁵⁸ « Originellement, le Cambodge était divisé en apanages, confiés à des dignitaires du Palais, et composés de provinces administrées par des fonctionnaires portant le titre de *chauvay srok*, gouverneur. Les villages, sans conscience de leur personnalité ne possédaient même pas de limites bien définies. Ils étaient dirigés par des délégués, choisis par les chefs d'apanages et les gouverneurs, appelés *mesrok* ou maires, et qui étaient le plus souvent des individus illetrés sans autorité. Il n'y avait là, en fait, aucune administration communale et l'action des autorités régulières s'opérait directement sur les habitants, qui n'avaient aucun représentant autorisé pour faire valoir leurs intérêts. L'ordonnance royale du 5 Juin 1908 groupant les hameaux cambodgiens en agglomérations mieux déterminées, avait dégagé la base des *khum* et établi les bases de l'administration communale, inexistante jusque là. L'ancien *mesrok* prenait alors le nom de *mekhum* et était désigné à l'élection par les habitants.» Baudouin, F. (1925) l'organisation de la commune cambodgienne, Phnom Penh: Imprimerie de Protectorat.

³⁵⁹ Im Monychanda, « La naissance de l'administration cambodgienne », *Siksācākṛ* n°4. Pp.17-18.

Les tailles et compositions de ces « srok » varient en effet selon la mobilité des habitants et la densité des populations. Les limites formelles fixées sur le papier sont en fait plus élastiques sur le terrain. De même, à l'intérieur des *srok*, ce qu'on appelle *phoum* désigne plus des hameaux dispersés et mouvants qu'un gros village stable. A la fin du XIX^e siècle, A Leclère avait déjà pu observer que les limites d'un *phoum* ne pouvant pas être fixées tellement l'habitat était impermanent.³⁶⁰

A ce nouveau recadrage et imposition d'un terme, il semble que les villageois continuent à utiliser le terme *srok* « pays » de façon élastique à différentes échelles.

Cette nouvelle appellation *khum* apparaît peu perturber les habitants des villages de la zone étudiée. Au niveau local, les villageois continueront à utiliser le terme *srok* et très certainement à le vivre comme auparavant. Il en est de même au niveau supérieur où dans la pratique populaire, le terme *srok* pour désigner ce qui est appelé administrativement la « province » *khet* persistera. Sur ce point, il convient ici de noter que la « province » *khet* correspondait dans le passé à une division administrative et territoriale environ deux fois plus petite que ne le sont les provinces actuelles (leur nombre était en effet deux fois supérieur). Celles-ci étaient appelées *srok* par les habitants³⁶¹.

La différence entre les deux niveaux de *srok*, se lit cependant dans le titre donné au chef de ces différentes entités territoriales et sociales. Au niveau local (ensemble de hameaux/village), le chef de *srok* se dit *mésrok* « chef de *srok* ». Au niveau supérieur de la « province » *khet*, le titre officiel est *Chavaykhet* « gouverneur de province ». Dans son utilisation populaire, on lui préférera longtemps le titre de *Chavaysrok*.

Dans la première partie du XX^e siècle, pour les anciens de *Sras Srâng*, les hameaux des environs du bassin du *Sras Srâng* sont ainsi dits être sous le contrôle d'une autorité locale qu'ils appelaient *mésrok* « chef d'un ensemble de hameaux/d'une commune/ un village » assisté de plusieurs « adjoints » *chumtop*³⁶² (ជំទំ) supervisés par un *chavaysrok* (ចៅស្រុក)

³⁶⁰ « Le *sroc* comprend plusieurs *poum* ; le *poum* ou village est un hameau. (...) Le territoire du *poum* n'est pas délimité parcequ'au point de vue administratif, sa délimitation n'a aucune importance et aussi parce que les villages se déplacent, s'éteignent ici, naissent là, sans que cela amène une modification administrative quelconque. » Adhémar Leclère, Recherches sur le Droit Public des Cambodgiens, Paris, Augustin Challamel, 1894. p. 218

³⁶¹ Le Roi Ang Duong aurait cherché à imposer l'appellation de *khet* peut-être dans un souci de la distinguer du *srok* - COMTE, *Economie idéologie et pouvoir : la société cambodgienne (1863-1886)*, Thèse de Doctorat es Sciences Economiques, Septembre 1980, Université Lyon 2.

³⁶² Quatre *Chumtop*, *Chumtop Reacha*, *Chumtop Sena*, *Chumpa Pheak dey*, *Chumtop snéha* qui ont chacun des fonctions particulières sur le papier. Dans la réalité, il apparaît qu'ils sont surtout des représentants locaux de l'autorité locale *mésrok* et on vient à celui qui habite le plus près pour régler des problèmes. Dans la réalité, ils sont assez polyvalents.

qui est compris ici en tant qu'« autorité locale supérieure » dans un sens flou. Les termes *phoum*, *khum* n'apparaissent pas dans les entretiens. Nous voyons ici une forme de résistance passive aux changements³⁶³ demandés par les Français apparaître dans l'utilisation des termes et découpages anciens. À cette époque, le *phoum* était loin de correspondre à ce que les Français se faisaient d'un « village » dans le sens d'un « groupement d'habitations permanentes »³⁶⁴. Ici, quelques agglomérations de maisons existaient de part en part, mais dans l'ensemble, on peut supposer que l'habitat était composé de maisons ou hameaux quelque peu distants les uns des autres. Dans la zone d'Angkor, nombre de ces hameaux dispersés étaient précédés du terme *koûk* (ក្រុង) qui désigne une butte de terre exondée. D'après les anciens, ces *koûk* habités pouvaient être assimilés à un *phoum*. Pour eux, les *chumtop* « adjoints » avant d'être reconnus pour des fonctions administratives précises comme le voulait l'administration française étaient avant tout des chefs d'un ou de plusieurs *koûk* qui veillaient à leur sécurité. Les ensembles plus grands qui comprenaient un groupe d'habitations plus important et plusieurs *koûk* (ou non) étaient appelées *srok* dans le sens administratif de *khum*. On évoque ici le *mésrok* qui était l'équivalent local du terme administratif *mékhum* « chef de commune » traduit sur le terrain par « chef de plusieurs hameaux/*koûk* ». À l'échelle supérieure, le terme *srok* était à nouveau utilisé en étant précédé du titre d'une fonction supérieure *chauvay* pour désigner le chef d'un ensemble territorial administratif plus étendu qui pourrait être traduit par « chef de district » *chauvaysrok*, mais qui réfère aussi au « gouverneur de province » *chavaykhet*. L'emploi local des termes *phoum* et *khum* se fera apparemment plus tardivement, peut-être à partir de la fin des années quarante au moment du regroupement géographique des hameaux dispersés en village par les autorités³⁶⁵. On appelle alors *phoum* aussi bien un hameau qu'un village (regroupement de hameaux).

³⁶³ Dans une mission d'étude préparatoire aux élections communales de 2002, Patrick Roome relève que depuis sa création en 1908, la commune n'a pas rempli sa mission d'aide à la décentralisation dans le pays. « (...) decentralization was never implemented in the past. To the contrary, the cumulative effect of legislation and policy since 1908 has been to entrench centralization and prevent the growth of decentralization. It created and entrenched a strict administrative hierarchy and environment that inevitably lead to the collapse and failure if the community council, and to absolute control of its leader and chief officer (or mekhum) by 'higher authority', (...), despite the creation of the commune, the village apparently remained the basic unit. » P. Roome, *Project CMB/97/C01: Assistance to the Ministry of interior on basic legislation for decentralised commune councils – Report of the formulation mission*, Royal Government of Cambodia, with the support of UNDP, 1998, pp 15-16.

³⁶⁴ Définition du dictionnaire Larousse.

³⁶⁵ Le terme *phoum* existait déjà au niveau administratif mais il n'était pas employé localement. Le mot *phoum* apparaît en effet dans deux inscriptions (de provenance inconnue) de l'époque moyenne (l'une datée de 1750 et l'autre probablement plus tardive) pour désigner un village. (Communication personnelle de M. Antelme, Aout 2015).

Nous remarquons un changement d'échelle dans l'utilisation des termes au fil du temps et de l'augmentation démographique. Le *phoum* qui désignait autrefois un « hameau » ne comptant qu'une ou plusieurs maisons (*koûk* dans la région) devient ainsi un « village » qui regroupe plusieurs hameaux/maison. Le *khum* qui était l'équivalent français de la « commune » c'est-à-dire du « village » devient alors un ensemble de villages *phoum* séparés les uns des autres. Ce qui est intéressant ici, c'est que derrière le *khum* actuel, nous retrouvons la structure ancienne d'habitat dispersé comme si pour lutter contre l'imposition de nouveaux modèles territoriaux qui demandaient le regroupement des habitants, la réponse locale avait été de faire changer d'échelle le modèle traditionnel d'habitat dispersé. On peut ainsi voir le *khum* comme la reproduction à plus grande échelle d'un village ancien *srok* composé de hameaux dispersés *koûk*.

Il apparaît bien ici que l'application d'un quadrillage territorial normatif n'a pas gommé le modèle ancien. Dans les quatre pays de l'Asie du sud-est continentale appartenant à l'aire du bouddhisme Therāvada, Birmanie, Thaïlande, Laos, Cambodge, Bruneau³⁶⁶ a ainsi constaté la persistance du modèle précolonial qu'il définit comme étant construit en auréoles concentriques de tailles différentes axées sur des centres de pouvoir dont la portée va en s'amenuisant au fur et à mesure de l'éloignement dans l'espace tel que nous allons le décrire plus loin. Alors que les Français retiennent le terme *srok* pour définir un district, c'est-à-dire une unité administrative territoriale avec des contours précis, nous allons essayer de comprendre la plasticité et la richesse sociale de ce terme ancien en interrogeant les pratiques locales.

I. 1.3. Un territoire humanisé

Pour les habitants actuels du village de *Sras Srâng*, le *srok* (ស្រុក) représente avant tout un territoire domestique défriché sur l'espace³⁶⁷ sauvage *prei* (ព្រៃ). Il comprend non seulement les terrains habités *srok phoum* (ស្រុកភ្នំ), mais aussi les terrains aménagés en rizières inondées *srok srae* (ស្រុកស្រែ). Dans une logique d'extension d'échelles, tout le territoire domestiqué est le *srok* : on dit habiter le *srok Sras Srâng* (le « village de *Sras Srâng* ») ou de manière plus étendue un ensemble de villages dans le *srok srae* (le territoire

³⁶⁶ Bruneau, 1991, « Modèles spatiaux des États de l'Asie du sud-est continentale », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 35, N° 94, Québec, pp.89-116.

³⁶⁷ Géographes et historiens s'accordent aujourd'hui pour désigner par « territoire » un espace approprié par une communauté, à travers l'exercice d'un pouvoir, à la différence de « l'espace », indéfini et illimité.

cultivé). L'ensemble des petits *srok* forme le *srok Khmer* (ស្រុកខ្មែរ) au niveau national. Le terme *srok* dans son acception traditionnelle définit ainsi un territoire humanisé à échelles diverses qu'on peut qualifier de « système à emboîtement » pour reprendre l'expression de G. Condominas au sujet de la Thaïlande³⁶⁸. Il trouve son équivalent dans la langue française dans le mot « pays ».

Dans la mouvance des études portant sur la dichotomie nature/culture, Solange Thierry³⁶⁹ avait défini le *srok* en tant que « territoire humanisé » opposé à *prei* « l'espace sauvage » non défriché par l'homme³⁷⁰. *Prei*, souvent traduit succinctement par « forêt » est un espace sauvage, libre, ouvert, sans limites habité par des forces puissantes ambivalentes. Ici pousse librement une végétation qui va d'une plaine arbustive voire des broussailles à la forêt dense. Le dictionnaire de Joseph Guesdon³⁷¹ en donne un sens large: « forêt, broussailles, jungle, sauvage, liberté ».

Sur la base de notre étude de terrain, nous retiendrons la distinction *srok/prei* faite par Solange Thierry en tout en y apportant des nuances. Il nous apparaît que l'opposition entre *srok* et *prei* n'est pas aussi franche et que l'humanisation/domestication est progressive. En effet, dans le territoire agricole, seule la rizière inondée *srae* (ស្រែ) est incluse dans le *srok*. Les terres fraîchement défrichées ou tout juste plantées sans dessouchage ni contours fixes, restent dans un entre-deux, ni *srok* ni *prei*. Elles peuvent retourner facilement à l'état sauvage ou bien se transformer en *srae*. Il en est ainsi des champs *chamkar* (ចំការ) ³⁷². Ces terrains défrichés dans la forêt *prei* resteront *chamkar* si leur sol est pauvre, ou si la topographie ne permet pas d'être aménagés pour retenir de l'eau. Selon la qualité des sols, les *chamkar* sont réutilisés d'une année sur l'autre ou bien laissés en jachère quelques années. Les meilleures terres sont transformées en rizière inondée *srae* après aplanissement du terrain, dessouchage³⁷³, labours et construction de diguettes pour retenir l'eau de pluie³⁷⁴. Avec l'aménagement du terrain en rizière inondée *srae*, son humanisation est

³⁶⁸ G. Condominas, Essai sur l'évolution des systèmes politiques thaïs, *Ethnos*, 1976, pp. 1-4.

³⁶⁹ S. Thierry, *Le Cambodge des contes*, Paris, l'Harmattan, 1985, p. 36.

³⁷⁰ D'après Ang Chouléan le *srok* est le produit d'une conquête par les hommes sur le domaine des esprits : *ruk rien prei* (រុករិយ្យ) « conquérir la forêt » (communication personnelle – décembre 2014)

³⁷¹ (GUESDON, 1930)

³⁷² Le *chamkar* désigne un essart : champs à semis direct exondé sur lequel on plante du riz ou des légumes (Concombres, maïs, haricots, sésame, taro,...).

³⁷³ Cette étape est appelée *bos* (ប៊ុន)

³⁷⁴ Le stade intermédiaire entre l'essart *chamkar* et la rizière inondée *srae* est appelé *bos*.

complète. La rizière inondée entre dans le domaine du *srok*³⁷⁵ alors que le *chamkar* reste à un stade intermédiaire (temps et espace) entre le monde humanisé *srok* et le monde sauvage *prei*. Alors que les français essaient de fixer l'habitat et les limites des terres sur des cartes, dans la réalité, l'impermanence est la norme. Après abandon d'un lieu d'habitat, les traces des habitations végétales se dissolvent vite dans le paysage. La forêt repousse sur des terres autrefois cultivées. Des lieux sauvages peuvent être domestiqués, mais les lieux domestiqués peuvent aussi redevenir sauvages³⁷⁶.

I. 2. UN ENSEMBLE SOCIAL

I. 2.1. Du petit pays au grand pays

Ainsi que nous venons de le décrire, le terme *srok* est compris spatialement comme étant un territoire humanisé gagné sur un espace sauvage. À cette définition territoriale, on peut y ajouter une dimension sociale. Sur le terrain, on peut dire que le *srok* dans sa définition traditionnelle désigne un territoire à l'échelle d'un hameau, d'un village, d'un ensemble de villages, ou même parfois d'une commune administrative³⁷⁷ à l'intérieur desquels des familles reconnaissent un sentiment d'appartenance à un ensemble social qui se traduit par le terme « nous » *yoeng* (យ៉ែង), qu'il s'agit maintenant de cerner.

Les petits *srok* que nous choisissons de traduire par « terroirs » ou même plutôt par « petits pays » sont inclus dans le *srok Khmer* (ស្រុកខ្មែរ) « le grand pays Khmer » ou « le grand pays des Khmers » autour d'un pouvoir central (le roi ou un homme politique dominant).

³⁷⁵ *Srok* est aussi utilisé comme adjectif. *Neak srok* ou *neak srok srae* (អ្នកស្រុកស្រែ) signifie « le paysan ». Il est utilisé dans un sens un peu péjoratif par les citadins pour parler de quelqu'un peu éduqué, qui vient de la campagne, un « cul terreux ». On appelle les gens de la ville *neak ti krong* (អ្នកទីក្រុង) ou bien encore *neak phsar* (អ្នកផ្សារ) « les gens du marché » tant il est vrai que pour le paysan, la ville est avant tout le marché.

³⁷⁶ En 1979, ceux qui reviennent sur le site du village de Sras Srâng après 7 années d'abandon, disent que le lieu était redevenu « sauvage » et qu'il fallait à nouveau couper défricher un espace domestique. On peut aussi s'interroger sur la façon dont les Khmers rouges ont voulu gommer les villes, non pas tant en y détruisant des bâtiments (comme la cathédrale et la Banque nationale), mais en y plantant des arbres.

³⁷⁷ Il s'agit souvent dans ce cas de communes anciennes situées dans des lieux éloignés qui sont restées cohérentes socialement.

Avant d'avancer dans l'appréhension du terme *srok* tel qu'il est vécu au niveau local, il est bon de rappeler tout d'abord les grandes lignes de l'organisation politique et territoriale de la période d'avant l'arrivée des Français.

I. 2.2. Une structure ancienne sous-jacente

Symboliquement, le roi se trouve au centre du pays sur une Montagne (le Palais royal) et il veille sur des îlots où sont construites des maisons entourées de rizières inondées ou de forêts. Le roi, maître du territoire qui se dit *teukdei* (ទឹកដី) « eau terre » est à la fois « maître de l'eau³⁷⁸ et maître de la terre ». Ce double titre se lit parfaitement dans l'alternance des saisons³⁷⁹. En saison sèche, le roi contrôle un vaste territoire terrestre et en saison des pluies, il règne sur un territoire aquatique où émergent des îles/ buttes de terres³⁸⁰ habitées qui forment des archipels, les *srok*.

D'après la tradition, le roi devait sa position élevée grâce aux bonnes actions méritoires accumulées dans des vies antérieures. Le roi et les dignitaires autour de lui pouvaient profiter de ses « mérites » en « gouvernant le pays » c'est à dire littéralement en « mangeant le territoire/jouissant du Royaume », *saoy reach* (ស្រយោយរដ្ឋ). Le Roi était placé au centre d'une constellation de membres de sa famille et de gens puissants. Ces derniers étaient soit favorisés par le roi, soit recrutés par cooptation, ou bien encore ils achetaient leur titre et fonction. À tous les étages du système hiérarchique, chacun, à la mesure de son titre avait le privilège de « manger » une partie du Royaume. Au plus bas de l'échelle des mérites se trouvaient les dépendants (*c.-à-d.* les engagés pour dettes, les *knhom* (ក្នុង)). Ceux-ci avaient le devoir d'exploiter les terres dont les gens puissants avaient le droit de tirer des revenus en prélevant une taxe ou bien une partie de la récolte. À cela, venaient s'ajouter des codes juridiques extrêmement contraignants pour les paysans comme le décrit G. Mikaelian³⁸¹ au XVII^e siècle où « les prétentions du corps judiciaire à régenter les

³⁷⁸ Dans un pays où la survie alimentaire dépend de la culture du riz, le roi a le rôle de maître suprême de la terre et de l'eau. Il est traditionnellement le premier à ouvrir la terre au début de la période des labours. Il commande également aux eaux. C'est lui qui, lors de la cérémonie des eaux à Phnom Penh en novembre, libère symboliquement les eaux du Tonlé Sap et leur permet de redescendre dans le Mékong.

³⁷⁹ Ce qui se lit parfaitement dans la légende de création du pays. À l'issue du mariage de Preah Thong avec la Nāgī. Le beau-père, le roi des nāgas aspire l'eau autour de l'île et le Cambodge se découvre.

³⁸⁰ Île *koh* (កោះ) terre exondée en mer ou dans un fleuve qui est toujours entourée d'eau- *koûk* (ក្នុង) butte de terre, élévation de terre qui n'est entourée d'eau qu'à la saison des pluies.

³⁸¹ G. Mikaelian. *Recherches sur l'histoire du fonctionnement politique des royautés post-angkoriennes (c. 1600-c. 1720), appuyées sur l'analyse d'un corpus de décrets royaux Khmers du XVII^e siècle*. Thèse de doctorat d'histoire

pratiques coutumières apparaissent (...) avoir pour finalité ultime d'assurer à la couronne des revenus réguliers, puisque le législateur place potentiellement le villageois en situation d'infraction à chaque étape de sa vie (...). »

Les deux façons de se protéger des extorsions étaient de partir ailleurs loin dans la forêt pour défricher une nouvelle terre à l'abri des collecteurs de taxes ou bien de se placer sous la protection directe d'un grand personnage dans une relation d'échange. Les puissants offraient leur protection au peuple (combattre les ennemis, administrer la justice et assurer la prospérité du Royaume) et lui demandaient allégeance en retour (offrandes, tributs, devoirs et l'approvisionnement pour les troupes en temps de guerre).

Aujourd'hui, derrière la façade d'un État moderne mis en place sur un modèle démocratique occidental pour satisfaire aux désirs des pays donateurs, on peut dire que cette structure ancienne qui reposait sur le clientélisme et le patronage est toujours opérante. À la place du roi dont le rôle s'est restreint, c'est le Premier Ministre, les clans politiques, leurs familles et leurs fidèles qui se partagent le pays et en concèdent une partie à des sociétés privées. Ce système qui repose sur des solidarités temporaires³⁸² est en perpétuelle instabilité.

Ce système où ceux qui sont en bas de l'échelle sont lésés n'a certainement pas aidé à la mise en place de communautés paysannes qui font confiance dans leurs institutions. Les groupements de maisons plus ou moins étendus veillent à garder leur indépendance vis-à-vis des pouvoirs publics locaux et intermédiaires tout en reconnaissant cependant une autorité supérieure nationale. Ainsi, jusque dans les années 60, un paysan pouvait venir présenter son problème directement au Roi qui rendait ainsi une forme de justice. Dans les années 1990, il arrivait encore que des villageois se rendent directement à la capitale pour plaider leur cause auprès du roi³⁸³ ou devant l'Assemblée Nationale. Dans cette relation

moderne (sous la direction de Monsieur Denis Crouzet), Université de Paris-IV - Sorbonne, U.F.R. Occident moderne, I.R.C.O.M., 2009, 3 volumes. p. 260

³⁸² La notion de charge héréditaire n'avait pas cours dans le Cambodge ancien. Des titres et des terres étaient donnés à une personne. À sa mort, ils revenaient au roi qui les redistribuait à d'autres. Cette impermanence de la propriété pourrait en partie expliquer le manque de volonté à mettre en valeur des projets dans le long terme et l'urgence à profiter d'un bien à court terme qui questionne souvent les ONG et OI.

³⁸³ Le roi avait autrefois parmi toutes ses fonctions, celle de maître de justice. Chacun pouvait le rencontrer à des occasions choisies pour lui demander de régler des affaires locales. Dans les années 60, des audiences avec le roi Sihanouk étaient retransmises à la radio. Son successeur, le roi Sihanouk ne remplit plus cette fonction. Grégory Mikaelian décrit cette fonction de « roi de justice » *Dhammarāj* au XVIIe siècle. Dans le contexte du bouddhisme theravāda, le roi est reconnu comme « l'incarnation du Dharma » et à ce titre, il est celui qui a le pouvoir d'ordonner la société en fonction des actions de chacun. (MIKAELIAN : 2009, p. 233)

hiérarchique verticale directe³⁸⁴, le roi est le vrai maître symbolique des *srok*. Il représente une autorité sacrée, en relation avec les entités supérieures.

Ainsi, à l'échelle locale, derrière la définition territoriale *srok* « district » vide de contenu sociologique, il m'est apparu que les populations locales utilisaient le terme *srok* dans un sens traditionnel. La question est de savoir ce qui constitue ces *srok*.

La composition actuelle des petits *srok* n'apparaît pas tout de suite à celui qui vient de l'extérieur. Elle est souvent cachée derrière des discours convenus ou valorisants. C'est au cours d'entretiens sur les généalogies et les histoires locales que les *srok* se sont dévoilés.

La relation implicite entre soi, les défricheurs du lieu et les histoires locales révèlent que la relation du groupe avec le *srok* est avant tout identitaire. L'expression *tov srok* « aller au pays » veut dire qu'on se rend dans le pays où se trouve sa famille, son pays d'origine et si besoin est, on précisera *srok komnaoet* (ស្រុកកំណើត) « le pays natal », « le terroir ». C'est le nom du *srok* d'origine plus que son nom qui est donné à quelqu'un que l'on rencontre. On peut dire que c'est plus le lieu d'habitat que le nom qui fonde l'identité. En effet, le nom³⁸⁵ n'a pas vraiment d'importance. Il n'apporte aucune information particulière et de surcroît, il est susceptible de changer. Donner le nom de son pays natal renseigne ainsi tout de suite sur l'origine sociale (urbain/rural- proche d'un centre urbain/éloigné d'un centre urbain), le positionnement pendant l'histoire récente (khmer rouge/gouvernemental), l'activité (cultivateur, pêcheur, urbain), les traits culturels,...

Après avoir tenté de décrire l'espace en tant que point d'ancrage physique où s'expriment les valeurs sociales nous allons maintenant explorer « le territoire où se conforte

³⁸⁴ Les divisions hiérarchiques administratives intermédiaires comme le district, et la province sont peu pris en compte par les villageois.

³⁸⁵ Le nom de famille qui se transmettrait de génération en génération n'apparaît pas ici. L'individu existe surtout dans le cadre d'un réseau de parenté d'adresse. On s'appelle en effet plus selon les termes de parenté qu'en utilisant un nom qu'on ne demande d'ailleurs pas vraiment. Un nom d'usage (qu'on appellera prénom) est donné à l'enfant par les parents dans sa petite enfance. À la campagne, il s'agit surtout d'un terme qui sert à différencier l'enfant des autres que d'un nom véritable. On entend ainsi *pav* « le/la benjamin(e) », *khmao* le/la noir(e) pour celui ou celle qui a la peau foncée. Ce prénom pourra évoluer au cours de la vie selon les particularismes de la personne. Ainsi, les noms comme *map* « le gros/la grosse », *srey toch* « la petite » sont courants. Les Français ont tenté de donner un cadre à cette fluidité en fixant sur le papier un prénom assorti d'un « nom de famille ». Désormais, un nom de famille et un prénom apparaissent sur le livret de famille et la carte d'identité. Le nom de famille qui n'existait pas à la campagne a été créé à partir du nom du père (où même parfois de la mère). Ainsi Meas a un fils appelé Krach, l'enfant s'appellera Meas Krach (Krach fils de Meas). À la prochaine génération, le nom du grand-père se détache. L'enfant de Krach appelé Chi s'appellera Krach Chi, l'enfant de Chi appelé Chiel s'appellera Chi Chiel. Son frère pourra même prendre le nom de sa mère. Même s'il est demandé de conserver le nom du père, on ne peut réellement parler de lignées ni patrilinéaires ni matrilinéaires. À cela vient s'ajouter le fait que le prénom et le nom peuvent changer au cours de la vie. Ceci est particulièrement vrai pour les périodes de troubles, de guerres et de déplacements de populations. Aujourd'hui, avec l'usage plus répandu de la carte d'identité, le nom tend à se fixer. On peut en conclure que le nom est secondaire. Il ne renseigne pas autant sur la personne que la localisation du village natal.

l'identité » pour reprendre l'expression du géographe Joël Bonnemaison³⁸⁶ et commencer à explorer la dimension du temps pour mieux comprendre comment se créent se consolident ou se dissolvent les *srok* « petits pays » appréhendés dans leur sens traditionnel.

³⁸⁶ J. Bonnemaison, « Voyage autour du territoire », *L'espace géographique*, n° 10, 4, 1981, p. 249.

CHAPITRE II

L'ENTRE-SOI

Le « petit pays » de Sras Srâng

II. 1. IDENTITÉ CONSTRUITE, IDENTITÉ VÉCUE

II. 1. 1. Identité construite: la référence au temps

À celui qui vient de l'extérieur³⁸⁷, les habitants du village de *Sras Srâng* ainsi que des villages des environs se définissent souvent de prime abord en tant que *Khmer Angkor* (ខ្មែរអង្គរ). Ce terme identitaire que l'on revendique également à travers tout le Cambodge renvoie à une ascendance lointaine et glorieuse, celle des bâtisseurs des temples d'Angkor, fierté nationale. Il est associé à un type physique particulier tiré des grands visages sculptés dans les tours du temple angkorien du *Bayon* et aux portes d'*Angkor Thom* : visage large, lèvres ourlées, yeux oblongs. Ces caractéristiques physiques associées à une peau sombre tendent à valoriser le paysan cambodgien non contaminé par une influence étrangère³⁸⁸. Ceci est encore renforcé par l'adjonction du terme *Khmer sot* (ខ្មែរសុទ្ធ), « Khmer pur » comme si l'origine des Khmers se cristallisait vers une seule et unique ascendance: les Angkoriens.

Dans le cas des habitants du village de *Sras Srâng* et des environs, derrière la revendication d'une filiation commune, lointaine et glorieuse aux bâtisseurs d'Angkor, il apparaît que la référence à Angkor serait plutôt d'ordre spatial que temporel. Il s'agirait ici plus simplement de signaler qu'on habite à l'intérieur d'un périmètre défini par les

³⁸⁷ Les touristes étrangers, cambodgiens nationaux et de l'étranger ou l'ethnologue étrangère que je suis.

³⁸⁸ Dans un monde contemporain fortement influencé par les représentations des urbains où la blancheur de la peau et la finesse du nez sont synonymes de beauté et de puissance on ne peut que souligner ici la contradiction entre l'acceptation de sa khmérité telle qu'elle apparaît représentée sur les sculptures angkoriennes et l'attrait pour des types physiques extérieurs. Rappelons qu'avant l'arrivée des Français et la forte sinisation du monde urbain, la couleur de peau valorisée n'était pas la blancheur, mais la peau cuivrée. (Ex. Sītā, héroïne du *Rāmāyaṇa*, à la peau hâlée, et les dents noires)
[Ex. Sita, héroïne du Ramayana, à la peau hâlée, et les dents noires]

Français en 1925 comme étant le « parc d'Angkor³⁸⁹ » *paroven Angkor* (បរិវេណអង្គរ). Nul ne saurait en effet produire un contenu écrit ou oral ou bien des généalogies qui permettraient de remonter aussi loin que le temps d'Angkor. On peut cependant comprendre qu'il est tentant de raccorder ses origines à ce qui est visible et valorisant c'est-à-dire à ce lieu monumental appelé Angkor. Cette référence *Khmer Angkor* n'apparaît pas dans les quelques récits d'explorateurs ou de voyageur de la fin du XIX^e et du XX^e siècle. Nous pouvons donc en déduire que le fait de vivre dans un lieu mis en valeur par les Français et érigé en tant que géo-symbole de la nation et de l'identité nationale a suscité la production d'une identité³⁹⁰ qui s'y rattache. Il apparaît donc qu'il s'agit d'une construction identitaire récente³⁹¹ qui se serait créée par imprégnation avec les discours valorisants sur Angkor ainsi que le développement du tourisme. Les populations locales auraient ainsi été amenées à se poser la question de leur lien avec les vestiges et à produire une réponse appropriée aux gens de l'extérieur qui les questionnaient. On peut également ajouter que cette identité donnée aux gens de l'extérieur réfère également à la durée de l'implantation des habitations sur ce lieu remarquable. De nombreux villages sont dits être très anciens dans la zone. Leur origine n'est pas connue. Il est donc aisé pour ses habitants d'établir de facto que le village est là depuis la période angkoriennne, c'est-à-dire depuis les origines, « village depuis les origines » *phoum pi daoem* (ភូមិពីដើម).

³⁸⁹ Le « Parc archéologique d'Angkor » qui comprend les principaux monuments du « groupe d'Angkor » est établi par décret en 1925. Ses limites sont définies en 1926 par un nouveau décret. Une carte de 1930 « Carte du groupe et du Parc d'Angkor » dressée à partir d'une carte établie par les topographes militaires Buat et Ducret en 1909 en précise les contours géographiques. Ceux-ci englobent le pourtour du baray oriental et suivent le tracé des nouvelles routes du petit et du grand circuit établies par Marchal pour les besoins du tourisme. Le territoire vécu par les habitants du lieu, centré sur des villages reliés par des pistes charretières est gommé petit à petit des cartes.

Il est intéressant de faire remarquer que sur une esquisse conservée aux Archives Nationales, les seuls villages répertoriés à l'intérieur des limites du premier « parc d'Angkor » sont ceux situés autour du bassin du Sras Srâng. La raison n'est pas connue. Plan dans dossier « Angkor – 2^e phase. Organisation du Parc d'Angkor, EFEO, gouvernement général Siem Reap, Archives Nationales de Phnom Penh, 1926-1928, no 8385.

³⁹⁰ Penny Edwards, *Cambodge: The cultivation of a nation, 1860-1945*, Hawaï University press, 2007. Dans cette étude sur la construction d'une nation moderne inspirée des modèles européens, l'auteur décrit comment Angkor en devient le monument national.

³⁹¹ Dans la lignée des travaux de Lefebvre (1991) sur la « production de l'espace », nous voyons ici que la production d'un « espace de représentation » d'Angkor selon les besoins du protectorat (création d'une vitrine touristique) conduit à la production d'une « représentation de l'espace » et à une production sociale par les habitants du lieu (cf. les travaux de Lefebvre sur la « production de l'espace »).

II. 1. 2. Identité vécue: la référence au territoire

Entre paysans des environs qui se rencontrent, on met de côté la référence à Angkor et on se présente en donnant le nom de son lieu de naissance/d'habitat. On peut donner le nom précis de son village ou bien celui du village le plus connu ou le plus ancien des environs. Cette dernière option indique que des villages sont réunis en une association particulière qui dépasse le cadre de leur village. C'est ici que le *srok* se dévoile. Les habitants du *phoum Sras Srâng* ainsi que quelques villages environnants se disent issus du *srok Sras Srâng* que nous traduirons par: le « le petit pays de Srâng Srâng ».

Ici, nous pouvons pleinement comprendre le terme *srok* en tant qu'un ensemble de familles qui se reconnaissent des histoires communes et une proximité sociale énoncée en termes de parenté qui incluent dans un même groupe la parenté réelle (consanguine), et la parenté créée (amitié ou voisinage). Il s'agit donc ici d'une référence au territoire (le groupe de personnes qui partagent une aire géographiquement définie) qui inclut un rapport à un temps vécu ou raconté de mémoire d'homme (le groupe de personnes dont les ancêtres étaient « parents » soit par consanguinité soit par connaissance).

Derrière l'identité construite et vide *Khmer Angkor* qui renvoie à un temps fantasmé, des identités riches et hétérogènes sont vécues dans les territoires des petits pays ainsi que nous allons le décrire maintenant en partant du petit pays de *Sras Srâng* puis en étendant la recherche aux « autres petits pays » *srok phseng* (ស្រុកផ្សេងៗ), ceux des petits pays environnants. Nous tenons cependant ici à préciser que ce terme *srok* n'apparaît cependant pas de manière aussi formelle dans les discours. On lui préfère souvent le terme *krom* (ក្រុម) « groupe », plus vague et plus actuel pour parler des autres. Nous retiendrons cependant le terme *srok* même s'il est appréhendé de façon plus implicite qu'explicite.

Les habitants du *phoum Sras Srâng* définissent le *srok Sras Srâng* comme étant un territoire à l'intérieur duquel ils disent avoir des liens de famille et/ou de proximité avec les familles des villages actuels de *Rohal*, *Sras Srâng Tbong* (sud) et *Kravan*. Nous considérons ici que la définition des liens qui unissent les gens se fait sur la base des termes d'adresse et ne chercherons pas à établir les généalogies précises des habitants (les

termes d'adresse étant comme on l'a vu des termes de parenté³⁹²). Ceci est du reste particulièrement difficile à établir étant donné l'imprécision ou le manque d'intérêt³⁹³ à déterminer s'il s'agit de termes de parenté consanguins ou d'amitié. De plus, l'amnésie généalogique n'aide pas. Pour évoquer l'attachement au lieu, on dit de façon vague que le village est ancien *phoum boran* (ភ្នំបុរាណ) et que les ancêtres y habitaient déjà. Ceci suffit pour garantir que presque tous les habitants actuels sont liés les uns aux autres par la parenté.

Qu'ils existent ou non de façon consanguine, les liens de famille entre tous les habitants de ces villages sont revendiqués comme étant la garantie d'une certaine cohésion sociale. Ce qui unit les gens c'est le fait qu'eux ou bien leurs ancêtres se connaissent depuis un certain temps. La personnalité de chacun est cernée et on sait à quoi s'attendre d'eux. Il en va différemment des étrangers qu'on suspectera toujours d'avoir un passé louche dont les mauvaises graines pourraient éclore aujourd'hui.

« On est du petit pays de *Sras Srâng*. Ca veut dire que les gens des villages de *Sras Srâng Cheung* (nord), *Sras Srâng Tbong* (sud), *Rohal* et *Kravan* sont frères et sœurs *bang bœun*. Les familles se connaissent *skoal knea* (ស្គាល់គ្នា) depuis longtemps. »
Yeay Van, *Sras Srâng*

« Les villages de *Rohal Sras Srâng Cheung* et *Sras Srâng Tbong* ont des liens proches *khsae choap* (ខ្លាំងជាប់) ». Ta Peut, *Sras Srâng*

Pour simplifier, certains rattachent tous les habitants du *srok* à des ancêtres communs qu'ils ne sauraient cependant définir : « il n'y a qu'un père » *opuk tae muoy* (ខ្ញុំពុកតែមួយ), « qu'une mère » *me tae muoy* (ខ្ញុំមែតែមួយ) ou bien encore « il n'y a qu'un ventre » *pos tae muoy* (ពោះតែមួយ) ou bien encore de façon plus élargie, c'est la « même souche/semence » *pouch tae muoy* (ពូជតែមួយ).

³⁹² Sur ces questions, v. J. Népoté, *Parenté et organisation sociale dans le Cambodge moderne et contemporain*, 1992, Paris, Olizane/CEDORECK.

³⁹³ On se méfie toujours de ceux qui viennent de l'extérieur, on ne cherchera pas à donner trop de précisions sur les relations familiales.

En fait, la filiation généalogique n'a ici pas grande importance, c'est le même lieu de naissance *srok komnaoet* qui assure en quelque sorte le lien matriciel³⁹⁴ avec les habitants d'un même petit pays. En effet, le fait d'être nés dans un même endroit crée des rapports de parenté qu'on pourrait qualifier de « territoriale ».

Le petit pays de *Sras Srâng* qui comprend les villages de *Sras Srâng Cheung*, *Sras Srâng Tbong*, *Rohal* et *Kravan* s'étend vers l'est jusqu'à *Angkor Thom*, vers l'ouest jusqu'aux pieds du temple de *Pré Rup*, au nord jusqu'au *baray* Oriental et au sud au-delà du temple de *Kravan*. (Fig. 50)

Nous allons maintenant chercher à comprendre ce qui unit ces familles réparties dans ces villages. Pour cela, nous allons tenter de lire leur évolution dans le temps et dans l'espace en nous appuyant sur les récits des villageois actuels ainsi que sur les écrits et les cartes dressées par les Français depuis la fin du XIX^e siècle.

Avant d'entrer dans l'exploration du petit pays de *Sras Srâng* et des petits pays environnants, cette question de l'identité liée au temps et au territoire amène à une redéfinition plus large de la représentation du temps et de la transmission non de ce qu'on pourrait appeler l'Histoire, mais plutôt d'histoires soit légendaires soit vécues et transmises de mémoire d'homme qui vont constituer l'identité des populations locales. La question du rapport entre temps et espace prend ici toute sa dimension dans ce paysage si particulier d'Angkor.

³⁹⁴ Dans le premier quart du XX^e siècle, lors d'un voyage dans les environs de l'actuel petit pays de *Sras Srâng*, Baradat avait déjà mis en relation le lieu de naissance et la matrice à propos d'une coutume en vigueur chez les *Somrae* de Siem Reap : « Chez les *Sâmre* de Siem Reap, cordon et placenta sont enterrés sous la case à l'endroit où le feu brûlera sous la couche de la parturiente et quand on s'inquiétait de l'origine de quelqu'un, l'antique réponse était invariablement signe d'orgueil : « je suis du hameau de X. Le cordon qui me reliait à ma mère, le placenta qui était sa propre substance sont encore enterrés sous la case où je suis né. » R. Baradat, « Les *Sâmre* ou *Péâr*. Population primitive de l'ouest du Cambodge », *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, Tome 41, 1941, p.31.

II. 1. 3. Les trames de l'identité

II. 1.3.1. La représentation du temps

Le discours des habitants du petit pays de *Sras Srâng* et des environs sur le temps est flou. Ils disent qu'ils habitent ici depuis longtemps, que leurs ancêtres habitaient ici, mais les détails restent vagues.

Concernant le temps, ils le découpent clairement en deux îles séparées : le temps d'*Angkor* (période glorieuse, le temps des Dieux et des rois) et le temps vécu et raconté de mémoire d'homme (le temps d'aujourd'hui et celui des ancêtres). Nous remarquons ici que le temps comme l'espace est conçu sous la forme d'îles séparées les unes des autres.

Le temps d'*Angkor* est situé très loin dans le passé, dans ce que nous appellerons le mythe. On raconte ici des histoires légendaires. Le deuxième îlot de temps est assez récent et concerne des histoires vécues et transmises par les habitants actuels ainsi que leurs ancêtres. Entre les deux, ou plutôt dans un temps flottant du passé, seules quelques bribes d'histoires légendaires qui sont seules connues de quelques moines ou anciens moines devenus acar sont racontées.

Dans ce pays d'influence bouddhiste³⁹⁵, le temps est surtout fait de moments autonomes. Un instant se trouve avant ou après un autre instant, sans précision claire du temps qui les sépare. Il a une existence qui lui est propre, mais qui est impermanente, qui ne dure qu'un moment. Dans la conception indienne relative au temps, ce dernier n'a pas de commencement ni de fin. Il est cyclique. On peut alors concevoir des événements à la fois sous la forme successive et simultanée.

Ainsi, il apparaît que le temps se développe ici dans le passé et dans le futur comme une nébuleuse galactique où les événements anciens et à venir se répètent et se succèdent dans un mouvement cyclique.

Une histoire qui dans un sens occidental chronologique et linéaire peut nous apparaître comme hachée et discontinue est ici vécue comme autant de faits récurrents qu'on accepte quand ils sont passés et qu'on appréhende puisqu'ils vont revenir. Ainsi, dans les villages d'*Angkor*, on raconte les troubles causés par la venue de « Siamois » dans le passé. Ces

³⁹⁵ J. Filliozat, « Le temps et l'espace dans les conceptions du monde indien », *Revue de Synthèse*, Paris, Albin Michel, Juillet/Décembre 1969, 3^e série, t.XC.

événements qui ont eu lieu à différents moments sont souvent réunis en une seule histoire, peu importe sa localisation chronologique dans le temps. On sait simplement « qu'il y a longtemps, les Siamois sont venus » en y ajoutant parfois d'autres éléments « ils ont tout emporté », « ils ont emmené les gens avec eux ». Pour l'historien, il est difficile de déterminer s'il s'agit ici d'une prise d'Angkor par les Siamois vers le XIV^e siècle, de razzias de Siamois au cours des siècles suivants, de la mise sous tutelle siamoise de la province de Siem Reap au XIX^e siècle ou bien de l'occupation de la province de Siem Reap par les Thaïs pendant la Seconde Guerre mondiale.

On pourrait ici reprendre l'expression de Benedict Anderson qui évoque un « temps simultané³⁹⁶ » pour parler de systèmes anciens de représentation du temps.

Nous relevons que les éléments historiques récurrents qui composent le fonds culturel transmis au fil des générations évoquent surtout des défaites suivies de déplacements de populations. On évoque la puissance des rois suivie de leur chute, les invasions assorties de déportations et de fuites de populations ou encore la perte de territoires au profit des voisins. Il en résulte des sentiments de crainte de guerres à venir (prédictions), de peur alliée au respect de toute forme de commandement (niveau local et national), de peur de l'étranger qui débouchent souvent sur des comportements de blocage ou de fuite. Les événements flous du passé sont projetés dans les scénarios du futur. Ainsi dès qu'un signe avant-coureur de troubles (signes ou présages) se fait sentir, on retrouve les réflexes anciens de survie dans la fuite³⁹⁷.

Dans ce temps cyclique, on évoque peu les liens chronologiques ou les temps interstitiels entre les événements reconnus comme marquants tels les événements familiaux ou politiques majeurs ou bien encore des histoires locales. Ce qui s'est passé autour de ces

³⁹⁶ Benedict Anderson définit deux systèmes culturels qui existaient avant les États - nations modernes : la communauté religieuse et le royaume dynastique. Dans ces systèmes anciens, le temps était appréhendé de façon simultanée (le passé et le présent sont réunis dans un présent instantané). Dans le système moderne, le temps est conçu de façon « vide et homogène » et organisé linéairement sur une base calendaire. Anderson Benedict, *l'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La découverte, trad. française, 2006.

³⁹⁷ Ainsi, en 1997 à la veille du coup d'État, alors que la tension était grande entre les deux partis politiques dominants (PPC et FUNCINPEC), une organisation de déminage a procédé à l'explosion d'une bombe dans Phnom Penh sans en avertir la population. Dans les minutes qui ont suivi, les devantures des magasins ont été fermées et une partie de la population est sortie en masse de la ville. Pour les habitants de Phnom Penh, l'évènement a été vécu comme une répétition du 17 avril 1975 quand les Khmers rouges ont ordonné l'évacuation de la ville. Ceux qui sont partis assez rapidement et qui en avaient les moyens ont pu traverser les frontières et partir vers des pays d'accueil. Plus récemment, en juillet 2005, des tensions à la frontière khméro-thaïe autour du temple de Preah Vihear avaient causé la fuite de quelques familles vers Siem Reap. Pendant deux jours, les rumeurs allaient bon train « les Thaïs vont rentrer dans le Cambodge et tout emporter avec eux ».

temps densifiés n'est pas ou peu retenu. On évoque alors l'avant et l'après, mais de façon floue. Ainsi, pour parler du temps lointain, on utilise des termes vagues qui déterminent néanmoins s'il s'agit d'un temps plus ou moins lointain: *Tang pi daoem*(តាំងពីដើម) « depuis l'origine », *you haoey*(យូរហើយ) « il y a longtemps », *you kreaan haoey*(យូរគ្រាន់ហើយ) « il y a assez longtemps ». Pour signifier un temps très lointain, on cite souvent le temps d'Angkor qui est compris comme étant le temps des origines, *Tang pi Angkor*(តាំងពីអង្គរ) « depuis Angkor ». On donne parfois une donnée temporelle, mais qui n'a pas de réelle valeur chronologique. Elle signifie simplement un temps long qui dépasse la durée de vie d'une personne, « il y a 100 ans », *100 chhnam haoey*(១០០ឆ្នាំហើយ), « il y a 500 ans », *500 chhnam haoey*. Pour situer des événements proches, on utilise l'échelle de temps de sa propre vie, *tang pi toch*(តាំងពីតូច) « quand j'étais petit », « quand j'étais encore jeune homme », « quand j'étais déjà marié », « quand j'avais déjà deux enfants ». Plutôt que de donner un âge, on évalue de la main la taille des enfants « quand ma fille avait cette taille ».

Au-delà de sa propre vie, on se situe dans une échelle généalogique qui ne remonte pas bien loin. Le temps ancien est assimilé à celui des parents *pel owpuk mday*(ពេលខ្ញុំកុម្មារ) et des grands-parents *Yeay Ta* (យាយតា). Il s'agit d'un moment où les faits ont été observés du vivant de personnes connues puis transmis oralement avec plus ou moins d'arrangements aux enfants. Au-delà des grands-parents, on évoque d'une façon évasive les ancêtres *chi don chi ta*, qui sont soit les siens propres qu'on a généralement pas connus ou bien les ancêtres communs. On ne retient ici que des bribes d'un passé auquel on attache un intérêt limité.

À une échelle plus large, les événements marquants sont inclus dans un découpage du temps en segments successifs dont la durée n'est pas définie avec précision et qui correspondent à périodes historiques *sâmay* (សម័យ) elles-mêmes incluses dans des cycles plus grands.

Ainsi, aujourd'hui, on retient la période Khmère rouge³⁹⁸ pour déterminer un point de rupture entre deux cycles, ce qui est « avant » *mun*(មុន) et ce qui est « après » *kraoy*(ក្រោយ).

³⁹⁸ Le régime des Khmers rouges a duré du 17 avril 1975 au 7 janvier 1979. Le slogan souvent repris pour l'évoquer : « 4 ans, huit mois et 20 jours » qui donne un décompte précis du temps a été créé par les organes de propagande du régime

Ce moment charnière sépare l'ancien temps « avant Pol Pot » *mun Pol Pot*, référence idéalisée de la tradition et du bonheur de l'époque actuelle « après Pol Pot » *kraoy Pol Pot*, dite être corrompue par de nombreux vices.

Le temps ancien d'avant Pol Pot compte plusieurs « périodes » *samay* (សម័យ) dont les deux plus importantes sont celle du *Sangkum reastr Niyum* (សង្គមរាស្ត្រនិយម)³⁹⁹ précédée par celle du Protectorat français *samay barang* (សម័យបារាំង). Avant le temps vécu et raconté par les ancêtres, le temps s'étire. C'est le silence ponctué par quelques fragments qui ne s'accrochent pas sur des repères précis. On évoque pêle-mêle l'insécurité, les Siamois, les mouvements de populations comme autant de bribes d'une histoire hachée dite être transmise par les ancêtres, sans repères chronologiques. Ici, cette période très longue au regard d'un temps chronologique n'a pas de nom clairement identifié. On parle soit de la période « après Angkor » *kraoy Angkor* ou bien de la période d'« avant les Français » *mun samay barang* selon le point de départ de la conversation. Très très loin avant, là où on ne sait plus s'il s'agit d'un temps mythique ou d'un temps historique, on situe la « période d'Angkor » *samay Angkor*. La période d'Angkor est, en quelque sorte, perçue comme un astre très lumineux et très lointain où vivaient les dieux, les rois et les ancêtres et où tout est magnifié et plus grand.

Du temps « après Pol Pot », on retient l'occupation vietnamienne *samay Vietnam* (សម័យវៀតណាម)⁴⁰⁰ puis la période de l'UNTAC⁴⁰¹ *samay Untac* (សម័យអ៊ូនតាក់) pendant laquelle les Nations Unies ont organisé des élections libres. Il s'agit ici d'un nouveau départ à partir duquel on compte le « premier mandat » *ønat ti muoy*(អាណត្តិទី ១) « gagné par Ranariddh » *Ranariddh chhneah* (រណប្បដ្ឋាន), le « deuxième mandat » *ønat ti pi*(អាណត្តិទី ២) qui est ici plus légitimé par la population locale à partir du coup d'état de 1997 que des élections de 1998, « gagné par Hun Sen » suivi du « troisième mandat » *ønat ti bei*(អាណត្តិទី ៣) également « gagné par Hun Sen »⁴⁰². Pour les populations situées au nord de la province

provietnamien de la République socialiste du Kampuchea dont le souci était de justifier l'intervention vietnamienne au Cambodge en fustigeant les Khmers rouges.

³⁹⁹ Le Prince Sihanouk devient chef du mouvement politique *Sangkum Reastr Niyum* « Communauté socialiste populaire» en 1955. Celle-ci durera jusqu'à sa destitution le 18 mars 1970.

⁴⁰⁰ « La République populaire du Kampuchea », régime d'obédience vietnamienne, dure de 1979 à 1989.

⁴⁰¹ UNTAC United Nations Transitional Authority in Cambodia (l'acronyme français APRONUC n'a pas été retenu par la population : Autorité Provisoire des Nations Unies au Cambodge). Autorité de transition en charge des opérations de paix au Cambodge et d'organisation d'élections libres en 1992-1993.

⁴⁰² On remarque ici qu'on ne considère qu'un seul parti vainqueur et non une assemblée nationale multipartite.

de Siem Reap, le moment marquant qui pose un avant et un après est la fin des combats avec les Khmers rouges, *châp Khmer Krohom*(ចប់ខ្មែរក្រហម) « l'arrêt des Khmers rouges »⁴⁰³.

D'une façon générale, le « futur » *onakut*(អនាគត) est appréhendé avec une certaine angoisse. Même si la paix s'est installée, on n'exclut pas le réveil des pratiques anciennes et de la guerre. Après l'espoir d'un monde meilleur auguré par les élections de 1993, le retour en force des pratiques claniques au sein des instances politiques incite la population à se tourner vers des stratégies privées. Il s'agit de réussir individuellement et vite sans compter ni sur les institutions ni sur une quelconque solidarité. On a ainsi souvent l'impression que le Cambodge arrive à la fin de son histoire ou bien d'un cycle.

Cependant, pour certains, le futur peut être perçu de façon positive, comme étant une ère de machines qui faciliteront la vie quotidienne. On parle de la « période des sciences » *samay vicheasah*(សម័យវិទ្យាសាស្ត្រ). Au-delà, il y a la « vie prochaine » *cheat kraoy*(បុរៈត្រពាំងធុត) dans laquelle on investit beaucoup d'argent et de prières par le biais du moine bouddhiste dans l'espoir d'une incarnation meilleure. Il apparaît qu'on croit plus dans la vie prochaine que dans la vie actuelle.

Ici, le temps et l'espace sont mêlés. Ainsi, le temps se lit dans les déplacements des astres. Au quotidien, ce sont les mouvements du soleil et de la lune dans le ciel qui déterminent l'heure et le jour. Le calendrier d'origine indienne est luni-solaire⁴⁰⁴. À cela vient s'ajouter

⁴⁰³ *Anlong Veng*, le dernier bastion des Khmers rouges, situé au nord-est de la ville de Siem Reap tombe en mars 1998.

⁴⁰⁴ Il est basé sur les mouvements de la lune avec corrections pour s'accorder sur l'année solaire. Sur un cycle de douze ans, chaque année correspond à un animal qui change au passage de la nouvelle année en avril. Ces cycles sont compris à l'intérieur d'ères qui couvrent des périodes très longues (Bouillevaux C.E., l'Annam et le Cambodge : voyages et notices historiques, Paris, Victor-Palmé, 1874, p.97 - Aymonier Etienne, Le Cambodge II : les provinces siamoises, Paris, Ernest Leroux, 1901, p. 18.) : La grande ère qui a commencé en 78 apr. J.-C., la petite ère qui a débuté à la mi-avril 638 apr. J.-C. et l'ère bouddhique en cours actuellement qui commence à la mort du Bouddha en 543 av. J.-C. À cela vient s'ajouter l'ère chrétienne.

Les calendriers achetés au marché donnent les jours du calendrier luni-solaire cambodgien ainsi que les jours du calendrier international. Plusieurs ères sont également notées : chrétienne, bouddhique, la grande ère, la petite ère. Seules les deux premières ères sont prises en compte.

On note une différence entre les gens de la ville *neak ti krong* et les gens de la campagne *neak srae*. Pour les premiers, c'est le calendrier chrétien qui est le plus utilisé. Dans le milieu rural, le calcul des jours sur la base des mouvements de la lune est la norme. Gens des villes et gens de la campagne ont ainsi parfois des difficultés à s'accorder sur les dates.

Le calendrier luni-solaire divise le mois en deux quinzaines, celle de la lune croissante et celle de la lune décroissante. Dans un système où rien n'est neutre, chaque jour selon sa position dans la semaine et dans le mois sera considéré comme faste ou néfaste selon les activités à entreprendre. C'est ce calendrier qui est utilisé pour le calcul de la date des cérémonies religieuses traditionnelles et bouddhistes. Les fêtes bouddhiques ponctuent l'année en fonction de la position de la lune. Ainsi, à chaque pleine lune correspond un jour saint. Ce calendrier comprend 12 mois, alternativement mois femelles (30 jours) et mois mâles (29 jours). Afin de se recalculer sur l'année solaire, le huitième mois est dédoublé tous les trois ans.

l'ère chrétienne. La position des étoiles établit le moment de l'année. Ainsi, dans un mouvement cyclique, on accepte que les mêmes mouvements astraux apparaissent et disparaissent.

Le déplacement des astres permet également de se repérer dans l'espace. Ainsi la ligne de la course du soleil est le principal axe ordonnateur dans le paysage comme nous l'avons décrit concernant l'orientation préférentielle des pannes faitières des maisons.

Aujourd'hui, la mémoire des gens des villages d'Angkor retient essentiellement ce qui est utile au quotidien. Les activités traditionnelles telles la construction des maisons, les rituels religieux, les prières, les gestes quotidiens routiniers sont répétés, et ainsi transmis. Les événements non marqués par une commémoration particulière resteront dormants dans un coin de la mémoire s'ils ne sont pas stimulés par un élément matériel, par la venue de quelqu'un ou l'apparition d'un événement similaire. Après un certain temps, ils sombreront dans l'oubli. Mais, quand la mémoire est activée, les souvenirs remontent. La tradition se perpétue. Cependant, quand des flous ou des vides existent entre des éléments, les liens sont alors souvent retissés par l'imagination.

II. 1.3.2. Transmettre des histoires et des valeurs culturelles dans le paysage

Pour parler des histoires passées qu'elles soient légendaires ou vécues et racontées de mémoire d'homme ou bien un peu des deux, on remarque que le discours s'enrichit quand il prend appui sur des éléments particuliers du paysage. On raconte ainsi la légende du temple d'Angkor Vat ou celle du « bain royal » Sras Srâng. On évoque la grand-mère Leng dont une butte de terre a gardé le nom. Ce qui fait la spécificité du lieu, c'est qu'ici plus qu'ailleurs au Cambodge les ouvrages des hommes du passé ont laissé des traces durables dans le paysage. Les histoires légendaires racontées à partir des vestiges sont donc nombreuses.

Au quotidien, des hommes versés dans la connaissance des textes anciens calculent l'horoscope d'un individu d'après le jour et l'année de sa naissance et lui proposent des dates propices à l'accomplissement d'une union maritale, d'un déplacement, ou bien encore de la construction d'une maison ainsi que nous l'avons développé dans la première partie. Dans ce système, les dates précises qui établissent une chronologie linéaire importent peu. Il s'agit ici plutôt de placer les événements dans un cycle d'une semaine (les jours de la semaine), d'une année (les mois) ou de douze ans (les animaux). À chaque jour, mois ou année correspondent des caractéristiques particulières qui croisées sur des grilles savantes donneront des prévisions sur les moments fastes ou néfastes. Il importe de se placer dans un temps juste qui est aussi celui du rythme de l'univers.

A l'inverse, sans points d'ancrage spatiaux, la mémoire ou les histoires apparaissent s'effacer. Ainsi la longue période qui suit le départ de la cour Royale à Angkor et l'abandon de grandes constructions en matériaux durables est silencieuse. On peut associer cette amnésie au manque d'éléments marquants dans le paysage permettant d'accrocher un discours. En effet, les constructions végétales qui ont suivi l'abandon d'Angkor en tant que capitale royale n'ont pas laissé de traces⁴⁰⁵. Dans une autre « civilisation du végétal » qui est le Japon, Augustin Berque⁴⁰⁶ évoque « l'allègement du temps » quand celui-ci ne peut s'appuyer sur des traces pour fixer l'histoire.

Plus proche de nous, à l'époque contemporaine, c'est-à-dire à partir du temps des ancêtres, le discours s'étoffe à nouveau. Nous quittons les légendes pour entrer dans les histoires. Nombre d'entre elles sont remémorées à partir de l'endroit où elles se sont produites. En certains endroits, les toponymes en ont même gardé les traces. Nous relevons à ce propos que la mémoire des noms de lieux est plus précise que celle des noms de personnes. Ainsi, on se souvient qu'untel venait de tel endroit même si on a oublié son nom. Le nom n'apporte aucune information particulière sur la personne à l'inverse de sa localisation. On reconnaît une origine, une histoire et une personnalité particulière aux habitants de tel ou tel endroit comme nous allons le découvrir plus loin. Mais, on peut également dire que des noms ont été transmis parcequ'ils sont devenus des toponymes.

Concernant les légendes, il nous apparaît que l'importance et la monumentalité des vestiges dans le paysage attribués à la période d'Angkor ont incité à produire du sens et ainsi de la parole. Les habitants actuels des villages d'Angkor construisent un discours sur Angkor en puisant dans leurs références culturelles, faites de mythes et d'histoires légendaires, d'évènements historiques transmis, interprétés inconsciemment, appris tardivement (notamment des travaux des chercheurs français) ou encore, d'évènements vécus localement. On peut aussi supposer que depuis la venue à Angkor de chercheurs et de touristes du monde entier, les populations locales auraient une plus grande propension à produire un discours sur Angkor relatif au temps.

⁴⁰⁵ Les populations locales rattachent les vestiges des terrasses bouddhiques ou les *chedey* (attribués à la période post-angkorienne ou période moyenne par les chercheurs) à la période d'Angkor. Ainsi, tout ce qui est construit en dur et qui semble ancien est dit « Angkor ».

⁴⁰⁶ Augustin Berque, *le japon, gestion de l'espace et changement social*, 1976, Paris, Flammarion.,

Dans une étude sur les noms des monuments cambodgiens, Saveros Pou⁴⁰⁷ remarque que les noms donnés actuellement aux monuments ne sont pas ceux mentionnés dans l'épigraphie. Il apparaît que les populations locales ont réinvesti les lieux précédemment aménagés par d'autres et les ont renommés plus au gré de l'histoire locale que selon les véritables circonstances de leur création. Ainsi que l'écrit l'auteur, l'histoire est souvent reconstruite en utilisant moins des faits que sa propre interprétation, croyances et foi nouvelle.

Ce qui compose la culture actuelle ou ce que Saveros Pou appelle le « folklore » est un mélange de traditions qui contiennent des faits historiques assimilés graduellement et de façon inconsciente mêlés à de nouveaux éléments historiques récents intégrés par une société en évolution qui va s'en servir pour reconstruire ou même restructurer une nouvelle culture⁴⁰⁸.

Les histoires légendaires et les contes racontent des épisodes de la vie des rois, des dieux et autres personnages où se lisent des injonctions sociales. Ce fonds culturel existe sous une forme écrite, véhiculée le plus souvent de façon orale dans les villages. Celle-ci s'appuie souvent sur des éléments du paysage environnant. Ainsi, en voyageant à travers le pays, on relève de nombreuses histoires qui sont accolées à une forme particulière du paysage, montagne, bassins, buttes de terre, génie foncier, toponyme... Une écoute plus attentive de ces histoires permet de relever qu'elles ne sont le plus souvent pas particulières au lieu, mais font partie d'un répertoire commun à un ensemble géographique et culturel plus large⁴⁰⁹. La duplication tout en la reformulant d'une même histoire dans des lieux différents en assure sa transmission. Ce phénomène d'inscription dans le territoire

⁴⁰⁷ « D'anciens *prasat* accueillent aujourd'hui souvent des génies et des divinités brahmaniques mineures. Leurs noms originels sont depuis longtemps sortis de la mémoire locale. Ils ont parfois été renommés par les villageois plus au gré de l'histoire locale que des véritables circonstances de leur création. » S. Pou, *From old Khmer epigraphy to popular traditions : a study in the names of cambodian monuments*, Hull, University of Hull, 1990, p. 10.

⁴⁰⁸ Saveros Pou désigne par « late mythology », la recomposition que les Khmers ont faite de l'histoire d'Angkor. « The turning point of the civilization of Angkor is the fall of Angkor together with the collapse of the spiritual heritage of ancient Cambodia. (...) If Angkor has ceased to be the political centre of Cambodia, it has on the other hand survived in the mind and heart of Cambodians. Khmer people lacking a strong political leadership, relied upon themselves freely to reconstruct their history, using less actual facts than notions and ideas which now form their new beliefs and faith. In turmoil and even distress, they still adhered to three spiritual guide-lines, i.e.; the teaching of Theravada's Buddha, the glory of Rama and the Glory of Angkor. Their imagination provided many missing links between fragmentary facts they had been able to memorize, hence, the emergence of many myths surrounding ancient monuments. » S. Pou, *From old Khmer epigraphy to popular traditions : a study in the names of cambodian monuments*, University of Hull, 1992, p. 10.

⁴⁰⁹ « This late mythology (...) has played an important part in the culture of medieval Cambodia. It is contained not only in the present-day oral traditions current on both sides of Dangraek range (well known in Surin, Thailand) but also in the literature in Middle Khmer, particularly in the epic genre » (Saveros Pou, *Ibid*).

d'histoires légendaires est en effet très courant au Cambodge. Ainsi, on ne compte plus les lieux appelés *koúk Thlok*(គោកត្រក់) du nom de l'île primordiale, de génies fonciers nommés *Yeay Mao*(យាយម៉ៅ), ou bien de montagnes ou de bassins dont la forme raconte une même légende. Il apparaît ainsi que pour un peuple qui bouge beaucoup (quoi qu'on en dise) et qui tient peu compte de l'écrit, que les formes particulières du paysage naturel et construit auraient servi de points d'appui à l'installation et à la transmission d'un fonds culturel composé d'histoires légendaires et de contes.

Angkor, de par son gigantisme monumental devient un lieu de prédilection où installer son bagage culturel. Peu importe si les histoires racontées soient ou non « angkoriennes » dans un sens historique, elles font partie intégrante du fonds culturel des populations actuelles. Ici, ces populations ont accroché des bribes de ce vieux fonds littéraire composé d'histoires légendaires et de contes. On raconte une histoire par monument. Il ne s'agit pas ici de raconter une Histoire chronologique d'Angkor, mais d'installer une partie de son bagage culturel dans des éléments marquants du paysage.

La particularité d'Angkor est d'offrir un nombre important de « supports matériels » où amarrer les légendes. Celles-ci ne sont pas spécifiques au lieu, à part peut-être la légende d'Angkor Vat. Il semblerait qu'elles auraient été associées aux temples à une époque tardive et que l'association temple/histoire serait plus le fait d'un particularisme morphologique du temple que d'un souci de transmission historique.

Cependant, ces formes monumentales ne sont pas pour autant étrangères aux populations locales. Comme nous le verrons dans la dernière partie, ces formes sont en résonance avec des constructions rituelles réalisées aujourd'hui dans les villages. Il s'agit ici de formes connues, d'un substrat matériel qui sert ici de matrice identitaire.

Le vieux fonds socio-culturel cambodgien se transmet tout en se recomposant. Il nous apparaît que, bien qu'érodée, la trame ancienne sert de moule aux reformulations actuelles. Dans les villages d'Angkor, seuls quelques anciens connaissent encore les grandes lignes des légendes, mais sont souvent réticents à les raconter. Savoir, c'est réciter par cœur. Lors des enregistrements, les conteurs insistent bien sur le fait qu'ils ne savaient pas raconter l'histoire, mais qu'ils pouvaient tout au plus en donner le résumé. Ce savoir populaire déjà fortement érodé est en passe de disparaître avec l'apparition soudaine de la télévision qui éclipse les derniers conteurs. Faute d'être pratiquée souvent, cette connaissance mnémotechnique ne se transmet plus que de façon décousue. Les histoires sont alors racontées avec des variantes dues aux trous de mémoire, à l'origine du texte, aux

recompositions ainsi qu'à la personnalité du conteur. Aujourd'hui, hormis quelques anciens, le peuple n'en a qu'une connaissance anecdotique réduite. L'appréhension du temps est ici cloisonnée, parcellaire, et localisée. Plutôt qu'une histoire continue, on raconte oralement des histoires légendaires sans relations chronologiques ni géographiques, entre elles. Chaque histoire peut ainsi se raconter indépendamment des autres ou bien même, les unes accolées aux autres en une longue récitation continue comme si l'on tentait de renouer les fils d'une tradition orale effilochée.

Dès la fin du XIX^e siècle, quelques Français⁴¹⁰ avaient recueilli des légendes racontées oralement dont nous retrouvons la trame dans les histoires telles qu'elles sont racontées aujourd'hui. Nous relevons également que nombre de ces légendes ont déjà été consignées par écrit dans des temps plus anciens. Ainsi, l'essentiel des histoires légendaires qui sont racontées aujourd'hui est contenu dans ce qui est appelé « la partie légendaire » des Chroniques royales⁴¹¹. De ces compilations écrites, on retrouve ici les parties anecdotiques telles la légende du roi *Preah Thaong* (ព្រះថោង)⁴¹², du roi *Preah Ket Mealea* (ព្រះកេតុមាលា)⁴¹³, de *Ta Prohm Kel* (តាព្រហ្មកិល)⁴¹⁴, de *dombâng Krâgnhuong* (ដំបងក្រញូង)⁴¹⁵, du roi-lépreux⁴¹⁶, du roi des concombres doux *Ta trasak p̄oem* (តាត្រសក់ផ្លែមី)⁴¹⁷, encore racontées aujourd'hui. Ces textes maintes fois recopiés sur des feuilles de latanier étaient conservés dans les monastères. Les hommes qui devenaient moines y avaient accès et dans la tradition de l'apprentissage cambodgien, ils apprenaient les textes par cœur pour les réciter ensuite oralement. Nous en recueillons aujourd'hui les échos et les reformulations. Dans ce jeu de

⁴¹⁰ Le poème épique *Lpoek Angkor Vatta* transcrit par écrit au XVIII^e siècle a été publié en français par E. Aymonier (1878 : 266-96) puis par J. Moura, le « Poème de Nacor-Vat » par Pang, traduit du cambodgien, *Bulletin de la Société Académique Indo-Chinoise de France*, n° 2 (1882-1883), pp 197-203.

Se référer également à : A. leclère, *Cambodge : contes et légendes*, E. Bouillon, Paris, 1895. -A. Pavie, *Contes populaires du Cambodge, du Laos et du Siam*, Paris, E Leroux, 1903 - G.H Monod, *légendes cambodgiennes que m'a conté le gouverneur Khieu*, Paris, Bossard, 1922. (La fondation d'Angkor - pp. 127-148).

⁴¹¹ Recueil de textes rédigés à partir du XVIII^e siècle par des fonctionnaires royaux et des moines bouddhistes qui s'appuie sur des écrits et sur la tradition orale. Les petits textes mis bout à bout chronologiquement racontent des règnes de rois. Il en existe plusieurs copies qui proviennent elles-mêmes de versions différentes. Nous citons deux auteurs qui ont traduit en français une sélection de textes.

P. Mak, *Chroniques royales du Cambodge: des origines légendaires jusqu'à Paramaraja I^{er} : Traduction française avec comparaison des différentes versions et introduction*, Paris, E.F.E.O. 1984.

P. Mak, *Chroniques royales du Cambodge de 1594 à 1677 : Traduction française avec comparaison des différentes versions et introduction*, Paris, E.F.E.O., 1981.

S. Khin. *Chroniques Royales du Cambodge (de Bana Yat à la prise de Lanvaek) (de 1417 à 1595)*, Collection de textes et documents sur l'Indochine XIII, E.F.E.O., Paris, 1988.

⁴¹² Règne de l'Auguste Thon (Mak Phoeun, p. 12).

⁴¹³ Règne de l'Auguste Kaetumala (Mak Phoeun, p. 63).

⁴¹⁴ cf. (ANNEXE11).

⁴¹⁵ Règne de Tãmpañ Kraññ l'usurpateur (Mak Phoeun, p. 95) (cf. ANNEXE 11).

⁴¹⁶ Règne de sa majesté Sañkhacakr (Mak Phoeun, p. 91) (cf. ANNEXE12).

⁴¹⁷ Règne de l'Auguste Sihanurāj (Mak Phoeun, p. 117-121) (cf. ANNEXE 9).

copies et de recopies, je présente en annexe une version des Chroniques royales récupérée dans la commune de *Peak Snaeng* (district d'*Angkor Thom*) en 1997 (ANNEXE 7).

Nous nous accordons avec la position de base de Solange Thierry qui parle d'une double transmission, écrite et orale.⁴¹⁸ À cela, nous y ajoutons que cette transmission est encore plus opérante quand elle s'appuie sur des éléments physiques du paysage.

Dans les villages d'Angkor, seuls quelques anciens connaissent encore les grandes lignes des légendes, mais ils sont souvent réticents à les raconter. Savoir, c'est réciter par cœur. Lors des enregistrements, les conteurs insistaient bien sur le fait qu'ils ne savaient pas raconter l'histoire, mais qu'ils pouvaient tout au plus en donner le résumé. Ce savoir populaire déjà fortement érodé est en passe de disparaître avec l'apparition soudaine de la télévision qui éclipse les derniers conteurs. Faute d'être pratiquée souvent, cette connaissance mnémotechnique ne se transmet plus que de façon décousue. Les histoires sont alors racontées avec des variantes dues aux trous de mémoire, à l'origine du texte, aux recompositions ainsi qu'à la personnalité du conteur. Aujourd'hui, hormis quelques anciens, le peuple n'en a qu'une connaissance anecdotique réduite. L'appréhension du temps est ici cloisonnée, parcellaire, et localisée. Plutôt qu'une histoire continue, on raconte oralement des histoires légendaires sans relations chronologiques ni géographiques, entre elles. Chaque histoire peut ainsi se raconter indépendamment des autres ou bien même, les unes accolées aux autres en une longue récitation continue comme si l'on tentait de renouer les fils d'une tradition orale érodée.

Pour ceux qui ont déjà pris l'habit au monastère bouddhique, la connaissance se transmet par l'écrit. Ainsi, les *achar* associent la disparition des légendes à la perte des manuscrits pendant la période khmère rouge. Pour le peuple, la tradition est orale. Il s'agit ici d'histoires racontées par les anciens « *leu chas chas niyey* » (ព្រឹត្តិស័ព្ទ ៗ និយាយ) « j'ai entendu les anciens raconter ». Il est difficile de faire la part entre ce qui a été transmis oralement et ce qui a été appris des textes sur feuilles de latanier conservés et recopiés dans les monastères d'Angkor Vat.

⁴¹⁸ « De tout ce que pendant les siècles d'Angkor, a pu représenter la littérature orale, mythes, contes légendes, il ne reste que l'écho que nous en ont conservé des manuscrits relativement récents quant à leur réalité concrète, réceptacles de traditions dont l'origine n'est pas vérifiable » S. Thierry, *Le Cambodge des contes*, Paris, l'Harmattan, 1985, p. 14.

Les légendes et les contes développent de façon didactique des thèmes qui ont une portée éducative. Les personnages des histoires présentent toute une série de comportements et attitudes conformes ou non aux règles de la société.

Nous ne saurions ici entrer dans une réflexion détaillée sur ce thème. Dans le cadre de cette étude consacrée à l'espace, nous relevons succinctement ici quelques exemples pour illustrer nos propos. Ainsi, le soin accordé à positionner de façon hiérarchique les personnes dans l'espace selon leur rang social a particulièrement retenu notre attention. Dans ces histoires où les dieux, les hommes et les animaux se rencontrent, on relève que des déplacements d'humains dans des sphères où ils n'ont pas leur place créent des perturbations. Dans une version de la légende D'Angkor Vat⁴¹⁹, Preah Ket Mealea est invité par son père au royaume des dieux. Sa présence humaine incommode les divinités qui supplient son père de le faire redescendre à l'étage des hommes (et d'y construire Angkor Vat, réplique des étables célestes). À l'inverse, le prince Thong descendu dans le royaume aquatique doit en remonter avant que sa présence ne cause la mort des êtres de ce monde souterrain. Il s'agit bien ici d'apprendre à travers ces légendes à rester à sa place et de respecter la hiérarchie sociale sous crainte de causer des perturbations. De même, celui qui s'est égaré du chemin de sa condition sociale élevée saura la retrouver après moult péripéties. Dans la légende du bassin du Sras Srâng (ANNEXE 8), le fils du roi perdu puis adopté par des gens de petite condition retrouvera enfin sa place au Palais royal. Son attitude physique alliée à des actes particuliers le signale comme étant un être d'émanation supérieure. Dans la légende du grand-père aux concombres doux, le jardinier régicide qui devient roi à la place du roi se révèle être le fils d'un ermite derrière lequel on peut supposer une origine élevée ou divine. Dans une des versions de la légende de construction d'Angkor Vat⁴²⁰, on apprend que le non-respect de la hiérarchie sociale est passible de punitions. Les grands architectes sont punis de n'avoir pas reconnu Preah Ket Mealea, le fils d'une divinité céleste qui a pris l'apparence d'un enfant.

Nous pouvons également lire dans la légende de fondation du pays à partir de l'île de *koûk Thlok* la règle implicite de l'uxorilocalité. Un homme venu de l'extérieur épouse une femme autochtone. La légende de l'Auguste Kaetumala qui est racontée à propos du bassin

⁴¹⁹ cf. Troisième partie.

⁴²⁰ cf. Troisième partie.

du *Sras Srâng* met en garde contre l'inceste. Le malheureux fils qui a épousé sa mère se voit contraint de creuser un bassin pour laver son mauvais karma.

En parallèle à cette transmission d'une identité culturelle et sociale commune à un ensemble social large à travers ces légendes, nous allons maintenant nous pencher sur l'histoire et plutôt sur les histoires locales pour appréhender une autre dimension de l'identité plus locale.

À travers des histoires légendaires et des bribes d'histoires rapportées des ancêtres, nous allons maintenant écouter ce qu'on raconte sur la composition sociale et identitaire du petit pays de *Sras Srâng* et des petits pays environnants.

II. 2. LA GENÈSE DU *SROK SRAS SRANG*

II. 2.1. Une occupation humaine ancienne

Dans l'espace de ce qui compose aujourd'hui le petit pays de *Sras Srâng* (villages de *Sras Srâng Cheung*, *Sras Srâng Tbong*, *Rohal* et *Kravan*), nous avons tout d'abord tenté de retrouver des lieux d'habitat anciens pour comprendre sa genèse. Du fait du caractère périssable des habitations, du peu d'intérêt pour le passé et de la mémoire sélective des habitants, et de la perception du temps en îlots, la mise en perspective chronologique s'est avérée ardue.

Les anciens donnent des noms de personnes et des localisations de maisons, mais, selon leur âge et la qualité de leur mémoire, les périodes se superposent et il est difficile, voire impossible, d'établir des récits historiques linéaires. Dans le paysage, seules quelques traces comme celles des vieux arbres fruitiers (manguiers, tamariniers, palmiers à sucre, cocotiers) et des toponymes laissent à penser que le lieu a été habité dans le passé. Retrouver les emplacements exacts s'avère difficile. Dans la plupart des cas, Les anciennes maisons végétales en pailote et en feuilles de palmier à sucre se sont désagrégées et les nouvelles maisons n'ont pas été construites exactement à l'emplacement des maisons anciennes comme on l'affirme pourtant. De plus, ainsi que nous l'avons décrit dans la première partie, la zone a été déstabilisée pendant les années khmères rouges. Nous allons également découvrir plus loin que l'habitat a aussi bougé à des époques plus anciennes. Dans ce monde de l'impermanence, nous avons pu néanmoins relever quelques sites marquants.

Les lieux habités ont connu des destins différents selon les aléas de l'histoire locale et nationale. Dans les bribes d'histoires racontées par les anciens on relève à la fois une grande mobilité des populations dans un espace lointain ou proche en même temps qu'un attachement territorial fort au lieu d'habitat familial. Pour évoquer le temps passé, les villageois, retiennent en effet surtout des périodes de troubles assorties de déplacements, de dispersions ou de regroupements de populations: interventions siamoises diverses, banditisme à la fin des années 40, affrontements armés entre 1970 et la fin des années 1990 qui opposent les Khmers rouges et les forces gouvernementales, déportations orchestrées par les Khmers rouges. On cite également des départs où des arrivées pour cause d'épidémies, de famines, de commerce⁴²¹ ou bien encore des déplacements de *phoum* par les autorités locales. En deçà de ses déplacements, ce qui ressort des entretiens c'est qu'il s'agit d'un lieu habité et exploité par des ancêtres depuis longtemps.

Des temps anciens⁴²², les villageois évoquent une faible démographie, des hameaux dispersés, un noyau de peuplement plus compact, et une forêt dense.

« Avant, il n'y avait que quelques familles par ici. Les maisons étaient éloignées les unes des autres. À *Rohal*, les maisons étaient déjà serrées. Le village est très ancien et les gens se connaissant bien. Ils habitaient proches les uns des autres. Mais, habiter trop près les uns des autres, ça crée parfois des conflits. On dit un mauvais mot et les autres l'entendent et l'interprètent mal. On prend les fruits sur les arbres du voisin et ça fait des histoires. Les enfants se querellent et ça fait des histoires. Il y a aussi le problème des femmes trop belles qui créent des jalousies avec les autres femmes. Quand on habite un peu à l'écart, on est plus tranquille, il n'y a pas de querelles et les gens tombent moins malades. Mais, quand on a un problème, on ne doit pas être trop loin (des voisins) et on peut leur demander de l'aide comme en cas d'incendie. Quand de nouvelles familles sont venues de l'extérieur, elles sont allées sur un terrain un peu à l'écart des autres. C'est mieux

⁴²¹ Au départ, il s'agit souvent d'un homme qui a voyagé pour des raisons commerciales (par exemple le troc de riz ou de poisson) ou d'un militaires (engagé dans un corps d'armée qui se déplace) qui prend femme sur son chemin, et y reste. Si la vie est facile dans le nouveau lieu d'habitat, il peut inciter des membres de sa famille ou des amis à venir également s'y installer.

⁴²² Quand les personnes interrogées étaient jeunes. (années 1930-40-50).

comme ça quand on ne connaît pas bien ce que les gens ont dans le cœur. Puis, d'autres familles sont encore venues et il y a eu des enfants et ici il y a eu de plus en plus de monde. » Yeay Viech, *Sras Srâng*

« On peut habiter très proche les uns des autres quand on est de la même famille. C'était comme ça dans le village de *Rohal*. C'est un très vieux village et tous les gens se connaissent bien. Les gens habitaient serré les uns contre les autres pour se protéger des bandits. Quand on est de la même famille, c'est plus facile. Puis, d'autres familles sont venues de l'extérieur. Elles se sont installées plus loin pour ne pas créer de problème. » Yeay Kien, *Sras Srâng*

Les gens vivaient de façon cloisonnée et ne se rencontraient guère en dehors des fêtes au monastère bouddhique:

« Quand j'étais enfant, les maisons étaient en bambou et pailote. Elles étaient cachées dans la forêt. Autour de la maison, on plantait des palmiers à sucre, des cocotiers, de bananiers, des tamariniers, des manguiers, du piment, de la citronnelle et du tabac et des choux. Il y avait des rizières et des essarts dans le baray, au nord de la digue⁴²³. Les gens ne se connaissaient pas beaucoup. Ils ne se rencontraient que quand ils allaient chercher les bœufs dans les champs. J'allais chercher des mangues dans *Banteay Kdei*. Je pense que les vieux devaient aller au monastère de *Banteay Kdei*. J'en ai entendu parler, mais moi, je ne me souviens pas de l'avoir vu. On allait aux cérémonies bouddhiques dans les deux monastères d'*Angkor Vat*. Les familles étaient dispersées. Chacun partait travailler sur son terrain et ne rencontrait pas beaucoup les autres. Il n'y avait pas d'école alors les garçons allaient apprendre dans les écoles de pagode. Les filles ne recevaient pas d'éducation. J'aimais bien aller au monastère parce que j'y rencontrais des gens de ma famille que je ne connaissais pas. Pendant les fêtes du Nouvel An, on s'amusait beaucoup au monastère. On chantait, on dansait, on jouait. Autrement, les enfants d'une famille restaient entre eux. Ils suivaient leurs parents aux champs ou ils restaient à la maison. On ne rencontrait pas beaucoup les autres. Ceux qui construisaient une nouvelle maison devaient s'éloigner un peu (mais pas trop). S'il y avait un

⁴²³ *Thnâl* : levée de terre – ici digue sud du *Baray* oriental (vestige d'un ancien réservoir angkorien).

problème, on pouvait toujours appeler les voisins. Les gens aimaient bien habiter à distance des autres. Ce sont les Français qui ont regroupé les gens en *phoum*. » Yeay Hung, née en 1913, *Sras Srâng*.

Les anciens évoquent la présence de la forêt⁴²⁴ autour des lieux d'habitat. De nombreux animaux sauvages tels, les éléphants et les tigres⁴²⁵ y vivaient, ce qui ne facilitait pas les sorties nocturnes et renforçait l'isolement des gens.

« Il y avait une grande forêt tout autour des endroits où habitaient les gens. La nuit, les gens ne sortaient pas parce qu'ils avaient peur des tigres. Les éléphants passaient aussi. Les gens habitaient séparés les uns des autres. C'était l'habitude. » Ta Peut, *Sras Srâng*

II. 2.2. Les hameaux sur des tertres: *Koûk* (គោក).

D'après les anciens des villages de *Sras Srâng* et de *Rohal*, le terme *Phoum* a été utilisé localement tardivement, vraisemblablement au début des années 50 au moment des regroupements des hameaux en villages par les autorités. Le terme le plus courant était *koûk*. Il désigne de façon plus ou moins marquée un tertre naturel ou artificiel exondé.

On remarque que le paysage environnant est ponctué de nombreux tertres naturels et artificiels appelés *koûk*. Aujourd'hui pratiquement tous abandonnés, ils ont été jusqu'à récemment des lieux d'habitat, en témoignent encore les hauts palmiers à sucre et manguiers plantés par les anciens habitants et leur nom qui est souvent celui du dernier chef de famille qui y a habité. D'après les anciens, chaque tertre comptait autrefois une, deux voire trois ou quatre maisons.

Une traduction française du dictionnaire de *Chuon Nat*⁴²⁶ définit le mot *koûk* comme étant une « terre ferme en opposition à l'eau, terre plus haute que le sol environnant, qui n'est pas inondé en cas d'inondation ». À la fin du XIX^e siècle, Aymonier alors qu'il voyage à Khorat dans les provinces siamoises de l'autre côté des monts Dangraek relève déjà ce

⁴²⁴ « Les forêts y dominent, touffues, profondes, souvent impénétrables. » L. Fournereau et J. Porcher, *Les Ruines d'Angkor, étude artistique et historique sur les monuments Khmers du Cambodge Siamois*, Paris, E. Leroux, 1890. p. 34.

⁴²⁵ C.E. Bouillevaux, *Ma visite aux ruines cambodgiennes en 1850*, collection des mémoires de la société académique indo-chinoise, Paris Saint Quentin. Impr. de J. Moureau, 1883.

⁴²⁶ Dictionnaire cambodgien-français de Chuon Nat traduit par le père Rogatien Rondineau.

R Rondineau, *Dictionnaire Cambodgien-Français*. Phnom-Penh : MEP, tome I, K. P., 2 volumes, Missions Etrangères de Paris, nouvelle ed. 2007.

terme : « Ces rivières et ces plaines basses sont séparées par de longs et larges tertres sablonneux, de faible relief, couverts de forêts clairières, arides et brûlés en saison sèche.... Impropres à la culture, ces tertres, ces plateaux, fournissent d'excellent bois et nourrissent beaucoup de gibier. « Les Siamois les appellent « naun » ou leur donnent aussi le nom de « khouk », déformation de l'ancien cambodgien « gok » que nous avons vu subsister sous la forme « go » en une foule de noms de lieux de la Basse Cochinchine »⁴²⁷.

Dans le cas de notre zone d'étude, on pourrait définir *koûk* comme étant un tertre naturel ou artificiel exondé au milieu des plaines ou des rizières qui est (ou a été) habité. Le terme *tuol* (ត្នោត) désigne ici plutôt une butte de terre/tertre non habitée(e) qui semblerait être plus haute⁴²⁸ qu'un *koûk*.

« Avant, il y avait plusieurs endroits où il y avait quelques maisons. On disait *koûk* (គោក), ça voulait dire que c'était un endroit habité par une seule famille. Il y avait *Koûk Khleak* (គោកខ្លោក)⁴²⁹, *Koûk Makak* (គោកម្កាក់)⁴³⁰, *Koûk Yeay Rey* (គោកយាយរ៉ៃ), *koûk Yeay Leng* (គោកយាយលេង) au sud du pont de Tâkeo, *Koûk Pnov* (គោកព្រៃ)⁴³¹, *Koûk Ta Kuang* (គោកតាកង) au nord, *koûk Yeay Ngam* (គោកយាយង៉ាំ) à l'emplacement de l'école de *Sras Srâng*. Il y avait aussi l'endroit appelé *Daun Taok* (ជួនតោក) ». Ta Tith, Sras Srâng.

II. 2.2.1. Un hameau très ancien: *Koûk Pnov* (គោកព្រៃ)

À l'est du bassin du *Sras Srâng*, une butte de terre de grande importance attire particulièrement l'attention : *Koûk Pnov*. Cet endroit est dit avoir été le lieu d'habitat le plus ancien de la zone. Des morceaux de brique ainsi que des quantités très importantes et variées de tessons de céramiques sont visibles à fleur de sol. D'après des archéologues et

⁴²⁷ E. Aymonier, *Le Cambodge I. Le royaume actuel*, Paris, E. Leroux, 1900, p.102.

⁴²⁸ Un *tuol* n'est en principe jamais inondé.

⁴²⁹ *Khleak* (ខ្លោក): « liane qui produit des gourdes, des citrouilles, des courges, des calebasses,.. » ((RONDINEAU, ibid).

⁴³⁰ *Makak* (ម្កាក់): « arbre fruitier *Anthyllis indica* ou *Asethyllis Indica* » (RONDINEAU, ibid).

⁴³¹ *Pnov* (ព្រៃ) « oranger du Malabar, *Aegle marmelos* des Rutacés. Il y a beaucoup d'espèces dont certains ont des fruits qui contiennent une espèce de résine collanete qu'on peut utiliser comme glu. Bois utilisé dans la fabrication de menus travaux ». RONDINEAU, ibid).

architectes venus sur les lieux, cela signifierait des fours qui auraient été en activité à l'époque angkorienne⁴³². À côté de *Koûk Pnov*, on trouve d'autres petits tertres ainsi que deux étangs artificiels : *trâpeang Ta Tiev* (ត្រពាំងតាទាវ), l'étang du grand-père Tiev » et *trâpeang Khmoch* (ត្រពាំងខ្មែរចាស់), « l'étang des morts ». D'après des anciens, plusieurs familles y vivaient du temps de leurs arrière-grands-parents (fin XIXe) avant d'en partir sous l'injonction des Siamois. S'agit-il de bribes d'une histoire transmise par les ancêtres qui réfère au départ des fonctionnaires locaux sous l'autorité des Siamois en 1907 après la rétrocession au Cambodge ou bien d'une histoire apprise des Français qui évoquent les attaques siamoises très anciennes? Nous penchons pour la première proposition. La rétrocession des provinces cambodgiennes au Cambodge a généré des déplacements vers le Siam ce qui pourrait correspondre à ce qui est raconté par les villageois. Cependant, à cela, pourraient également se mêler des échos d'un passé encore plus lointain. Nous n'avons à ce jour pas d'éléments tangibles pour étayer cette hypothèse.

« Quand les Siamois sont venus. Ils ont pillé la ville. Les habitants de *Koûk Pnov* se sont enfuis à Surin. C'est pourquoi les Khmers de Surin connaissent le nom de *Ta Kuang*⁴³³ et de *Prasat Top*⁴³⁴ (ប្រាសាទតុប). D'autres habitants se sont cachés au nord du bassin du *Sras Srâng* et ils ont fondé le village de *Rohal*. Maintenant, à *koûk Pnov*, il ne reste plus que des champs où les descendants des anciens habitants cultivent des pastèques, des concombres, des choux et du riz. Les propriétaires actuels des terrains habitent maintenant à *Rohal*, *Sras Srâng* nord et *Sras Srâng* sud.» Ta Has, *Sras Srâng*.

« Le village de *Koûk Pnov* existait avant *Rohal* et *Sras Srâng*. Les habitants ont été emmenés de force au Siam. Mais certains ont pu se cacher et rester ici. Ils ne

⁴³² « Le Koûk Phnéao (...) montre en sa partie sud-ouest des vestiges d'un édifice en briques dans un contexte topographique obscur. Mais la surface de l'ensemble de ce terre-plein montre surtout une très forte concentration de tessons. Parmi ceux-ci, nous avons aussi noté plusieurs tessons et fragments de terre cuite qui portent d'importantes traces de vitrification, quelques moutons (poteries déformées) et des fragments de terre cuite que l'on peut interpréter comme des vestiges d'alandiers. La réunion de ces trois types d'indices laisse planer peu de doute sur l'existence de plusieurs fours de potiers sur ce terre-plein (...), l'installation de ces fours serait donc antérieure au règne de Rajendravarman, consistant en un village ou un groupement de villages spécialisés tels que les a suggéré B. P. Groslier (1995, 29) ». C. Pottier, carte archéologique de la région d'Angkor Zone sud, Thèse de l'Université de Paris III - Sorbonne nouvelle, soutenue en 1999 sous la Dir. de Bruno Dagens, pp. 192-193.

B.Ph Groslier, « Introduction à la céramique angkorienne (fin IXème-début XVe siècle) », Péninsule 31 (2), 1995, pp. 5-60.

⁴³³ *Neakta* : génie foncier localisé au nord de *Koûk Pnov*.

⁴³⁴ Vestige angkorien situé à l'est de *Koûk Pnov*.

voulaient pas partir. Ils voulaient rester parce que la vie était facile ici. » Ta Chhom, *Sras Srâng*

D'après les anciens, l'endroit était autrefois appelé *Poun nov* (ព្រៃស្រី) « l'endroit où l'on se cache ». Ce nom avait été relevé par Baradat dans une publication de 1941 au sujet d'une légende locale que nous développerons plus loin⁴³⁵. Cette allusion à une cache est vague. Elle peut référer à un lieu où les gens se seraient cachés ou bien où des objets auraient été cachés. Le fait que le terrain soit constellé de fragments de céramiques et que des jarres emplies d'objets anciens y ont été enterrées pencherait pour la deuxième proposition. Lors de fouilles menées en 1964 par Groslier et Courbin⁴³⁶ devant la façade est de Banteay Kdei et près de l'angle nord-ouest du bassin du *Sras Srâng*, outre des dépôts funéraires, des jarres « bourrées à craquer de Bouddhas »⁴³⁷ ont été trouvées. Courbin émet l'hypothèse que ces jarres auraient pu avoir été cachées en prévision de périodes de troubles.

C'est également l'avis de Ta Piech :

« C'était un lieu habité. Les Siamois ont envahi cet endroit et on fait fuir les gens. La terre avait été surélevée pour faire un village. On voit bien la forme élevée de la terre à cet endroit. Il y a des morceaux de pierre, des brisures de jarres, des bols. Quand les Siamois ont envahi l'endroit, les gens n'ont pas pu emporter les objets de valeur. Ils les ont enterrés dans des jarres. Les gens ont aussi mis leurs habits dans des jarres. Ils ont mis tous leurs objets précieux. » Ta Piech, né en 1923, *Sras Srâng*

Pour les habitants de *Sras Srâng* et des villages environnants, ce site d'habitat serait très ancien. Pour appuyer leurs dires, c'est dans le paysage autour de *Koûk Pnov* qu'ils placent une partie de l'histoire légendaire de *Ta Trâsâk Pœaem* (ព្រៃក្រវាញ), le « grand-père des concombres doux⁴³⁸ ». Nous avons recueilli cette histoire auprès de Ta Pûth (ANNEXE 9).

⁴³⁵ Relevé également dans la légende de *Trâsâk Pœaem* recueillie par Baradat (infra). « ils s'arrêtèrent pour cacher litière et cadavre en un lieu qui fut dit puon nou (mais ce nom par la suite a été déformé en Koûk Phnou) », (BARADAT, 1941, p.16)

⁴³⁶ P. Courbin, La fouille du *Sras Srâng* », in Dumarçay, Jacques, *Documents graphiques de la Conservation d'Angkor*, 1963-1973. EFEO 18, Paris, 1988, pp. 21-44.

⁴³⁷ Au début des années 90, on a raconté que des paysans avaient déterré une jarre contenant des statues du Bouddha dans les environs de *Koûk Pnov*. Les statues auraient été revendues à des acheteurs extérieurs.

⁴³⁸ En Asie du sud-est, de nombreux mythes de fondation évoquent des cucurbitacées.

Cette légende très connue dans le monde cambodgien⁴³⁹ et qui trouverait son origine en Birmanie d'après Huber⁴⁴⁰ est ici celle du récit fondateur de la dynastie post angkorienne. Les villageois qui ont fait une retraite plus ou moins prolongée dans les monastères nord et sud d'Angkor Vat ont certainement eu accès à une version écrite du texte. Cependant, nous ne pouvons pas affirmer qu'il ne s'agit que d'une transmission qui s'est appuyée sur des manuscrits. Il est possible que la version locale toponymique que nous avons recueillie ait été racontée oralement depuis longtemps. La particularité de cette légende par rapport à d'autres est qu'elle est d'une part toponymique et d'autre part qu'elle est rattachée à un groupe social (ethnique?) particulier comme nous le verrons plus loin.

Du texte écrit contenu dans les Chroniques royales à la version orale entendue localement, les détails de la légende varient. L'histoire telle qu'elle est consignée dans la version des Chroniques royales traduite et commentée par Khin Sok⁴⁴¹ se déroule autour du temple de Banteay *Somrae* situé à 3 km à l'est de *Sras Srâng*. L'action est centrée sur *Chey* (ឝ័យ) le chef des jardins royaux, très habile à cultiver des concombres doux. Le roi, friand de concombres se rend une nuit dans les jardins. Chay qui le prend pour un voleur le tue. Constatant une aptitude particulière à défendre un terrain, les hauts fonctionnaires et les nobles décident de mettre le jardinier régicide sur le trône et de le faire épouser la femme du roi défunt. Ce couple serait à l'origine de la dynastie qui règne encore sur le Cambodge aujourd'hui. Achille Dauphin-Meunier⁴⁴², appelle ce changement dynastique entre des monarques d'origine divine de l'époque angkorienne et ce nouveau monarque usurpateur d'origine populaire, la « révolution du XIVe siècle ». Le Roi Sihanouk lui-même se plaisait à raconter à des interlocuteurs étrangers qu'à l'origine de sa lignée royale, on ne trouvait pas un roi angkorien, mais un jardinier.

⁴³⁹ Cette légende appartient au fonds indo-chinois. Au Cambodge, elle est consignée dans les chroniques royales. Elle a été également recueillie oralement avec des variantes par Aymonier, Moura, Baradat, Giteau.

⁴⁴⁰ « J'ai déjà signalé (...) l'existence en cambodgien de plusieurs contes qui se trouvent dans ce recueil birman et émis l'hypothèse qu'ils étaient venus en Indochine de la Birmanie. Or le conte du jardinier régicide se trouve aussi dans ce recueil et vraisemblablement c'est là qu'il faut rechercher sa forme populaire primitive.(...) Il est donc clair que nous avons affaire ici à un conte qui appartient (..) au folklore indo-chinois. Lorsque les différents royaumes de l'Indochine voulurent avoir leurs annales depuis les temps les plus reculés, on suppléa à l'absence de documents pour la période primitive en reliant tant bien que mal, dans les cadres d'une chronologie factice, des contes qui avaient cours depuis longtemps parmi le peuple » H. de Mestier du Bourg, *Etudes indo-chinoises*, B.E.F.E.O., 1905, vol 5, pp 177-184.

⁴⁴¹ S. Khin, *Chroniques royales du Cambodge (de Bañâ Yât à la prise de Lanvaek) (de 1417 à 1595)*. Traduction française avec comparaison des différentes versions et introduction. Paris, EFEO (Collection de textes et documents sur l'Indochine, XIII), 1988.

⁴⁴² A. Dauphin-meunier, *Histoire du Cambodge*, Que sais-je ?, n° 916, Paris, P.U.F, p. 196.

La version orale locale de cette histoire racontée par Ta Puth se déroule en partie autour de *Koûk Pnov*. C'est là que se joue le cœur de l'intrigue; la mort du roi (la blessure du roi, les efforts pour le soigner, sa mort et ses funérailles). Dans un lieu où des fouilles archéologiques proches ont mis au jour une nécropole⁴⁴³, ces références funéraires pourraient signifier que les populations locales avaient déjà connaissance de ce particularisme et qu'ils l'ont exprimé dans une histoire qu'ils ont inscrite dans le paysage. Dans cette zone, les références funéraires sont anciennes. En repérage dans la région d'Angkor à la fin du XIX^e siècle, Aymonier⁴⁴⁴ entend parler de deux légendes centrées sur le temple de *Pre Rup*. Les deux histoires sont liées à des funérailles. Dans la première, il s'agit de ramener les cendres du roi lépreux du Phnom Kulen (ភ្នំគូលែន) au temple de *Pre Rup*. Dans la seconde, il est question d'une « dame Bautoum » qui y organise les funérailles de son père *sdach peal* (ស្តេចពោល) « le roi ingénu », tué par Ta Pøaem. Le temple de *Pre Rup* se trouve à proximité de *Sras Srâng* et de *Koûk Pnov*. Ce nom, certainement donné tardivement est une référence funéraire. Sa traduction littérale de *Pre Rup* (ប្រែរូប) « tourner le corps » réfère à un rituel pratiqué à la fin d'une crémation⁴⁴⁵.

Dans un texte publié en 1941 sur des populations autochtones *Somrae* (សំរ៉ែ) ou *Pear* (ព័រ), Baradat⁴⁴⁶ a recueilli une version toponymique de la légende de *Ta Trâsâk Pøaem*. L'histoire a ici trois particularités : elle est racontée par un descendant des *somrae*, elle se déroule dans des lieux précis entre les Kulen et Angkor et elle identifie le gardien des concombres doux à un *somrae*.

Baradat situe des souches de cette population autochtone *somrae* dans les cardamomes et au nord-est d'Angkor. Même si les liens des populations actuelles avec les *somrae* sont aujourd'hui gommés pour des raisons que nous évoquerons plus loin, il est intéressant de noter que c'est en partie cette version qui nous a été racontée par Ta Puth un conteur du

⁴⁴³ (COURBIN : 1964).

⁴⁴⁴ E. Aymonier, *Le Cambodge III : le groupe d'Angkor et l'histoire*, Paris, Ernest Leroux, 1904, p. 8.

Il est aussi question de cette légende dans un autre texte : E. Aymonier, *Chronique des anciens rois du Cambodge, Excursions et Reconnaissances*, no 4, 1880, p. 149, 152, 155 et 177. Se référer également à J. Moura, *Le Royaume du Cambodge*, t. II, 1883, Paris, E. Leroux, pp. 22-23.

⁴⁴⁵ La forme d'un corps humain est dessinée dans les cendres, la tête dirigée vers l'ouest (lic direction de la disparition, de la mort). Un acar demande trois fois « cela est-elle la bonne direction ? » Sur la réponse négative des participants à la cérémonie, l'acar refait la même opération en positionnant la tête à l'est (direction de la (re)naissance) et pose la même question. Cette fois-ci la réponse est positive. Le défunt peut alors repartir vers un nouveau cycle de réincarnation dans la direction de l'est (kaêt, direction de la naissance, du lever du jour)

⁴⁴⁶ R. Baradat, « Les Sâmrê ou Péâr. Population primitive de l'ouest du Cambodge », *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*. Tome 41, 1941, p. 11.

proche village de Tatrav (entre *Pradak* et *Sras Srâng*). Ta Puth, originaire de *Pradak* nous a dit avoir de la famille vers le nord-est. Le fait que Ta Puth soit forgeron pourrait cependant également laisser à penser qu'il aurait eu des ancêtres *kuay* (ក្លាយ), experts dans le travail du fer. Nous ne disposons pas de suffisamment d'éléments pour étayer l'hypothèse selon laquelle Ta Puth aurait des origines *somrae* (សំរ៉ៃ) ou bien *kuay*.

Ta Puth raconte la légende toponymique du « roi des concombres doux » en y accolant d'autres histoires, comme s'il s'agissait de textes appris par cœur les uns à la suite des autres et dont la récitation en continu comme une prière ne pouvait s'interrompre. On remarque que des épisodes se déroulent dans des lieux connus illustrant bien ici l'utilisation du paysage et des toponymes en tant que support à une transmission culturelle.

Ta Puth est un conteur exceptionnel. D'autres narrateurs qui se lancent à raconter cette histoire ne produisent au mieux que des bribes d'histoires mêlées à d'autres histoires.

« *Prasat Top*⁴⁴⁷, c'est le lieu où on garde les morts. En fait, ça n'est pas *Prasat Top* (ប្រាសាទតុប), mais c'est *Prasat Sap* (ប្រាសាទសព) « le temple du(des) cadavre(s) »⁴⁴⁸. Le roi qui a mangé les concombres doux est mort à *Prasat Top* (ប្រាសាទតុប). Le *Prasat Top* est interdit aux jeunes filles. Les filles restent à *Pre Rup* et les garçons sont au *Prasat Top*. C'est comme cela depuis le creusement des *baray*, l'un est creusé par les filles et l'autre est creusé par les garçons⁴⁴⁹. Les garçons sont chargés de la fabrication des feux d'artifice *kamchruoch* (កាំភ្លើង) à *Prasat Top* et les filles sont chargées de la cuisine à *Pre Rup*. Aujourd'hui, on ne peut pas labourer facilement autour de *Prasat Top*, la terre est trop dure. C'est parce que beaucoup de gens ont habité ici. À force de marcher sur la terre, ils ont rendu la terre dure. » Ta Tho, *Pradak*.

⁴⁴⁷ Vestige angkorien situé à proximité de *kauk Pnov*.

⁴⁴⁸ Il pourrait s'agir d'un lieu d'inhumation ancien (mais postérieur à Angkor) comme l'est actuellement le *Prasat Khmaoch* (ប្រាសាទខ្មោច) « temple des morts » à l'ouest du village de *Sras Srâng* connu par les chercheurs sous le nom de *Kustisvara*.

⁴⁴⁹ Cette histoire est contenue dans les chroniques royales. Elle est racontée en différents endroits du Cambodge où il y a des bassins. Dans les grandes lignes, un défi est lancé aux garçons et aux filles : le creusement d'un bassin en une journée, nuit comprise. Les deux groupes s'activent à la tâche. Les filles allument une lampe faisant croire aux garçons que le jour pointe. Les garçons se reposent pendant que les filles continuent à travailler. Les filles gagnent donc par la ruse, qualité souvent mise en avant dans les contes au Cambodge.

Ta Sok, un autre conteur mêle la légende du roi des concombres doux à d'autres légendes où il est question de crocodiles et de princesses comme celles de *Neang Rumsay Sak*⁴⁵⁰ (នាង រំសាយសក់) ou celle de la princesse cristal aux sept couleurs *kaev prampil poar* (កែវប្រាំពីរពណ៌)⁴⁵¹.

« Le roi se repose à *Prasat Top*⁴⁵² (ប្រាសាទតុប) et va voir le champ de concombres doux avec sa fille. Quelqu'un lui donne des concombres doux et une épée. Sa fille se baigne dans un étang. Un crocodile mange la fille. Le roi casse la digue pour vider l'eau et attraper le crocodile. Le crocodile s'enfuit à l'ouest. Le roi va jusqu'à *Peak Snaeng* (ពាក់ស្នែង)⁴⁵³ et s'y repose. Il oublie sa fille et pense aux concombres doux. Il retourne au champ pour voler les concombres. À côté du champ, il entend le bruit d'une épée. Le roi ne peut entrer dans le champ. Quand le bruit cesse, le roi entre dans le champ. Il entend du bruit et saute dans un trou. Là, il est transpercé par l'épée fichée en terre. Le roi meurt. Son corps est transporté à *Kouk Patri* (គោកប៉ាទ្រី)⁴⁵⁴ sur la route de l'aéroport. C'est à quatre ou cinq kilomètres de Siem Reap. Les troupes du roi continuent à chercher le crocodile jusqu'à *Prei Danghaoem* (ព្រៃជង្គឹម)⁴⁵⁵. Les soldats retrouvent le crocodile et lui ouvrent le ventre. La fille du roi en sort vivante. Il n'y a plus de roi dans *Angkor Thom*. Il faut chercher un nouveau roi. On le cherche à *Ampeng Reach*⁴⁵⁶ (អំពងរាជ្យ). On choisit le jardinier du champ de concombres *Ta Trâsâk Pœaem*. On prépare une cérémonie funéraire au *Mebon* (មេបុណ្យ). Le cortège se rend au *Prasat Top* puis au *Mebon*. Beaucoup de moines participent à la cérémonie. À l'endroit appelé *Ta Nov* (តានៅ), on loue les vêtements jaunes des moines. Le sol est de couleur rouge encore

⁴⁵⁰ A. Pavie, *Mission Pavie Indo-Chine*, Etudes diverses- recherches sur l'histoire du Cambodge du Laos et du Siam, Paris, E. Leroux, 1898.

⁴⁵¹ Marui, M et al 2000, Princess Keo Prampil Poar: Khmer Legend—History, Monuments and Life, in Khmer, Shinnyo-En, Tokyo.

⁴⁵² Situé au nord-est du baray Oriental.

⁴⁵³ *Peak Snaeng* ពាក់ស្នែង “porter le palanquin”

⁴⁵⁴ *Patri* désignerait un père catholique.

⁴⁵⁵ *Danghaoem* ជង្គឹម “respiration, souffle, haleine”. (RONDINEAU, ibid)

⁴⁵⁶ Village situé à une vingtaine de kilomètres au nord de *Sras Srâng*.

aujourd'hui. Puis, on fait la crémation à *Pre Rup*. » Ta Sok, *Thnâl Toteung*. (voir autres versions de la légende ANNEXE 6)

Ta Chreck dit avoir reconnu une statue de *Trâsâk Pôaem* dans la galerie des 1000 bouddhas dans Angkor Vat quand il avait 20 ans (dans les années 1945). D'après lui, la statue aurait été détruite ou emmenée par les Siamois. Elle représentait un homme debout avec une grande barbe⁴⁵⁷.

Dans cette histoire, un cultivateur de basse extraction et peut-être même issu d'une minorité ethnique (*somrae* ou *kuay*), qui a la maîtrise des armes en fer, devient roi à la place du roi. Ceci illustre l'instabilité du Royaume et les possibilités de basculement d'un roi par quelqu'un d'une lignée totalement extérieure et même de basse condition s'il est marqué de signes et après un passage en forêt, lieu de transformations. Nous retenons également que le roi meurt parcequ'il n'est pas resté à sa place. Il a enfreint une loi de positionnement hiérarchique exprimée dans l'espace. Il a perdu sa puissance en quittant le centre du palais et sa constellation de ministres pour entrer seul et sans signes distinctifs dans un *srok* paysan. Cette infraction de l'ordre hiérarchique et spatial pourrait être la cause de sa mort.

Sur le terrain, nombre de toponymes cités dans le texte existent encore, d'autres ont évolué ou ont disparu. Nous ne nous intéresserons ici qu'à ceux de la zone du *srok* de *Sras Srâng*.

Nous trouvons une nouvelle fois une référence funéraire dans le toponyme *trâpeang khmoch* « L'étang des morts ». Cet ancien bassin angkorien associé au temple du *Batchum* se trouve au sud-est du bassin du *Sras Srâng*. Des ossements y auraient été trouvés pendant la période des Khmers rouges:

« On a creusé pas loin du bassin pour faire le canal. On a trouvé des coquillages et des os bien conservés. C'est une terre argileuse qui conserve bien les objets, alors qu'ailleurs c'est de la terre sableuse. L'eau s'infiltré et la destruction est plus rapide. » Ta Tith, *Sras Srâng*.

⁴⁵⁷ Il pourrait s'agir d'une statue de Vessantara ou d'un ermite.

La référence à Angkor n'est jamais bien loin pour tenter de donner une explication à ce qui apparaît très ancien, c'est à dire au-delà des arrière-grands-parents.

« Quand les Khmers rouges ont creusé le canal à l'est du *Tropeang Khmoch*, ils ont vu des grands ossements. C'était des os humains, mais ils étaient très grands. Ce sont les ossements de ceux qui ont construit Angkor. C'était des géants. On a dit que seuls des géants⁴⁵⁸ ont pu construire Angkor. Il y avait des grands tibias. Ici la terre est plus argileuse qu'ailleurs et conserve mieux que dans le sable. Les Khmers rouges s'en fichaient. Ils n'avaient pas peur des os. Ils ont tout balancé. » Ta Bot, *Tatray*.

D'après un *achar* spécialisé dans les cérémonies funéraires, il s'agirait d'un lieu de sépulture utilisé en attente de crémation⁴⁵⁹ :

« On l'appelle aussi cet endroit *Koûk Khmaoch* (ក្បែរខ្នែង). Après avoir enterré les morts, on déterre les ossements pour faire la crémation. » Ta Chhup, *Sras Srâng* sud.

Alors que *koûk Pnov* aurait été abandonné depuis longtemps (début du XXe siècle ?), les alentours des étangs *trâpeang khmoch* et *trâpeang Ta Tiev* étaient encore habités dans les années 20-30. Nous ne savons pas s'il s'agit ici d'un habitat très ancien et continu ou bien d'implantations plus récentes.

Ta Has se souvient que ses parents habitaient sur les berges de l'ancien bassin artificiel *trâpeang Ta Tiev* ainsi que la famille de Yeay Rom et de Yeay Ram. Ces familles habitent aujourd'hui à *Sras Srâng Cheung* :

⁴⁵⁸ Tout ce qui vient de très loin et qu'on ne peut rattacher à sa propre histoire est paré de mystère et de grandeur. Cette référence à des géants bâtisseurs d'Angkor avait aussi été faite à propos de la découverte par une équipe d'archéologues de squelettes à *Koûk Ta meas* dans le baray occidental en 2004-2004 (mission archéologique dirigée par Christophe Pottier, maître de conférence à l'EFEO).

⁴⁵⁹ Cette pratique de double funérailles était plus en usage autrefois. Le corps est enterré pendant une période plus ou moins longue pour permettre à la famille de réunir assez d'argent pour faire une cérémonie importante (pour mieux honorer le mort). Les ossements sont ensuite déterrés puis brûlés lors d'une grande cérémonie de crémation. Aujourd'hui, on pratique la crémation rapidement après la mort.

« Mes parents étaient bien à *Ta Tiev*. Leur maison se trouvait au-dessus de l'inondation à côté de l'étang. Ils avaient des rizières à l'intérieur du bassin et des essarts à l'extérieur. Habiter à côté du bassin, c'était bien pour surveiller les rizières. En saison des pluies, on pouvait faire la rizière à l'intérieur de l'étang. Il y avait beaucoup d'eau. Quand il y avait une période de sécheresse, c'était un endroit qui gardait bien l'eau, mais s'il pleuvait trop, les plants étaient trop inondés et ils pourrissaient. Quand on avait besoin d'eau en saison sèche, on creusait un trou dans l'endroit le plus bas de l'étang. C'est comme un puits, mais pas profond. Comme ça, on arrivait à avoir de l'eau pour faire la cuisine. Dans l'étang, il y a beaucoup de poissons. C'est mieux quand il n'y a pas beaucoup de propriétaires autour sinon, s'il y a beaucoup de monde, il n'y a plus assez de poissons pour tout le monde. » Ta Has, *Sras Srâng*.

Des grands palmiers à sucre un peu au sud de l'étang signalent un autre lieu ancien d'habitat. D'après Krach Chi (né dans les années 50), les terres appartenaient à sa grand-mère Yeay Rum dont les descendants habitent maintenant *Sras Srâng* nord et *Sras Srâng* sud.

Ta Puth se souvient que la grand-mère Mech habitait sur les berges du *trâpeang khmoch* au lieu-dit *phoum Yeay Mech*.

La légende de Ta Trâsâk PØaem positionne *Ta Kuang* « grand-père Kuang » à l'ouest du temple de Pre Rup. Des palmiers à sucre signalent un lieu d'habitat ancien appelé aujourd'hui *Koûk Ta Kuang* bordé au nord par des rizières du même nom *Srê veal Ta Kuang* « rizières de la plaine de Ta Kuang ». Nous relevons également une piste charretière axée nord-sud qui rejoint la digue sud du baray Oriental appelée *plov Ta Kuang* « route de *Ta Kuang* » qui permet de rejoindre les rizières qui se trouvent à l'intérieur du baray. Un génie foncier *Ta Kuang* est également localisé ici.

Un peu plus au nord, les anciens localisent d'autres noms de génies fonciers *neakta* qui portent des noms de personnes. Ils signaleraient d'après eux d'anciens lieux d'habitat : *Ta Koûl* (តាកោល) et *Ta Nov* (តាវេត).

Il apparaît que ce lieu d’habitat ancien *Koûk Pnov* était propice à la fois pour l’habitat sur une large terre haute, pour la proximité de l’eau dans le bassin du *Sras Srâng* en eau toute l’année⁴⁶⁰ ainsi que pour les cultures de riz lourds à l’intérieur des deux anciens étangs (*Ta Tiev et Khmoch*).

II. 2.2.2. Des hameaux dispersés

Koûk Khleak (គោកឃ្លោក)

Le hameau de *Koûk Khleak* apparaît avoir été un lieu d’habitat ancien d’une certaine importance selon les critères des années 30-40 (4 à 5 maisons). Il se trouvait au sud du temple de *Banteay Kdei*, à l’endroit où deux routes anciennes, l’une venant de la porte des morts à l’est d’Angkor Thom et l’autre de la porte est d’Angkor Vat se rencontrent pour continuer vers la voie royale jusqu’au temple de *Boeng Mealea* (បឹងមោលា). La mention de ce nom sur une carte de la mission de Lunet de la Jonquière en 1899-1901 atteste de son ancienneté. Le hameau perdure jusqu’à la fin des années 50 où suite aux injonctions gouvernementales de regroupements des maisons, ses habitants sont déplacés à *Rohal/Sras Srâng* ainsi qu’à *Kravan* (ក្រវាវ)⁴⁶¹. Ce dernier village s’étoffe également avec l’apport des familles déplacées du village de *Spean Angkor* autrefois situé à côté du pont qui enjambait la rivière en contrebas. À l’emplacement de l’ancien village de *Koûk Khleak*, des hauts palmiers à sucre et des manguiers signalent encore l’ancienne occupation humaine. Aujourd’hui, les descendants des anciens habitants y reviennent pour cultiver les terres de leurs ancêtres, exploiter les palmiers à sucre et les manguiers.

Yeay Phat, la femme de Ta Huoy est propriétaire d’un terrain à *Koûk Khleak*. Elle évoque les habitants de l’ancien temps :

« Avant, il y avait quelques familles qui vivaient ici. Ta Mao ici et ma mère Yeay Yip là bas. À l’est, il y avait Ta Duch dont les enfants habitent maintenant le village de *Kravan*. À l’ouest, c’était Yeay Yeoun qui est partie à *Rohal*. Ta Mao était très renommé. Les gens racontaient plein d’histoires sur lui. Un jour, il est

⁴⁶⁰ Bassin utilisé pour la baignade, abreuver les animaux, les pépinières à paddy et peut-être même pour la culture du riz, pêcher des poissons et récolter des plantes aquatiques comestibles.

⁴⁶¹ *kravan* (ក្រវាវ) : *Popowia diospyrifolia* des Anonacées, arbuste aux fleurs parfumées.

rentré en courant du monastère d'Angkor Vat après s'être disputé avec quelqu'un. Il a vite mis sa ceinture magique pour se protéger. Ta Mao avait un ami qui savait chasser les tigres. Un jour, Ta Mao a étonné tout le monde. Il a accompagné son ami à la chasse au tigre avec seulement un petit marteau. Personne ne comprenait comment il pouvait chasser le tigre avec un marteau. Il disait que les hommes qui habitaient à *Koûk Khleak* ne pouvaient pas avoir peur. Ta Soy a habité ici il y a très longtemps. Il savait attraper les éléphants avec des pièges. Les éléphants entraient dans Angkor Thom sans abîmer les statues des entrées. Un jour, un éléphant est tombé dans un trou au sud-ouest de *Koûk Khleak*. D'autres éléphants l'ont aidé à en sortir. Les gens de *Koûk Khleak* n'avaient pas peur des éléphants et des tigres. C'était des gens forts ». *Yeay Phat*, née dans les années 30, *Sras Srâng*

Koûk Khleak apparaît ainsi être un village habité par des hommes au caractère bien trempé. Il est en effet connu pour avoir abrité des familles de voleurs renommés. D'après les anciens des villages environnants, le village de *Koûk Khleak* faisait en effet partie d'un réseau de relais d'étapes utilisés par des voleurs de bœufs. Avant 1907, la zone était entre les mains des Siamois où des Cambodgiens qui voulaient échapper aux lois en vigueur en Indochine trouvaient refuge⁴⁶². Il était alors aisé de voler des bœufs en territoire cambodgien à l'est ou bien dans les environs, et de les revendre à Surin derrière les monts *Dangraek* (ដង្កែក). En chemin, les bœufs transitaient dans des villages comme *Koûk Khleak*. Les passages dans d'autres villages relais permettaient d'établir et de maintenir des relations avec des villages comme *Thipatey* (ធិបតី) et *Angkor Phies* (អង្គរភ្លើង) à l'ouest avec qui quelques contacts sont toujours maintenus par quelques familles jusqu'à aujourd'hui. En 1907, la rétrocession des anciennes provinces au Cambodge par le Siam en 1907 (protectorat français) se fait dans un climat d'insécurité et permet à cette pratique de perdurer. Pierre de la Brosse⁴⁶³ décrit une situation « anarchique » à Battambang entre la signature du traité en mars et la prise de possession en juillet par la France. Des vols, des pillages et des meurtres sont rapportés. Il rencontre un colon allemand qui quitte Battambang parce qu'il juge la « situation, non seulement comme troublée, mais

⁴⁶² « Il y a aussi beaucoup de nomades souvent sans famille qui se réfugient sur le territoire Siamois parcequ'ils ne sont pas en sûreté, au point de vue des lois, en Cochinchine et au Cambodge. » J. Brien, Aperçu sur la province de Battambang, *Revue maritime et Coloniale*, t. 92, janv.-mars 1887 : 5-40 & 302-319, p. 13.

⁴⁶³ De la Brosse P., les provinces cambodgiennes rétrocédées, Société de géographie commerciale, imp. Schneider, Hanoi, 1907, p.21-22.

dangereuse ». ⁴⁶⁴ En 1911, un inspecteur colonial fait état de bandes de voleurs chassées du Cambodge vers le Siam qui reviennent en causant des troubles ⁴⁶⁵. Avec les actions anti-françaises menées par les *Issarak* des années plus tard, les troubles reprendront dans ces régions jusqu'au début des années 50 à l'indépendance.

Ces périodes agitées profitent aux voleurs de bœufs:

« Une famille de voleurs habitait à *Koûk Khleak*, Ta Tem et Yeay Mot. *Koûk Khleak* on peut aussi comprendre ça que c'est un endroit pour « se cacher » *leak(លាក់)*. C'était un lieu où se réunissaient des voleurs de bœufs et de buffles. De nombreux voleurs de bœufs venaient de *Chikreng* (ជីក្រែង) et de *Kompong Thom*. Ils cachaient les bœufs et les buffles à *Koûk Khleak*. C'était une base de repos et de liaison pour les voleurs de bœufs. Les bœufs étaient ensuite revendus à *Surin* en passant par des routes anciennes. À l'époque, les voleurs n'avaient pas de fusils. Ils avaient de longs couteaux. Ils avaient des contacts avec d'autres groupes comme le groupe d'Angkor Phies ». Ta Toy, *O Toteung*.

« À *Koûk Khleak*, il y avait des voleurs de boeufs. *Ta Tou* venait d'*Angkor Phies*. Il volait des bœufs chez les *Kuay Leav* à *Srae Noy* (ស្រែនយ) et chez les *Kuay* à *Rolum Run* (រលូមរុន) » Ta Tep, *Sras Srâng*.

⁴⁶⁴ P. de la Brosse, Les provinces cambodgiennes rétrocédées, *Les annales de la société de géographie commerciale*, section indochinoise, Hanoi : impr. F. H. Schneider, nov. 1907, p 4.

⁴⁶⁵ « Un petit poste de garde indigène vient d'être remplacé de nouveau à Kralanh à la suite de nombreuses incursions d'habitants d'Angkor Raj et Soren, amphoeus Siamois qui sont limitrophes de notre frontière. Ces indigènes peu recommandables, chassés pour la plupart du Cambodge pour différents méfaits, s'étaient en effet dans les premiers mois de l'année et à la suite d'une disette, répandus en bandes sur notre territoire, enlevant les bestiaux et pillant les villages. » Notice sur la circonscription de Siem Reap-Angkor (territoire de Battambang) présentée à M. le Chef de Bataillon, Commandant la subdivision territoriale du Cambodge, par le sous-lieutenant de Réserve, P. Benoist (inspecteur de la garde Indigène, Chef du poste de Siem Reap-Angkor. Phnom Penh. Octobre 1911. (Archives Nationales de Phnom Penh n° inv. : 4144).

Cependant, loin d'être méprisés, les chefs des bandits étaient craints et respectés :

« Ta Tem était un grand bandit respecté de tous. Il était *Kuay Leav* (ក្លាយលាវ). Les *Kuay Leav*⁴⁶⁶ sont venus au Cambodge pour chasser les éléphants. Certains sont devenus de grands bandits comme Ta Tem. Ta Tem avait la réputation de se déplacer très vite. Il pouvait faire l'aller et retour entre *Srae Noy*, *Tbaeng* (ត្បែង) et Rohal pour voler des bœufs en une nuit. Il partait voler des bœufs très loin. Tout le monde le craignait et le respectait. » Om Chuon, *Sras Srâng*

« Ta Legn et Ta Kleign sont venus de *Surin* (ស៊ុរិន). Les gens qui venaient de *Surin* étaient des voleurs. *Ta Kleign*, le grand-père de Ta Soy était un voleur. *Ta Tem*, le beau-père de Ta Tuy à *Rohal* était un grand voleur à *Surin*. » Ta Tith, *Sras Srâng*

D'autres hameaux anciens dispersés aujourd'hui abandonnés ont été localisés dans cette partie au sud-ouest du temple de *Banteay kdei*. Il s'agit de petits tertres artificiels assortis de petits bassins construits à des époques lointaines : *Kouk Peam*⁴⁶⁷ (គោកព្រំ) à l'ouest du temple de *Banteay Kdei*, *Tuol Daun Yat* (ទួលដូនយ៉ាត) « butte de terre de la grand-mère Yat » au sud-ouest. D'autres tertres où sont localisés des génies fonciers *neakta* (អ្នកកិត) signalent d'anciens lieux habités. Nous relevons *Ta Koul* (តាកោល) et *Ta Khin* (តាឃីន). Dans les environs du village de *Kravan*, deux toponymes avec des noms de personnes semblent indiquer qu'il s'agissait de lieux habités ou bien cultivés dans le passé : *trâpeang Ponhea Chan* (ព្រៃពាងចាន) « étang du chef de grand village Chan », *trâpeang Daun Chav* (ត្រពាំងដូនចាវ), « étang de la grand-mère Chav ».

Deux autres petits lieux d'habitat nous ont été signalés le long de la rivière; le *Phoum Spean Angkor* (ភូមិស្មៅអង្គរ) « le hameau du pont d'Angkor »⁴⁶⁸ situé comme son nom l'indique à côté du pont qui permettait aux charrettes de traverser la rivière Siem Reap et

⁴⁶⁶ Un groupe de l'ethnie *Kuay* qui serait venue du nord des *Dangrek*. Les *Kuay* sont réputés pour leur maîtrise du fer et leur habileté à capturer et à dresser des éléphants.

⁴⁶⁷ Des jarres y auraient été retrouvées ainsi que l'indique son nom.

⁴⁶⁸ Lieu noté *Spean krom* « le pont du bas » sur une carte de 1909 en référence au pont du haut ou « le pont en pierre » *spean thmoa* qui traverse la rivière Siem Reap en amont.

de rejoindre Angkor Vat, Siem Reap et les villages de l'ouest, et le *spean thmâ* « le pont en pierre » (ស្ពានថ្ម), un plus au nord.

***Koûk Yeay Leng* « tertre de la grand-mère Leng » (គោកយាយឡេង)**

Le tertre *Koûk Yeay Leng*, encore appelé *phoum stoeng* (ភូមិស្ទឹង) « le village de la rivière » était localisé le long de la rivière au sud/ouest du temple de *Takeo*. *Ta Chlieng*, *Ta Chuang*, *Yeay Leng* et *Ta Suom* sont dits y avoir habité. Ces deux derniers, grand-parents de *Ta Khôl* le charpentier de *Sras Srâng* se sont installés à *Sras Srâng* à l'occasion des regroupements villageois au début des années 50. *Ta Chhlieng* et *Ta Chuang* seraient partis à *Svay Romiet*, un village situé dans le coin sud/est du *baray* occidental. *Yeay leng* et *Ta Chuang* d'origine chinoise, étaient habiles au commerce. D'après *Ta Pen*, un lieu de troc se tenait dans les environs:

« À côté du temple de *Ta Nei* (ព្រាសាទតានៃ), au sud de l'actuel barrage⁴⁶⁹, il y avait un endroit appelé *Kompong sampov* (កំពង់សំពៅ) « quai des jonques ». Des jonques (sammans?) remontaient la rivière avec des produits du bas et faisaient ici du troc avec ceux qui venaient du haut. À l'époque, on n'utilisait pas les routes pour le transport des marchandises. Les jonques venaient de *Vat Svay*⁴⁷⁰ (វត្តស្វាយ) « le monastère des mangues ». Les gens du bas échangeaient le poisson et le prahok contre les fruits, des bananes, des fruits du jacquier, des noix de coco et du bois de chauffe pour les moines de *Vat Svay*. Les fruits venaient des arbres plantés à l'intérieur de l'enceinte du temple de *Ta Prohm* ». *Meas Pen*, né en 1922, *Sras Srâng*.

***Daun Taok* (ដួនតោក) et *Thnâl* (ថ្មល់)**

En 1893, Tissandier, un dessinateur visite Angkor. Il mentionne le nom d'un village à côté des temples de *Banteay Kdei* et de *Ta Prohm* qui lui paraît être le seul lieu habité des

⁴⁶⁹ Aussi appelé le « barrage des Français » *damnop barang* (ទំនប់បារាំង).

⁴⁷⁰ Nom d'un monastère situé le long de la « rivière Siem Reap » *Stung Siem Reap*, à l'emplacement du vieux village de Siem Reap, au sud de la ville actuelle de Siem Reap.

environs : Bon Tai⁴⁷¹ (= vraisemblablement *Banteay*). Nous ne savons pas exactement à quel village il se réfère, mais il pourrait s'agir de l'ancien hameau de *Daun Taok* (ក្នុងជួនតោក) qui existe toujours et se trouve derrière la porte nord du temple de *Banteay Kdei* ou bien du village de *Rohal*.

Les toponymes basés sur les noms de personnes aident à retrouver d'anciens lieux habités, mais ici encore, l'instabilité est de mise. L'adaptation au temps présent fait que les noms des personnes décédées s'effacent dans les mémoires et dans le paysage et sont remplacés par les noms des vivants. Ainsi, un endroit appelé « tertre du grand-père Mao » *koúk Ta Mav* (គោកតាម៉ៅ) devient après sa mort *Koúk Yeay Hing* (គោកយាយអ៊ឹង) le « tertre de la grand-mère Hing » du nom de la grand-mère qui lui survit.

Ainsi le nom de lieu n'a d'autre valeur que pratique. Il n'est pas stable dans le temps. Le plus important est de se repérer facilement dans l'espace en prenant appui sur des repères identifiables par tous⁴⁷². On ne cherche pas à fixer la mémoire d'un lieu en transmettant un toponyme. Celui-ci changera au fil des événements. Seul le présent compte.

II. 2.3. Un village pérenne – *Rohal* (រវល)

À la fin du XIX^e siècle, le village de *Rohal* apparaît comme le plus important foyer de peuplement local. Élément exceptionnel, nous disposons d'une description⁴⁷³ et d'une photo du village (ici appelé *Lahal*) prise par l'architecte Lucien Fournereau⁴⁷⁴ en 1887 à l'occasion d'un voyage au Cambodge. (Fig. 51) Sur la photo, on voit trois maisons en paillote dont les pannes faitières s'alignent sur le même axe, perpendiculairement à un chemin. D'après l'examen des cartes réalisées plus tardivement et ce qui est observable aujourd'hui, il existe bien un chemin axé nord sud. S'il s'agit bien de ce chemin, on peut donc en déduire que les pannes faitières étaient ici orientées est-ouest. Il est intéressant ici

⁴⁷¹ « En quittant les bords du Sra Srâng, on aperçoit la porte (côté est) du monastère au travers des arbres de la forêt. C'est par celle-là qu'on passe généralement, comme étant la plus voisine du village Bon-tai, près duquel j'avais dû organiser mon nouveau campement pour plusieurs jours ». Albert Tissandier, *Cambodge et Java : ruines khmères et javanaises, 1893-1894*. Paris, Masson, 1896. p 40.

⁴⁷² Ainsi l'hôpital pédiatrique de Siem Reap n'est pas appelé par son nom « hôpital Kanta Bopha ». il est connu sous le nom : « hôpital Jayarvarman VII » du nom de l'énorme tête en ciment qui orne sa façade.

⁴⁷³ E. Fournereau, les ruines Khmers du Cambodge-Siamois », *Bulletin de la société de géographie*, vol 10, 2 e trimestre 1889, pp. 242-278.

⁴⁷⁴ E. Fournereau, J. Porcher, *Les ruines d'Angkor-Siem Reap, étude artistique et historique sur les monuments Khmers du Cambodge Siamois*, Paris, E. Leroux, 1890, Volume 1.

de faire remarquer que même si les maisons ont été remplacées par d'autres au fil des années, il apparaît que la configuration spatiale du village est restée la même. Deux éléments amènent à penser qu'il s'agirait d'un village encore plus ancien que 1887: les maisons rapprochées et la présence d'arbres fruitiers plantés par l'homme comme les cocotiers et un très haut palmier à sucre exploité⁴⁷⁵. Sur le premier point, nous avons déjà décrit comment l'habitat se densifie avec le temps. Un habitat serré évoque donc a priori un habitat ancien. Au sujet des palmiers à sucre, il s'avère que ces arbres domestiques ont la particularité d'avoir une grande longévité, 100 ans voire plus⁴⁷⁶. Ainsi, la haute taille du palmier à sucre signifie qu'il était déjà vieux au moment où la photo a été prise. On peut donc avancer que le lieu d'habitat indiqué comme étant *Lahal* sur la carte et que nous identifions comme le village de *Rohal* actuel existait déjà à la fin du XVIII^e siècle et peut-être même au-delà. Il est cependant étonnant que la mention sous la photo indique « village de *lahal* – au nord de Ta prohm » alors que le village appelé Rohal actuellement est situé à l'est. Il nous apparaît qu'il pourrait s'agir ici d'une erreur de localisation ou bien que la photo a été prise dans les hameaux de *Daun Taok* ou de *Thnâl* (qui font partie de la circonscription villageoise de *Rohal*) situé au nord-est du temple de *Ta prohm* sur la digue sud du *baray* oriental. Dans ce cas, l'orientation de la route serait est/ouest. Nous pencherions plus pour le village de *Rohal*.

Le village (*Rohal*) tel qu'il apparaît sur cette photo de la fin du XIX^e siècle ne diffère pas beaucoup de qu'il était en 1994 au moment de notre première visite. Seuls les toits étaient plus pentus. Depuis, des constructions en bois plus élaborées ont remplacé les huttes.

L'origine du village n'est pas connue des habitants actuels. On dit le plus souvent : « *ât doeng, you nah* (អត់ដឹង យូណាស់), « Je ne sais pas. C'était il y a très longtemps ». Pour certains, le village doit être tellement ancien qu'il doit bien « dater d'Angkor »⁴⁷⁷ : *phoum nis nov tang pi Angkor* (ភូមិនេះនៅតាំងពីអង្គរ), mais sans apporter plus d'éléments de réponse. Au fil des conversations, quelques pistes apparaissent néanmoins. Elles seront développées plus loin.

⁴⁷⁵ Échelle visible sur le tronc.

⁴⁷⁶ Se référer à la définition de *Borassus Flabellifer* (ang):
fr.wikipedia.org/.../Fichier:Inde04_c_(004)borassus_flabellifer.JPG

Voir également: P. L. Giffard, Le palmier rônier : *borassus aethis pum mat*, *Bois et tropiques*, no 116, nov -déc. 1967.

⁴⁷⁷ Le repère chronologique « Angkor » est ici plus à considérer comme synonyme de « temps lointain ».

Le terme *Rohal* réfère tout d'abord à une large étendue dégagée. Le dictionnaire cambodgien du Père Rondineau donne « étendue, espace, immensité, surface ». La signification du nom *Rohal* par les anciens est tout d'abord celle d'un lieu dégagé où l'on pouvait faire « sécher » *hal* (*ឃ្លា*) des vêtements. Certains évoquent des baignades royales autour du bassin du *Sras Srâng* « bain royal » à l'époque angkorienne :

« Le roi venait pique-niquer autour du bassin du *Sras Srâng* avec sa cour⁴⁷⁸. Les religieux faisaient sécher leurs vêtements à cet endroit. » Yeay Map, *Rohal*

D'autres relient ce terme avec la présence de moines dans un ancien monastère situé dans l'enceinte du temple de *Banteay Kdei*.

« Avant, dans *Banteay Kdei*, on pouvait entendre les moines réciter les prières d'une voix nasillarde. Les enfants allaient étudier avec eux et ils apprenaient à réciter les lettres avec la même voix nasillarde. *Rohal*, c'est l'endroit où les vêtements des moines étaient mis à sécher. Les pièces de tissu des robes des moines étaient composées de plusieurs pièces d'étoffes cousues alors que les anciens vêtements des laïcs étaient faits d'une seule pièce d'étoffe. Il faut un grand espace pour faire sécher les pièces de tissu des robes des moines. Les moines se baignaient dans le bassin du *Sras Srâng*. Ils lavaient leurs robes dans l'étang de *Rohal* et les étendaient sur les berges. » Ta Ban, *Rohal*.

Ce monastère situé dans l'enceinte du temple de *Banteay Kdei* avait été repéré par des observateurs étrangers dès la fin du XIX^e siècle. Francis Garnier écrit qu'il « traverse une petite enceinte de pagode » pour aller du temple de *Ta prohm* au temple de *Banteay Kdei*. Fournereau et Porcher remarquent « auprès de Kedei une bonzerie moderne » où les bonzes utilisent le *Sra-Srâng* comme « bassin d'ablution et de piscine⁴⁷⁹ ». Sur un plan, Tissandier⁴⁸⁰ localise le monastère dans le coin sud-est de *Banteay Kdei* et donne plus de détails: « Actuellement, quelques bonzes occupent avec leur misérable pagode moderne, vouée au Bouddha, un assez vaste terrain surélevé, qui comble de ce côté une partie du sra. Ils vivent sous les ombrages de grands cocotiers dans des huttes primitives et occupent

⁴⁷⁸ Se référer à la légende qui se rapporte au bassin du *Sras Srâng* (Annexe 8).

⁴⁷⁹ (FOURNEREAU, PORCHER, 1890, p. 155).

⁴⁸⁰ (TISSANDIER, 1896, p. 42, plan p. 39).

leurs loisirs en cultivant leur champ de bananiers qu'ils ont gagné sur la forêt envahissante. »

Le monastère est déplacé par les Français à l'occasion de travaux de désengagement du temple de *Banteay Kdei* en 1920-1922. Marchal en fait état dans un rapport : « A la suite de la demande d'indigènes, j'ai autorisé l'enlèvement des statues de bouddhas qui étaient restées sous un abri, actuellement ruiné, après le départ de la bonzerie que Batteur avait fait déplacer ». ⁴⁸¹ D'après les anciens du petit pays de *Sras Srâng*, les moines seraient partis à *Pradak*. Isaho Arahi, un chercheur de la mission archéologique de l'université l'Université de Sophia à Tokyo a recueilli ce même témoignage. ⁴⁸² C'est ainsi que le nom *Banteay kdei* est interprété localement comme étant « la citadelle où se trouvent des cellules de moines. » De nombreuses statues mutilées du Buddha ont été découvertes en 2001 à l'occasion de fouilles archéologiques ⁴⁸³. D'après Masako Marui ⁴⁸⁴, « les statues auraient été laissées à l'abandon dans le temple, et au XV^e-XVI^{es} siècles, elles auraient été enterrées (...) par les fidèles bouddhistes. Nous n'avons pas pu établir que les moines qui avaient construit leurs huttes à proximité avaient connaissance de ces statues enfouies dans le sol. Ils vénéraient des statues du Bouddha dont nous ne connaissons pas la provenance.

Une autre définition du terme *Rohal* est également à prendre en considération. À la fin du XIX^e siècle, Lajonquière ⁴⁸⁵ l'utilise pour décrire de « grandes pièces d'eau artificielles ». Le dictionnaire cambodgien de l'institut bouddhique en donne une définition qui offre la particularité de correspondre à une réalité du terrain : *Rohal* « lieu qui s'ouvre sur un étang ». Sur le terrain, il apparaît qu'un étang aujourd'hui asséché suite aux aménagements hydrauliques Khmers rouges s'étendait en effet à côté du *phoum Rohal*. Dans une

⁴⁸¹ Marchal, rapport de la conservation d'Angkor, octobre 1935.

⁴⁸² « The monks who had lived in the southern side of the front colonnaded hall were moved to the west side that is the backside of the temple, while some went to live in Wat Prah Dak. Gradually, no monks were left inside” . I. Arahi (2001), Research in Banteay Kdei : the changes of the naming of “Banteay Kdei” and the modern state of the monument. Renaissance Culturelle du Cambodge 18, p. 168.

⁴⁸³ 274 statues du Bouddha ont été découvertes enfouies dans une fosse lors des campagnes de fouilles de 2000 et 2001. Elles dateraient de la période angkoriennne. Y. Ishizawa, M. Marui, La découverte de 274 sculptures et d'un *caitya* bouddhique lors des campagnes de fouilles de 2000 et 2001 au temple de Banteay Kdei à Angkor, *Arts asiatiques*, année 2002, volume 57, pp. 206-21

⁴⁸⁴ Marui Masako, “la découverte de statues bouddhiques dans le temple de Banteay Kdei”, *Aséanie*, 2002, vol.10, n°10, p. 80.

⁴⁸⁵ Lajonquière relève le terme *Rahal* qui d'après lui concernerait de grandes pièces d'eau artificielles : « On rencontre à proximité de certaines résidences, de grandes pièces d'eau artificielles comme les Rahals de Beng Mealea (បឹងមោល) et de koh Ker (ក្រែក្រែក). Ils couvrent une étendue considérable et les indigènes les désignent parfois sous le nom de « lacs à payer ». Il est inadmissible que de pareils ouvrages aient été entrepris dans le but unique de servir à des jeux nautiques, bien que ces derniers aient encore de nos jours un caractère religieux. (...) Il semble donc qu'ils aient eu une destination autre, celle par exemple, de retenir les eaux, qui étaient ensuite réparties, suivant les besoins, dans les rizières environnantes. E. Lunet de Lajonquière, *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, 1902, vol. 1, PEFEO n°4, E. Leroux, Paris, p. LXIII.

description des digues du *baray* oriental, Aymonier⁴⁸⁶ s'appuie sur un récit de Doudart de Lagrée et de Garnier pour signaler à côté du bassin du *Sras Srâng* « une longue mare parfaitement dessinée qui résulterait de l'excavation de la digue méridionale du Baray oriental. » Il pourrait s'agir de cette mare ou bien des étangs rectangulaires *Tropeang Ta Tiev* ou *Tropeang Khmoch* situés à l'est du bassin du Sras Srâng. Plus tard, sur une carte dressée par Trouvé et publiée dans le BEFEO en 1933⁴⁸⁷, une pièce d'eau *trâpeang Rahal* « étang/grande surface d'eau (?) » est indiquée à côté du nom du village *Rahal*⁴⁸⁸. On pourrait également relier ce mot à la présence des vestiges du grand réservoir d'eau angkorien au nord (le baray oriental).

Le lien entre le *baray* et le nom d'un village actuel semble cependant plus évident dans le cas de *Pradak* ainsi que le suggère Ta Teuh :

« Au début, les anciens disaient *Tadak* (តិដាក់), c'est un mot ancien qui veut dire *baray*⁴⁸⁹, puis on a dit *Pradak* (ប្រដាក់) et maintenant on dit que c'est *Preah Dak*⁴⁹⁰ « (là où) l'Auguste personne (le Bouddha) s'installe » (ព្រះដាក់). On raconte que le bouddha⁴⁹¹ est venu se reposer ici et que c'est pour ça qu'on dit *Preah*. » Ta Tith, *Sras Srâng*

⁴⁸⁶ E Aymonier, *Le Cambodge: III. Le groupe d'Angkor et son histoire*, 1904, vol. 3, Paris, E. Leroux p. 45.

⁴⁸⁷ Carte des environs sud-est d'Angkor Thom, éch. ind, dressée par Trouvé, Publiée dans BEFEO 33 (2), fig.55. D'après la carte, l'étang est alimenté par des eaux de ruissellement provenant de l'intérieur du baray oriental qui s'écoulent par une brèche située au dessus (nord) du coin nord/est de l'enceinte du temple de Ta Prohm.

⁴⁸⁸ Notons que le toponyme Rohal n'est pas particulier au lieu. Nous avons relevé d'autres phoum Rohal dans la province de Siem Reap (district de Preah Net Preah (ព្រះនេត្រព្រះ)), district de Puok(ព្រូក), district de Svay Leu(ស្វាយលើ), dans la province de Battambang (district de Aek Phnom(ឯកភ្នំ)) ainsi que dans une lointaine province du sud, à Prei Veng (district de Kamchay Meas (កំចាយមេស)).

⁴⁸⁹ Les inscriptions anciennes utilisent le terme sanscrit *tatāka* et en vieux khmer *travañ* pour parler des *baray*. Ce qu'on appelle aujourd'hui le *baray* oriental se lit *Yaçodharataṭāka* dans les inscriptions. *Travañ* donnera *Trâpeang*. In G. Cœdès et Dupont P., « Les stèles de Sdō`k Kā`k Thom et Prāḥ Vihār », *BEFEO* 43, 1943-1946, pp. 51- 54.

D'après Claude Jacques, le mot sanscrit *Tatāka* est un mot savant au sens assez large qui désigne à la fois les « réservoirs » aménagés par les hommes et les étangs. C'est un mot « dérivé de *tata*-qui veut dire « rivage », « pente » ». in C. Jacques, l'eau et l'épigraphie, *Angkor et l'eau*, Colloque international, Siem Reap, Juin 1995, Unesco. p 151.

Saveros Pou relie le terme le mot *Tatāka* au toponyme *Pradak* : « le mot sanscrit *tataka* « étang »... Il se rencontre dans certains noms de villages écrits *Pradāk* ». Saveros Pou, « la toponymie khmère », p. 393.

⁴⁹⁰ *Preah Dak* « auguste personnage qui se pose, stationne ».

⁴⁹¹ On voit ici une récupération d'un nom ancien par le bouddhisme.

II. 2.4. La formation du village de *Sras Srâng*

D'après les anciens, le lieu aujourd'hui appelé *phoum Sras Srâng* serait postérieur à *Rohal*. Il aurait commencé à être occupé par des familles venues de *Koûk Pnov*, de *Rohal* ainsi que d'ailleurs. Le tertre *Koûk Makak* (គោកម្កាក់) ainsi que des agglomérations de maisons au nord-est du bassin du *Sras Srâng* sont signalés comme étant des premiers lieux de peuplement.

Le tertre *Koûk Makak* qui se trouve au milieu du village actuel de *Sras Srâng* est dit être l'un des anciens noyaux d'habitation. En saison des pluies, les traces d'un ancien tertre carré entouré d'une douve se dessinent parfaitement, signalant l'emplacement d'une occupation encore plus ancienne, un sanctuaire qui remonterait à l'époque angkorienne (Fig 52, 53). Là, habitent aujourd'hui les descendants d'une lignée d'hommes d'autorité : Ta Kley, Ta Mat, Ta Tuch, Ta Dom. Ta Kley, l'ancêtre le plus ancien dont on se souvienne avait une large renommée. Les gens des villages de la commune de *Trey Nhoar* (ត្រីឃ្លី) dans le district de *Puok* à l'ouest, citent encore son nom comme étant celui d'un grand voleur de bœufs qui inspirait le respect. Il habitait à *Rohal*. L'un de ses descendants s'est ensuite installé à l'écart du gros village de *Rohal* sur le tertre de *koûk Makak* où habite encore aujourd'hui sa famille⁴⁹². D'après Ta Teth, Ta Kley était « venu des régions du haut » *mok pi leu* (មកពីលើ). Il dit ne pas savoir exactement s'il était *Khmer* de *Surin* ou bien d'un autre groupe ethnique. D'après Ta Teth âgé d'une soixantaine d'années, l'attachement à la terre natale des ancêtres était encore important du temps de sa mère. Il raconte ainsi que lorsque quelqu'un de la famille décédait, ses ossements ou ses cendres (?) étaient ramenés au *srok*, c'est à dire « en haut » à *Surin*.

Un autre groupe familial ancien et étendu est localisé à l'est⁴⁹³, le long d'un chemin qui descend vers le village d'*Ampil*. Il apparaît être constitué d'une (plusieurs ?) famille(s) venue(s) du tertre de *Koûk Pnov* situé à l'est du bassin du *Sras Srâng*. Bien que le lien avec ce tertre ne soit pas explicitement exprimé, le fait que plusieurs de ses membres exploitent des terres sur et autour de *Koûk Pnov*, semble aller dans ce sens.

⁴⁹² (cf. Fig. 44 -1ère partie- chapitre 2).

⁴⁹³ (cf. Fig. 41-1ère partie- chapitre 2).

Puis, du fait de l'accroissement démographique et de l'apport de quelques familles venues des environs ou de plus loin, d'autres hameaux vont ensuite se créer dans les espaces interstitiels entre ces deux ou trois hameaux qui sont localisés sur des cartes établies au début du XX^e siècle (*cf. infra*). Leurs enfants vont épouser ceux des voisins et s'établir à proximité, créant ainsi des liens de famille consanguins. Ici, la longue et large berge du bassin du *Sras Srâng* permet à de nombreuses familles de construire leurs maisons hors de la limite maximale de l'inondation. Quand ce lieu habité va prendre un peu d'ampleur, le nom du bassin du *Sras Srâng* va s'imposer pour l'identifier séparément du village de *Rohal*, on dira d'abord « le village du sud » *srok tbong*, puis *srok Sras Srâng*⁴⁹⁴ et *phoum Sras Srâng*.

Sous la pression démographique, de nouveaux foyers de peuplement vont se créer au sud du bassin du *Sras Srâng*. L'administration donnera alors le nom de *phoum Sras Srâng Cheung*, « village de *Sras Srâng* nord » au premier *phoum* pour le différencier de *Sras Srâng Tbong* « village de *Sras Srâng* sud ».

Les gens les plus âgés (nés entre 1910 et 1935) se rappellent des noms d'anciens, c'est à dire de ceux qui habitaient le village quand eux-mêmes étaient jeunes. On relève vite un manque de profondeur généalogique et des mélanges chronologiques. La mémoire bute souvent sur le nom des grands-parents et dans la grande majorité des cas, on a oublié les noms des arrière-grands-parents. La transmission des généalogies a en effet peu d'importance dans un monde où le nom⁴⁹⁵ est susceptible de changer au cours d'une vie⁴⁹⁶

⁴⁹⁴ Le toponyme *Sras Srâng* « bain royal » nous apparaît relativement récent. C'est très certainement l'aspect parenté et important du bassin, sa taille importante et sa localisation en face d'un temple qui a dû laisser à penser à des populations venues de l'extérieur qu'il aurait été utilisé par les rois ainsi que le raconte la légende. (ANNEXE 8).

⁴⁹⁵ L'administration inspirée par le modèle d'état civil français demande l'équivalent d'un patronyme et d'un prénom pour chaque personne. Au quotidien, les noms ne sont cependant guère utilisés surtout les patronymes. On leur préfère des termes de parenté qui situent socialement chaque personne par rapport à une autre plutôt qu'un nom vide de contenu social. Un « prénom » ou un « surnom » peut venir s'ajouter au terme de parenté pour identifier plus précisément la personne. C'est le terme de parenté qui est le réel marqueur social. Ex : Ming Vanny, Yeay Vech. Un patronyme est demandé par l'administration notamment sur le livret familial ou lors de l'inscription de l'enfant à l'école. En fait, le patronyme n'existe pas. Il n'est ici aucunement question de transmettre un « nom de famille ». Pour satisfaire aux besoins de l'administration, on accole au prénom de l'enfant le « prénom » du père ou bien encore celui du grand-père. À la prochaine génération, c'est le nom du fils qui sera accolé à celui du petit-enfant. Ainsi, Son a un enfant appelé Son Krach qui a un enfant appelé Krach Chi dont l'enfant s'appelle Chi Chiel. Si le grand-père est encore vivant « où si les gens se rappellent son nom », on peut aussi lui donner le nom de Krach chiel ou Son Chiel. Il s'agit ici plus d'un repérage généalogique dans un temps court que d'une volonté de perpétuer un nom comme cela existe chez les Chinois. Ainsi, le nom n'a pas de réelle importance. Filles et garçons prennent le « nom de famille » des parents et grands-parents de la branche paternelle. Il est aussi admis qu'un enfant porte le nom de sa mère, mais c'est plus rare. Il s'agit dans ce cas d'une veuve ou d'une femme qui est en mauvais termes avec son mari et qui enregistre son enfant sous son propre nom. Ainsi, les noms des ancêtres masculins et encore plus féminins tombent dans l'oubli très rapidement. De même, on remarque qu'on n'apporte pas grand soin à trouver ce qu'on appelle un prénom pour l'enfant. On va lui donner un

et où, au quotidien toutes les relations interpersonnelles s'appuient sur des termes de parenté d'emprunt. La raison invoquée est d'ordre pratique. « Je ne les ai pas connus. Ils étaient déjà morts quand j'étais jeune. Mes parents ne m'ont pas dit leur nom. » Ainsi, on ne s'embarrasse pas du passé quand il n'est d'aucune utilité dans le présent ou la préparation du futur. Nous remarquons que les noms qui sont donnés sont énumérés par couples homme/femme soulignant encore une fois l'importance du couple. Aucune différenciation particulière n'est faite entre les branches paternelles et maternelles. Dans ce monde indifférencié, on se dit enfant du grand-père *Seng* et de la grand-mère *Lung*.

Les entretiens ont permis de relever quelques noms d'anciennes familles et d'établir qu'elles vivaient de façon relativement distante les unes par rapport aux autres et que la forme compactée du village actuel est en fait le résultat d'une densification de l'habitat entre ces maisons/hameaux et l'apport de familles venues plus tardivement des hameaux dispersés.

D'après la grand-mère Viech née en 1905, dans les années 1920-30, une dizaine de familles habitaient à l'emplacement actuel du *phoum Sras Srâng*.

« Quand j'avais 20 ans, il n'y avait pas beaucoup de familles ici. Je me rappelle des noms de Ta Len et Yeay Len (?), Ta Hiem et Yeay Chan, Yeay Pouy et Ta Mao, Yeay Tuon et Ta Tem, ta Om, Ta Nip, ta Pen, Ta Kun, Ta Loi. Leurs descendants habitent dans le village aujourd'hui. »

Ta Tep (né en 1920) énumère les noms de 17 couples qui auraient occupé les lieux dans les années 1950-60: Ta Ten et Yeay Tuen, Ta Saman et Yeay Chem, Ta Kual et Yeay Muen,

appellatif ou un surnom qui sert plus à le situer par rapport aux autres qu'à lui donner une identité propre. Plus que de donner un nom, on définira l'enfant par une caractéristique qui pourra lui rester ensuite. Ainsi le prénom *khmao* « noir/noire » qui signale une peau sombre est fréquent. De même, le prénom *pov* « cadet » est très commun pour appeler la fille cadette. Dans une même famille, il n'est pas rare de nommer tous les enfants sur la base de la première consonne du « prénom du père ». Nous avons ainsi Krach Chi, père de Chiel, Chiet, Chet et de Chin. Le dernier enfant portait un nom commençant par C, mais suite à des maladies récurrentes dans sa petite enfance, les neakta ont proposé le nom de Monivong (nom du grand-père du roi Sihanouk) par la bouche du medium.

Pour plus de précisions, se référer à la thèse de Michel Antelme : *A Study of naming systems from ancient to modern Cambodia*, University of London, SOAS, 2001, 331 p. + diagr., ainsi qu'à l'article d' A. Y. Guillou, « Noms personnels et termes d'adresse au Cambodge. L'individu et ses sphères d'appartenance », in Josiane Massard-Vincent et Simone Pauwels (dir.), *D'un nom à l'autre en Asie du sud-est. Approches ethnologiques*, Paris : Karthala, 1999, pp. 245-274.

⁴⁹⁶ Très courant pendant les années de guerre. Aujourd'hui, le changement de nom est plus difficile. Chaque enfant est enregistré dans le carnet de famille sous un nom qui sera ensuite reporté sur la carte d'identité et la carte d'électeur.

Yeay Pouy et Ta Mao, Ta heng et Yeay Phu, Ta Sok et Yeay Pi, Ta Nhep et Yeay Ma, Ta Om et Yeay Khiet, Yeay Tuon et Ta Ngniem, Yeay Phoum et Ta Khun, Yeay Huon et Ta Heng, Ta Mat et Yeay Hak, Ta Kaw et Yeay Nop, Ta chreck et Yeay Hok, Ta Nga et Yeay Huong, Yeay Muon et Ta Soh, Ta Teth et Yeay Sau.

Yeay Yem (née en 1936) fait appel à sa mémoire. Pour cela, elle ne prend pas appui sur des relations de parenté, mais des localisations de maisons dans l'espace. Elle active sa mémoire géographique et tente de se souvenir de l'implantation des maisons dans les années 50-60. Elle énumère les noms des anciens habitants en commençant par l'est (à côté de l'école actuelle) jusqu'à sa maison actuelle située à l'extrémité ouest du village actuel. Ainsi, sur une ligne est/ouest, elle retrouve les maisons de : Ta Kual et Yeay Muen, Yeay Tuon et Ta Ngniem, Yeay Huon et Ta Chen, Yeay Phoum et Ta Khun, Ta Om et Yeay Khiet, Ta Mat et Yeay Hok, Ta Kaw et Yey Nop, Ta Check et Yeay Hok, Ta Seng et Yeay Loeung.

D'après Yeay Yem, les maisons étaient alors relativement distantes les unes des autres. Elle mentionne également trois puits anciens situés à côté des maisons de Yeay Tuon/Ta Ngniem, Yeay Phoum/Ta Khun et Ta Your/Yeay Yup (?).

On retrouve ici en partie certains noms cités par Ta Tep et en partie d'autres noms. D'après Yeay Yem, peu de familles étaient parentes, ce qui laisse supposer que des gens sont arrivés de l'extérieur. Ta Tep y apporte une nuance. Il existerait un noyau de familles dont les ancêtres étaient originaires du lieu depuis des générations. D'autres familles sont arrivées plus tardivement et par le jeu des alliances matrimoniales se retrouvent maintenant presque toutes liées par la parenté.

« Il y avait des gens qui sont venus de *Rohal* parce que c'était trop serré là-bas et qu'il y avait plus de place ici. D'autres, moins nombreux sont venus d'ailleurs, par exemple Ta Ten venu du monastère Wat Ta mem de Battambang, Yeay Phoum du village de Kvaeo, et Ta Ngniem de Kompong Thom. » Yeay Viech

Dans un espace plus large dans lequel nous allons maintenant entrer, les cartes dressées par les Français et les Américains apportent des éléments complémentaires utiles à la compréhension de l'évolution de l'habitat du petit pays de *Sras Srâng* ainsi que des autres lieux habités environnants depuis la fin du XIX^e siècle jusqu'à aujourd'hui.

II. 3. L'APPORT DE LA CARTOGRAPHIE

Dès la fin du XIX^e siècle, des missions d'exploration françaises se rendent à Angkor. Des cartes sont dressées à cette occasion. Les vestiges archéologiques intéressent en premier lieu les chercheurs et le repérage des lieux habités n'est pas leur priorité. Cependant, vu l'importance accordée au site, la zone est assez bien cartographiée et certaines cartes apportent des données qui nous intéressent comme la localisation des gros villages, des voies de communication et la végétation. Ces cartes comprennent cependant de nombreuses lacunes et erreurs quand il s'agit de retracer l'évolution de l'habitat. Des fonds de cartes anciens ont apparemment été utilisés à des époques ultérieures sans tenir compte des évolutions de l'habitat. Certains noms sont reportés sur des cartes et pas d'autres. Nous relevons également que les petits hameaux qui ne comptaient qu'une ou deux maisons sont malheureusement rarement mentionnés.

La carte la plus ancienne connue à ce jour d'Angkor a été dessinée par l'explorateur Henri Mouhot en 1860 (Fig. 54). Celui-ci relève de façon schématique le grand quadrilatère d'Angkor Thom centré sur le *Phimeanakas* (ភិមេនអាកាស) (et non sur le Bayon) ainsi que les temples d'Angkor Vat, de Ta Keo, de Banteay Kdei et de Ta Prohm. Une « chaussée » est signalée. Il s'agit certainement de la digue sud du Baray oriental. Dans la forêt, des points semblent signaler un village à l'emplacement actuel de Rohal. La mauvaise qualité de l'image dont nous disposons n'a malheureusement pas permis de déchiffrer le mot qui y est inscrit. On relève également d'autres points dans Angkor Thom (village de Ta Tru (តាត្រូ)) et village de Ta Proy (តាព្រៃយ័), à l'ouest de Phnom Bakheng (ភ្នំបាក់ខេង) (village de Bakheng), au pont qui traverse la rivière de Siem Reap (village de Spean Angkor), ainsi qu'à côté du temple de Kravan (ក្រវ៉ាន់) (village de kouk Khleak).

Lors de la mission d'exploration du Mékong (1866-1868) dirigé par le capitaine Doudart de Lagrée, une « carte des environs d'Angkor » plus précise est tracée (Fig. 55, 56). Huit lieux d'habitat sont indiqués entre Puok et le pied des monts Kulen. Nous les énumérons d'ouest en est: Ben, Sean Cream, Sasiou (Tasiu), Preadac (Pradak), Siem Reap, Daïtchu, dans le coin sud-est du baray occidental (qui pourrait être Banteay Chheu (ប្រាសាទចេវ)), Phok (Puok) ainsi qu'un village sans nom à l'intérieur de l'enceinte d'Angkor Thom que nous identifions comme étant soit Ta Tru ou Ta Proy déjà signalé par Mouhot. Garnier

mentionne « quelques pauvres cases cambodgiennes » à côté du temple du « Baion » qui pourraient correspondre à l'un de ces lieux d'habitat.

En 1887, l'architecte Lucien Fournereau est chargé d'une mission au Siam. Il en rapporte des photos et dessins dont certains seront publiés en 1890⁴⁹⁷ (Fig. 57, 58). Une carte indique les principaux temples enfouis dans la forêt ainsi que quelques villages: le village de *Lelous* au sud-ouest du temple de *Bakong* (actuel village de *Rolous* (រលួស)), le village de *Lahal* (actuel village de *Rohal*) situé au nord-est du temple de *Ta Prohm* ainsi que le village de *Siem Reap*.

Sur la carte, nous remarquons également d'autres lieux d'habitat indiqués avec des points noirs : Au sud-est du *Mebon* occidental (villages anciens : *Baray*, *Koûk Thnaot*(គោកត្នោត), *Svay Romiet*, *Banteay chheu ou Khvien*(ខ្សែស្រឡៅ)), au nord d'Angkor Thom (actuel village *Angkor Krav*), Au sud du Bayon dans Angkor Thom (*Koûk Ta Tru/Ta Proy*), ainsi qu'à l'ouest de *Loley*(លើល). Le nom de *Sras Srâng* n'apparaît ici que pour signaler le bassin ancien.

Les premiers relevés à l'échelle sont dressés par le lieutenant Buat géodésien et le lieutenant Ducret topographe lors de la mission du Commandant Lunet de La Jonquière⁴⁹⁸ entre 1899-1901. Ils produiront un fonds de cartes centré sur *Angkor Thom* qui sera la matrice des cartes à venir. Sur la carte au 80 000°, imprimée par le Service géographique de l'Indochine en 1909 (Fig. 59, 60) les lieux habités sont signalés par une concentration de petits points qui semblent représenter des maisons. Dans le *Baray* occidental, plusieurs villages sont relevés : *Koûk mebon*, *Koûk Kuot*(គោកគូត), *Banteay Chheu*(បន្ទាយឆើ), *Svay Romiet*(ស្វាយរមៀត), *Baray*, ainsi qu'un lieu non nommé, mais identifié par les habitants actuels comme ayant été *Koûk Kandal*(គោកកណ្តាល). Entre *Angkor Thom* et *Angkor Vat*, les villages de *Khvien*, *Ta Chan*, *Tropeang Sé*, *Bakheng*, *Angkor Thom* sont reportés ainsi qu'un petit groupe d'habitations sans noms dans l'enceinte d'*Angkor Thom* (*koûk Ta Tru/koûk Ta proy*). Dans la partie est, les formes de trois villages sont dessinées : *Ampil*, *Badak* et *Rahal*. On remarque ici la taille importante du village de *Pradak* ici écrit *Badak*, signifiant un lieu d'habitat très ancien.

⁴⁹⁷ (FOURNEREAU, PORCHER, 1890).

⁴⁹⁸ *Carte du groupe d'Angkor*, 50 000°, dressée par les lieutenants Buat et Ducret, Service Géographique de l'Indochine (1909).

La carte au 50.000° (Fig. 61) et plus particulièrement celle au 25.000°⁴⁹⁹ (Fig. 62) de 1909 donnent forme aux récits des villageois. C'est celle qui rapporte avec le plus de précision les lieux habités, les pistes charretières et les terres cultivées anciennes. Dans la zone correspondant à l'actuel *srok Sras Srâng*, on voit six groupes d'habitations dont le plus important porte le nom de *Rahal*. Le village de *Sras Srâng* n'existe pas encore en tant que tel. Le nom n'apparaît tout d'abord que pour signaler le bassin angkorien. À l'emplacement de *Rahal*, on discerne ce qui apparaît être un groupe 16 maisons (signalée par des petits traits) orientées nord/sud comme sur la photo prise par Fournereau. Elles sont installées le long d'une route venue du nord qui descend ensuite vers le sud en bifurquant vers *Angkor Vat* et *Siem Reap* d'une part et vers le *phoum Ampil* d'autre part. Un petit *phoum* de trois maisons se trouve à l'ouest. Il s'agit certainement du *phoum Daun Taok* (ភ្នំដួនតោក) qui est resté jusqu'à aujourd'hui un hameau intégré administrativement au *phoum Rohal*. On repère également trois petits *phoum* à l'est que nous identifions comme étant les embryons du *phoum Sras Srâng*. Celui qui est le plus au nord et qui contient 5 maisons nous apparaît être le tertre *Koûk Makak*. Les deux autres *phoum* plus proches du bassin du *Sras Srâng* comptent respectivement trois et deux maisons. Ils sont dits avoir été constitués avec des familles venues du tertre de *Koûk Pnov* situé à l'est du bassin du *Sras Srâng*. Un groupe familial étendu est aujourd'hui établi ici (Cf. groupe familial n° 1 – 2e partie). Au sud-ouest, 3 ou 4 habitations sont dessinées à l'emplacement du tertre de *Koûk Khleak*.

On remarque que les villages de *Rahal*, *Badak (Pradak)* et *Ampil* sont reliés par des pistes charretières montrant ainsi que des échanges avaient lieu entre les villages de cette zone. La connexion entre les villages de l'ouest et les villages de l'est peut apparaître malaisée du fait du franchissement de la rivière de Siem Reap. Sur la carte, les charrettes n'avaient semble-t-il que deux points de passage en saison des pluies : un pont au nord à hauteur au sud-est du temple de Ta Som et au sud, et le « pont d'Angkor », *Spean Angkor* qui permettait aux charrettes de rejoindre Angkor Vat et de descendre vers Siem Reap. Sur une carte de 1929⁵⁰⁰, un passage supplémentaire est signalé entre Angkor Thom et Angkor Vat.

⁴⁹⁹ Carte du groupe d'Angkor, 25 000°, dressée par les lieutenants Buat et Ducret, Service Géographique de l'Indochine (1909).

⁵⁰⁰ Sur une présumée carte de 1929, des pistes charretières se croisent au centre du cadran sud-ouest Angkor Thom montrant qu'il existait des liens entre les villages situés derrière la porte ouest (Baray), ceux derrière la porte nord (Angkor krau) et ceux qui habitaient au-delà de la porte sud (*Trâpeang Seh*). Un chemin mène au bassin (exutoire du coin sud-ouest) indiquant qu'il devait être cultivé. Un chemin part du sud d'Angkor Thom, franchit la rivière en ligne droite et remonte vers *Rohal* et *Pradak* reliant la partie est et la partie ouest d'Angkor. Nous ne savons pas si ce chemin qui coupe

Il passe par le village de *Pradak*, celui de *Rohal* et une fois franchie la rivière, il rejoint d'autres chemins autour de *Phnom Bakhaeng*. Nous ne savons pas s'il existait un pont permettant le passage de la rivière en saison des pluies ou s'il ne s'agissait que d'un point de passage en saison sèche. Ce chemin est connu des villageois sous le nom de *plauv Ta Hok* (ផ្លូវតាហុក), « la route de ta Hok ». Nombre de chemins convergent vers le temple d'Angkor Vat, lieu de pèlerinage dont l'entrée ouest était aussi un lieu de halte où se croisaient des charrettes venant des proches villages de l'est (*Rohal*, *Pradak*, *Ampil*), du nord ouest (*Angkor Thom*, *Tropeang Seh*, *Bakheng*, *Ta Chan*, *Khvien*, *Baray*, *Banteay Chheu*, *Kouk Thnaot*, *Svay Romiet*), de *Siem Reap* ainsi que de villages beaucoup plus lointains. Des photos du début du XX^e montrent que la chaussée centrale d'Angkor Vat était empruntée par des charrettes à bœufs. Le passage des villages de l'ouest aux villages de l'est se faisait donc en traversant Angkor Wat, c'est à dire en passant devant les monastères nord et sud.

En prenant appui sur un fonds de carte imprimé une première fois en 1915 (puis en 1928), Martelly⁵⁰¹ dresse une nouvelle carte au 1 :100, 000^e qui couvre toute la province de Siem Reap (Fig. 63, 64). Ici, les données d'ordre topographique et administratives sont particulièrement précises concernant la localisation et le nom des lieux d'habitat. Les noms de communes nouvellement créées⁵⁰² et les noms de villages sont notés. Le nom de *Sras Srâng* apparaît pour la première fois en tant que *phoum* au nord du bassin du *Sras Srâng* en 1928. D'autres *phoum* sont reportés : *phoum spean thmâ*, *phoum Thnâl*, *phoum Kravan*, *phoum spean Angkor*, *phoum kouk Khleak*. On remarque que ces villages sont réunis administrativement avec ceux des environs du village d'*Ampil* en une commune « khum de *Ampil* »⁵⁰³. *Ampil* devait alors être le village le plus important ou influent des environs pour que la commune prenne son nom. L'autre commune d'importance dans la zone est *Pradak* au nord-est. À l'ouest de la rivière, les villages sont réunis dans la commune d'*Angkor Thom*. Dans un espace plus large, on relève des zones agricoles importantes au sud et au nord de la digue sud du *baray* oriental (villages de *Pradak*, *Tatray*, *Rohal*, *Sras*

la rivière était praticable en saison des pluies. Carte volante « Groupe d'Angkor » qui se trouve dans le dossier « délimitation 4 ème phase, 1929 », Archives Nationales de Phnom Penh, no 8372.

⁵⁰¹ Carte d'Angkor dressé par Martelly pour le Service géographique de l'Indochine au 1/100 :000 e, 1915 et 1928.

⁵⁰² En 1908, les Français créent la commune, unité administrative qui regroupe plusieurs villages.

⁵⁰³ Après 1979, les nouveaux découpages administratifs créent des entités communales vides de réalité sociologique. *Rohal*, *Sras Srâng Cheung*, *Sras Srâng thong*, *Kravan* sont intégrés dans une nouvelle commune qui porte le nom de *Nokor Thom* et qui inclut des villages d'un autre *srok* au sens sociologique: les villages d'*Araksvay* et d'*Anhchanh* qui sont liés avec l'ancien village d'*Ampil*.

Srâng), autour du vieux village d'*Ampil*, à l'ouest du temple de *Preah Khan (Nokor Krav)*, en face d'*Angkor Vat* (village de *Tropeang Seh* (ត្រពាំងសេ្វ)), dans le *baray* (villages de *Koûk Thnaot, Baray, Svay Romiet*).

La carte archéologique de G. Trouvé et H. Marchal⁵⁰⁴ de 1935 (Fig. 65, 66), ainsi que son nom l'indique s'applique plus à situer les vestiges archéologiques que les villages. Elle signale cependant leur emplacement approximatif par un cercle. Dans la zone qui nous intéresse, le « phoum » *Rohal* est indiqué au nord du bassin du *Sras Srâng* et le « Phoum » *Sras Srâng* au sud du bassin (ce qui semble indiquer qu'un foyer de peuplement existait déjà au sud du bassin). Détail intéressant, l'« étang de *Rohal* » *trâpeang Rohal* aujourd'hui disparu est indiqué.

D'autres cartes existent, mais elles n'apportent pas de données relatives aux villages. Il s'agit souvent de copies des matrices réalisées par Buat et Ducret sur lesquelles on ajoute des aménagements nouveaux telles les routes du grand et du petit circuit dans les années 1920.

Dans les années 60-70, les Américains réalisent des cartes sur l'ensemble du territoire cambodgien. Celles-ci seront ensuite reprises comme base par les Vietnamiens (avec vietnamisation des noms des villages) dans les années 80 puis réactualisées par des images du satellite Spot en 1996-1997. Dû aux mauvaises conditions de sécurité à ces périodes, le recueil de données de terrain ne pourra être effectué et donc, les cartes ne rendent que très peu compte de l'évolution de l'habitat pendant cette période très chaotique.

Nous relevons ainsi que sur une carte au 1 : 250,000 datée de 1967, seuls les noms des villages de *Sras Srâng* et de *Spean Angkor* sont indiqués (Fig. 67). Sur une carte américaine de 1964,⁵⁰⁵ les villages de *Sras Srâng, Rohal, Kravan* et *Don Taek* sont indiqués dans la zone de *Sras Srâng*.

Étant donné l'antériorité du *phoum Rohal*, le nom de ce village aurait dû être privilégié par rapport à celui de *Sras Srâng* aujourd'hui. Et pourtant, on utilise plus le nom de *Sras Srâng*

⁵⁰⁴ *Angkor, Le groupe*, 10 000°, 4 calques, dressée par Trouvé en 1934 et complétée par Marchal, « version » au 20 000° de 1957 publiée dans Pottier, 1993a, pl. 1.

⁵⁰⁵ Cartes, 50 000°, 1964, feuilles 5835 III, 5835 VI, 5836 III, 5736 II, 5735 I, 5735 IV, 5736 III, Defense Mapping Agency Topographic Center (USA).
Siem Reap, carte au 50 000°, Defense Mapping Agency Topographic Center, Washington, D.C., 1971.

pour parler de ce petit pays⁵⁰⁶. À cela, on peut avancer plusieurs raisons : le nom *Sras Srâng* est assimilé au bassin angkorien et est donc plus facilement identifiable de l'extérieur que le nom *Rohal* qui existe ailleurs. De plus, plusieurs chefs de commune ont résidé à *Sras Srâng* plaçant ici le siège de l'autorité locale. À cela vient s'ajouter le fait que le village de *Rohal* est resté pauvre et fermé sur lui-même alors que le village de *Sras Srâng* plus ouvert sur le bassin s'est enrichi avec le tourisme.

Les données de terrain couplées avec les récits et les cartes émises par les Français et Américains permettent d'établir que l'actuel petit pays de *Sras Srâng* est habité et cultivé par un ensemble de familles qui se reconnaissent des liens de parenté consanguins ou d'adresse et qui ont partagé des histoires. L'étude de l'évolution de l'habitat dans la zone montre que l'habitat ancien était composé de petits hameaux dispersés et de quelques villages plus denses. Suite aux injonctions de l'administration, les hameaux ont été regroupés autour d'un village déjà important *Rohal* (selon les critères de l'époque). Celui-ci s'est ensuite étendu et a bourgeonné en d'autres villages tout en recevant quelques apports extérieurs. L'actuel village de *Kravan* est également composé de familles issues de hameaux dispersés qui ont dû se regrouper. Les turbulences et les évolutions du siècle passé se lisent dans certains des déplacements de familles dans le paysage ainsi que nous allons l'aborder plus loin.

De même que pour le terme *phoum*, il est intéressant de relever que le terme *srok* s'est déployé dans le territoire. Nous avons tout d'abord relevé qu'il signalait au départ un hameau, puis un village, puis un ensemble de villages.

Bien que *phoum* réfère plus aujourd'hui à un terrain physique habité et *srok* à un territoire identitaire, il nous apparaît qu'ils renvoient cependant tous deux à une forme d'unité sociale résumée un mot souvent entendu *Yoeung* « nous » « notre ».

Phoum Yoeung « notre village/nous, les gens du village » et *srok yoeung* « notre petit ou grand pays » « notre pays natal » définissent ainsi une forme de communauté. Celle-ci apparaît cependant plus se créer par exclusion que par inclusion. On dit « nous » par rapport aux villages extérieurs ou bien « nous, ceux du pays de *Sras Srâng* » ou « ceux du

⁵⁰⁶ Sur *Google Earth*, le nom de *Sras Srâng* apparaît en premier dans la zone. Le nom de *Rohal* n'apparaît qu'à une échelle réduite.

pays Khmer» par rapport aux petits ou grands pays voisins. Ainsi l'union se crée plutôt dans une logique d'exclusion que d'inclusion des autres.

En dehors du *srok Sras Srâng*, nous allons maintenant tenter de cerner qui sont les autres ?
Et sur quelle base l'altérité est-elle définie ?

CHAPITRE III

LES AUTRES

Dans le territoire habité, la forme, l'échelle et la composition des *srok* a évolué au fil du temps. Aujourd'hui, qui sont les « autres » ? *neak phseng* (អ្នកផ្សេង) ? Qui habite les hameaux et les villages indiqués sur les cartes que nous venons de parcourir ?

Au premier abord, les personnes interrogées sont tentées de répondre par des divisions administratives à l'étrangère que je suis. Les *srok* dans leur définition identitaire ne se révèlent en effet pas tout de suite. Puis, au fil des discussions, des ensembles sociaux se dessinent.

Autour du *srok Sras Srâng*, les villageois identifient le *srok Pradak* à l'est, le *srok Ampil* au sud/est, le *srok Angkor Krav* au nord/ouest, le *srok Tropeang Seh* face à Angkor Vat, et le *srok Baray* à l'ouest. (Fig. 68). Au-delà, ils rapportent également le *srok Krâlanh* (ស្រុកក្រគ្រាង) à l'ouest, le *srok Leang Dai* (លាងដៃ) au nord, le *srok Angkor Phies* (អង្គរភ្លើង) au nord-ouest, le *srok Banteay Srey* et le *srok Srae Noy* au nord-est ainsi que le *srok Bakong* (បាគង) au sud-est.

Encore plus loin, ce sont surtout les noms des *srok* du nord-ouest et du nord-est qui sont connus. Bien plus loin, des noms de lieux de l'autre côté des monts *Dangraek* en territoire siamois sont également rapportés. Les noms sont donnés les uns à la suite des autres comme un itinéraire dans le paysage. La mémoire géographique est en effet celle des voyages. Les *srok* du sud et les quartiers de la ville de *Siem Reap* ainsi que vers *Phnom Penh* sont peu connus montrant ici une coupure avec les *srok* du bas.

III. 1. DES PARLERS DIFFÉRENTS

Pour exprimer la différence entre les *srok*, il n'est pas question ici de donner des limites territoriales ou de définir des groupes de parenté, mais de pointer les différentes façons de prononcer des mots de la langue khmère. On dit que les autres sont différents parce qu'ils « parlent différemment » *niyeay phséng* (និយាយផ្សេង). À part quelques mots différents, dans l'ensemble, il s'agit des mêmes mots, mais prononcés différemment.

Ces différences phonétiques et lexicales ont déjà été relevées par des observateurs étrangers à l'échelle de la province. Ainsi P. Benoist au début du XXe siècle relève que « Le cambodgien de Siemreap⁵⁰⁷ parle une langue un peu spéciale dont beaucoup de mots sont différents de ceux en usage dans le Cambodge proprement dit.⁵⁰⁸ »

Il est vrai que pour les gens de Phnom Penh et des provinces du sud, les habitants du nord-ouest parlent le cambodgien d'une façon particulière en étirant les mots et en prononçant le « r ». Les Phnom Penhois contractent plus facilement les mots. De plus, il apparaît que des termes en usage à Siem Reap ne sont pas ou peu utilisés dans les provinces du sud ou même en ville. Ces façons particulières de prononcer les mots seraient d'après des linguistes proches de celles en usage à Surin⁵⁰⁹.

Ta Teth du village de *Sras Srâng* relève une série de mots utilisés localement qui ne seraient pas connus des « gens de la ville » *neak ti krong*, différents des « gens sauvages » *neak prei* comme il se qualifie lui-même. Ainsi, d'après lui, on dit « fatigué » *âs kâmlang* (អស់កម្លាំង) en ville (V) *et sò*: (ស៊ា) à Sras Srâng (SS). On dit également : « tu viens quand ? » *tov angkal* (ទៅអង្កាល់) ? (V) / *tov dâlna*: (ទៅដល់ណា) ? (SS), « aller tout de suite » *tov eylov neh* (ទៅឥឡូវនេះ) (V) / *tov loneh* (ទៅលូង) (SS), « pressé » / *prônhap* (ប្រញាប់) (V) / *patéan* (បង្អាន់)

⁵⁰⁷ La province de *Siem Reap* était alors plus grande qu'aujourd'hui et englobait une partie des territoires actuels de *Kompong Thom* et de *Preah Vihear*.

⁵⁰⁸ P. Benoist (1911), Notice sur la circonscription de Siem Reap-Angkor (territoire de Battambang) présentée à M. le Chef de Bataillon, Commandant la subdivision territoriale du Cambodge: par le sous-lieutenant de Réserve, P. Benoist (inspecteur de la garde Indigène, Chef du poste de Siem Reap-Angkor. Phnom Penh. Octobre 1911, (Archives Nationales de Phnom Penh n° inv.: 4144). *Notice sur la circonscription de Siem Reap-Angkor (territoire de Battambang) présentée à M. le Chef de Bataillon, Commandant la subdivision territoriale du Cambodge par le sous-lieutenant de Réserve, P. Benoist (inspecteur de la garde Indigène, Chef du poste de Siem Reap-Angkor.* Phnom Penh. Octobre 1

⁵⁰⁹ Communications personnelles de G. Diffloth et de M. Antelme.

(SS), « avoir fait l'expérience de » *mean thlüap* (មានឆ្មាប់) (V)/*meun kœ:y* (ម៉ាន់គើយ) (SS), un puits *øndô:ng* (អណ្តង) (V), *ønnô:ng* (អណ្តង) (SS), Ah ! *aru:ay*⁵¹⁰ (អាវយ) (SS).

Ces mots ne seraient pas uniquement utilisés dans le village de Sras Srâng. D'après Ta Teth, ils employées dans toute la partie nord-ouest du Cambodge.

À ce particularisme régional, viennent s'ajouter des différences locales⁵¹¹. À l'échelle plus réduite qui nous intéresse, les gens sont dits « parler différemment » d'un *srok* à l'autre.

Certains *srok* se disent parler un peu différemment, mais pas trop. Les gens de *Sras Srâng* et d'*Ampil* disent ainsi parler pratiquement de la même manière⁵¹². De même, les *srok* à l'ouest vers *Tropeang Seh* et *Baray* sont dits être différents, mais de façon peu marquée.

Pour Ta Peth du village de *Sras Srâng*, les anciens du village de *Teaksen* (ទស្សីណ) ⁵¹³ nord à côté d'*Angkor Vat* et ceux de *Sras Srâng/Rohal* parlaient pratiquement de la même façon.

C'est avec les gens de *Pradak* et d'*Angkor Krav* que la différence est la plus soulignée. La façon particulière de prononcer les mots des gens de *Pradak* est connue dans tout le Cambodge. Nombreux sont les touristes cambodgiens qui s'arrêtent à *Pradak* pour manger une soupe et s'amuser de la prononciation du marchand :

« Les gens de *Rohal* et de *Sras Srâng* sont les mêmes, ils parlent pareil. Les gens d'*Ampil* c'est presque pareil. Ici on parle “dur” *roeng* (រឹង), mais à *Pradak*, on parle

⁵¹⁰ Michel Antelme fait remarquer que “la voyelle inhérente de la 2^e série qui se prononce /ɔ:/ à Phnom Penh, est devenue une diphtongue longue à Surin et dans certaines parties du NO du Cambodge : /ua/” (communication personnelle)

⁵¹¹ Dans les années 1990, Michel Antelme a également remarqué ces différences de prononciation d'un village à l'autre dans la région: « Cependant, la majorité des enregistrements avaient été faits dans la région des temples auprès de paysans. (...) Je remarquais (...) une certaine proximité avec la prononciation de Surin. Mais, je constatai d'autre part, au sein d'une zone réduite, une diversité d'accents (...) et je me rendais compte cette fois-ci que cette diversité correspondait bien à des lieux géographiques bien précis. On prononçait de telle façon dans tel village, de telle autre dans tel autre village. Or, tel village par exemple, est connu pour avoir été autrefois un village de Samrès, une ethnie môn-khmère implantée dans la région même des temples. » M. Antelme, « le problème des dialectes dans les enquêtes de terrain : le cas du khmer », *Bulletin d'Arch'Asie*, vol. 1, n° 2, 2005, p. 58-84, p. 62-63.

⁵¹² Une carte dressée par Martelly en 1915 montre la répartition des villages de la zone monumentale d'Angkor en trois communes nouvellement créées : la commune de *Pradak*, la commune d'*Ampil* et la commune d'*Angkor Thom*. Les villages de *Rohal* et *Sras Srâng* sont réunis avec *Ampil*. On peut supposer que ces premières divisions administratives ont tenu compte des ensembles sociaux pré existants. On peut ainsi présumer que les habitants des hameaux d'*Ampil*, de *Rohal* et de *Sras Srâng* se rencontraient comme en témoignent des tracés de pistes charretières entre *Rohal/Sras Srâng* et *Ampil*.

⁵¹³ *Teaksen* ទស្សីណ : désigne le sud en sanskrit, le rituel se dit ជើបទក្សិណ ou ជើបទក្សិណ. Il signifie également « à droite », car l'objet sacré doit se trouver du côté de l'épaule droite. Il nous apparaît qu'il pourrait s'agir de ភិស្សីណ qui dans la région veut dire “douve” autour d'un temple. Dans ce cas, il faudrait l'entendre comme le “village de la douve sud” *teaksen tbong* et le “village de la douve nord” *teaksen choeung*.

“doucement” *ton* (តន់). Les mots sont les mêmes, mais la prononciation est différente. » Ta Peut, *Rohal*.

« À *Pradak* on parle très mélodieusement *lahoeun lahoeun* (ឡាហ្គេន) et très long *véng véng* (វ៉េង). Ici, on parle « court » *kley* (ខ្លី) ». Ta Tep *Rohal*.

« Les gens de *Pradak* parlent tellement doucement que les gens d’*Angkor Krav* disent que quand ils lancent des insultes, on ne peut pas se mettre en colère contre eux. » Ta Teth, *Sras Srâng*

« À *Pradak*, les gens ne prononcent pas les mots de la même manière que nous. Ici on dit *ach müan* (អាចម៍ម៉ាន់) “crotte de poule” et à *Pradak* on dit *ach mean*. Ici on dit *skâr ri:ov* (ស្ការរីវ) “sucre liquide” et à *Pradak* on dit *skâr ré :av* (ស្ការរ៉េវ). Ici, on dit *ondô:ng* “le puits” ; là, ils disent *onnô:ng* (អណ្ណង). Ici, on dit *ombél* (អំបិល) “sel” ; là on dit *ommél* (អំមិល). Ici, on dit *moan* (ម៉ាន់) “poulet” ; là, on dit *méan*. On parle court et dur. Ici, on dit *kandiu* (កណ្ណិវ) “faucille” ; là, on dit *Kanniu* (កណ្ណិវ). Ici, on dit *kombét* (កាំបិត) « couteau » et à *Pradak*, ils disent *kømmét* (កាំម៉ិត). Les gens d’*Ampil* parlent un peu différemment de nous, mais pas autant qu’avec ceux de *Pradak* ». Ta Ban, *Rohal*

En second, le parler des gens d’*Angkor Krav* est mentionné comme étant très différent des autres :

« Les gens d’*Angkor Krav* parlent long et mélodieux, comme s’ils récitaient des prières. Ils disent de nous qu’on parle comme des “chiens qui se battent”. *Ta Lueng*, né en 1920, village de *Kouk Beng*.

“Ici, on dit ‘Pourquoi’ *Yang meach* (យ៉ាងម៉េច) et à *Angkor Krav*, on dit *Romèch* (រ៉ម៉េច).” Ta Peut, né en 1938, *Rohal*.

“Nous, on dit *Angkor Krav* (អង្គរក្រវ), et eux, ils disent *Angkor kra:w* (អង្គរក្រាវ).” Ta Vat, né en 1936, *Rohal*.

Pour les gens d'Angkor Krav, les habitants de Pradak parlent *rodeu:n* (រើន) « lent et chantant ». Ta Heng fait remarquer qu'à Angkor Krav, on dit *ayô:h vé:ng* (អយុសវែង) *ayou* «longue vie» alors qu'à Pradak, on dit *ayou veng* (អយុវែង). Yeay Kuang du village d'Angkor Krav fait remarquer que les gens de Pradak parlent comme les gens de Samrong (សំរោង) et qu'ils nomment les arbres différemment.

Les différences sont moins marquantes avec les autres *srok* mais sont tout de même relevées bien que les déplacements des villages et les créations de voies de communication les aient largement gommées.

“Les gens de Tropeang Seh parlent comme les gens de Surin, ils disent *daoem Koar* et nous, on dit *daeom kor* (ដើមគិរ).” Ta Peut, Rohal

« Ici (à Sras Srâng), on dit *mékoû:* (មេគោ) « vache », à Ampil, ils disent *mé'ou:* (មេអ៊ូ). Ici, on dit *mé'ombaw* (មេអំបៅ) « papillon » et à Ampil, ils disent *ba :h* ». Ta Kôl, Sras Srâng

“Les gens de Tropeang Seh ne parlent pas très différemment des autres. Avant il y avait des différences, mais maintenant tout le monde parle pareil. Il n'y a plus que certains vieux qui parlent encore différemment.” Ta Dom, Sras Srâng

À une échelle plus petite, de légères différences sont également décelées à l'intérieur d'un *srok* ou même d'un *phoum* :

Dans le *srok baray* :

“On ne parle pas de la même manière dans le village de *Koûk Beng* (គោកបេង) et le village de *Koûk Thnaot* (គោកថ្លោត) ; À *Koûk Beng* on ‘parle long’ et à *Koûk Thnaot* on ‘parle court’. On dit *Chamba* (ចំបា) à *Koûk Beng* et *Cama* à *koûk Thnaot*. Ici, on dit *kamoû:n* (កាំមួន) “cire” et à *koûk Thnaot*, on dit *Kamon* (កាំមួន). Ici on dit *kambét* (កាំបិត) ‘couteau’, et à *Koûk Thnaot*, ils disent *kòmmét* (កុំមិត). Ici, on dit *tamboh* (តាំបូស) (termitière) et à *Koûk Thnaot*, ils disent *tammoh* (តាំមួស)». Ta Lueng, né en 1920, village de *Koûk Beng*.

Dans le *srok Sras Srâng* :

“Les gens de *Sras Srâng* nord et de *Rohal* parlent de la même manière. Les gens de *Kravan* parlent un peu différemment⁵¹⁴.” Ta Vat, né en 1936, *Rohal*.

Dans le *phoum Pradak* :

“Dans le *phoum* de *Pradak*, on ne parle pas pareil dans la partie est et la partie ouest. À l’ouest, on dit *tove* « aller » et à l’est, on dit *Tuove*. Ça veut dire que les ancêtres sont différents⁵¹⁵. À l’est, les gens sont nouveaux, plus riches et bien habillés. Il y a plus de Chinois, habiles au commerce. Avant le village de *Pradak* s’étendait plus vers l’est. Puis avec l’insécurité, les gens se sont déplacés sur les digues à *Thnâl Toteung* (ថ្នល់ទឹក), *Thnâl Bandoy*⁵¹⁶ (ថ្នល់បណ្តាយ) et *Ô Toteung* (អូទឹក). Le village de *Tatray* est un vieux village. Les gens parlent comme ceux de *Pradak*. On n’a pas de contacts avec les gens d’*Angkor Krav*, pas de parenté. Ils parlent vraiment différemment de nous. Ils parlent *choap, laheun laheun*.” Ta Pich, né en 1924, *Pradak*.

Dans le *srok Tbaeng* aux pieds des monts *Kulen* :

« Le village de *Tbaeng* qu’on appelait avant *Lpov* (ល្ប) est proche de celui de *Sras Kvav*, mais les gens prononcent les mots différemment. » Ta Peth, *Sras Srâng*

Le village de *Tasiu* à quelques kilomètres au nord de *Sras Srâng* :

« En 1972, quand les Khmers rouges nous ont demandé de bouger vers le nord, on est allés à *Tasiu*. Au début on ne comprenait pas tout ce qu’ils disaient. Par exemple, ils disaient tout le temps *ñòy ញ៉* comme *ñòy tov nah* « Toi (le petit), tu vas où ? ». Après, on s’est habitués⁵¹⁷ » Chiel, *Sras Srâng*.

⁵¹⁴ Effectivement, il s’agit bien de noyaux anciens distincts, *Rohal* et son extension *Sras Srâng* d’un côté et le village de *Kravan* créé avec des familles venues de *koúk khleak* et des familles du village de *Spean Angkor* (autrefois situé au sud-ouest au passage de la route sur la rivière) de l’autre.

⁵¹⁵ Détail intéressant, le nom du village de *Pradak* est noté *Ta Smân Pradak* sur la carte de Martelly datée de 1915 indiquant peut-être que le nom d’un autre hameau *Ta Smân à côté de Pradak* qui aurait ensuite été intégré dans *Pradak*.

⁵¹⁶ *Thnâl Toteung* = « la levée de terre en travers du jour (perpendiculaire au jour) ».

⁵¹⁷ Après le retour à *Sras Srâng* de la famille de Chiel en 1979, le terme a été adopté. C’est le surnom du petit dernier de la famille né à *Tasiu*.

Ta San, medium à *Angkor* fait cette même constatation à propos de son village. D'après lui, les gens de l'est et les gens de l'ouest du village ne parleraient pas de la même façon. À l'intérieur de ce qu'on appelle le village d'*Angkor Krav*, les habitants distinguent en effet plusieurs hameaux: le hameau de l'est *Phoum Khang Kaet* (ភូមិខាងកើត), le hameau du milieu *phoum kandal* (ភូមិកណ្តាល) (noyau du *phoum Angkor Krav*) ainsi qu'un peu à l'écart le hameau *phoum Prahnet* (ភូមិព្រះនេត្រ) ainsi qu'une butte de terre appelée *koûk Randah* (គោករណ្តាស). Sur la carte établie par le lieutenant Ducret en 1908 au 25 000°, on remarque cinq foyers d'habitation distincts. Le cloisonnement ancien des familles apparaît bien ici.

Ces façons différentes de parler sont également attribuées à des origines géographiques différentes. La question de possibles origines ethniques différentes est masquée.

“Les gens ne parlent pas pareils parce que leurs ancêtres parlaient différemment, ils venaient d'endroits différents. Je ne sais pas d'où ils venaient. On dit qu'ils étaient nombreux à venir du haut.” Ret, *Tropeang Seh*.

III. 2. DES ORIGINES DIFFÉRENTES

Ainsi, derrière le vernis uniformisant “*Khmer Angkor*” (ខ្មែរអង្គរ), des populations qui ont longtemps vécu de façon cloisonnée les unes par rapport aux autres ainsi que des populations aux origines différentes habitent et cultivent un même lieu appelé *Angkor*.

Identifier et déterminer les origines des populations actuelles d'Angkor sur la base des récits rapportés par les anciens apparaît très difficile tant le souci de se fondre dans un ensemble “khmer” et de gommer les différences est grand. Gabrielle Martel avait déjà relevé cette attitude dans le village de *Lovea* au début des années 60⁵¹⁸.

⁵¹⁸ « Pour ce qui est des minorités ethniques résidant dans la province, il est pratiquement impossible de les cerner tant est grand leur désir de se fondre dans la communauté cambodgienne. À l'interrogation, ils se déclarent Khmer avec vigueur, ajoutant éventuellement Khmer sudth, vrai, authentiquement Khmer. Il en est ainsi des « *Somrae* » que l'on a localisé dans les environs de Siem Reap et seuls les Cambodgiens déclarent percevoir un accent qui révélerait l'origine *Somrae* » de l'interlocuteur... Quant aux Guoy, connus généralement sous le nom de *Kuy*, il existe quelques groupes à l'extrême nord de la province, pratiquement au pied des Dangraek. Il est impossible de dire dans quelle mesure, ils ont retenu les traits originaux. » G. Martel, *Lovea, village des environs d'Angkor : aspects démographiques, économiques et sociologiques du monde rural cambodgien dans la province de Siem Reap*, Paris, PEFEO, 1975, pp 42-43.

Nous nous contenterons ici de rapporter des bribes d'histoires racontées de mémoire d'homme, vécues ou bien encore recomposées ou créées sur la base d'autres histoires racontées et tenterons d'en dégager des grandes lignes.

Nous relevons tout d'abord que dans cet ensemble "Angkor", des populations d'origines parfois différentes ont cohabité, se sont rencontrées et se sont mêlées sans heurts apparents.

D'après les anciens, l'actuelle population qui habite sur la zone serait composée de souches de peuplements anciens qui se sont mêlées avec des groupes venus du haut » *mok pi leu* (មកពីលើ), c'est-à-dire du nord du pays. L'histoire locale est mouvementée et du passé, on retient surtout des périodes de troubles assorties de déplacements soit individuels soit collectifs, à grande échelle ou bien localement.

Les lieux habités tels *Pradak, Rohal, kouk Pnov, Ploueng* sont dits être très anciens. Leur origine remonte à un temps que la mémoire n'a pas retenue : « On ne sait pas », « on a toujours connu le village ici », « le village est très ancien », « le village existe depuis les grands-parents et les arrière-grands-parents », « le village existe depuis bien avant les Français » ou bien encore « le village existe depuis Angkor ». On dit également qu'on est *Khmer*, « Khmer des origines » *Khmer pi daoem* (ខ្មែរពីដើម), ou bien encore *Khmer Angkor*. Cependant, si on pousse un peu la discussion, il apparaît que les populations sont beaucoup plus mélangées et qu'elles ont beaucoup plus bougé qu'il n'apparaît au premier abord. On évoque alors des ancêtres *khmer, khmer leu, khmer Surin, kuay, kuay Leav, chinois* ou bien *somrae*.

III. 2.1.1 Des souches locales anciennes

Pour certains, l'origine de leurs ancêtres est locale (le territoire d'Angkor) et se rattache en ligne droite à Angkor (le temps d'Angkor) qu'il s'agisse de familles à qui on attribue une ascendance royale ou de populations ordinaires qui y seraient revenues après une période d'exil. D'autres évoquent une souche locale ancienne appelée *Somrae*.

III. 2.1.1. Revendication d'une filiation royale

En général, quand il s'agit d'un village ancien dont personne ne connaît l'origine, ses habitants ont tendance à dire que le village existait déjà à la période angkorienne. En fait, il s'agit d'un raccourci utilisé pour masquer le vide du discours sur le temps et qui réfère tout simplement à un moment, au-delà des histoires racontées et vécues de mémoire d'homme qui est très lointain donc, et qui ne peut-être qu'angkorien. Les indications de temps sont relatives et il n'est pas rare d'entendre « Angkor c'était il y a 100 ans, ou bien il y a 1000 ans ». De même, on se dit *Khmer Angkor* pour se donner une identité glorifiante qui raccorde toute la population d'un même lieu à une même souche. Nous n'avons relevé aucune donnée tangible qui viendrait étayer cette revendication identitaire locale qui apparaît être en fait une façade correspondant aux attentes de l'extérieur. Cependant, ainsi que nous le développerons plus loin, cette revendication identitaire pourrait se vérifier à une échelle géographique plus large.

Toutefois, il est un endroit où le lien avec Angkor est affirmé de façon plus nette. On raconte ainsi que dans le village *d'Angkor Krav* des familles descendraient d'une lignée angkorienne royale. Pour preuve, leurs ancêtres habitaient à côté de l'ancien palais royal situé aux pieds du temple du *Phimeanakas*. De plus, ils présenteraient des particularités physiques qui les différencieraient des gens ordinaires.

« Dans *Angkor Thom*, il y avait un hameau ancien appelé *phoum Sras Srey* (ភ្នំមីស្រះស្រី) “le bassin des femmes”, à côté du bassin *Sras Srey*. Il y a des palmiers à sucre et des manguiers. C'est là où se trouvait le palais Royal. Il y a beaucoup de tessons de céramiques. Des gens ont habité là du temps d'Angkor. Je me souviens du nom des habitants de l'endroit. Il y avait *Ta Nak* et ses deux sœurs. C'étaient des grand-mères. Elles s'appelaient *Yeay Suong* et *Yeay Kom*. Elles n'étaient pas comme nous. Elles avaient des doigts très longs ainsi qu'un grand nez et des petites narines. *Yeay Kom* et *Yeay Suong* sont des descendantes des rois d'Angkor. » Mey Suat, Monastère de *Tep Pronom*.

Pour légitimer ces dires, quelques anciens racontent que cette famille aurait a été reconnue par des gens de la famille royale à une époque récente.

« Suramarit, le père de Sihanouk est venu une fois ici. On lui avait dit qu’il y avait des gens qui descendaient des rois d’Angkor. Il a voulu les rencontrer et les a emmenés en visite à Phnom Penh. » To Loy, *Angkor Krav*

Keiko Miura⁵¹⁹, une anthropologue qui a travaillé sur *Angkor Krav* a également recueilli des données sur cette famille particulière. D’après les entretiens qu’elle a menés, il en ressort que Ta Nak jouissait d’un certain prestige auprès des autres villageois soit parce qu’ils lui attribuaient une ascendance royale, soit parce qu’ils disaient que son grand-père avait vécu à la cour royale et qu’il aidait le secrétaire du roi à organiser des cérémonies quand celui-ci venait à Angkor Vat⁵²⁰.

Si nous posons que le grand-père de Ta Nak a vécu au milieu du XIX^e siècle, la relation entre un paysan et la cour royale cambodgienne paraît difficile à établir. En revanche, il est plausible que le grand-père de Ta Nak ait pu jouir d’une position dans l’administration locale sous tutelle siamoise⁵²¹.

Ta Yuan apporte une donnée qui pourrait aller dans ce sens. D’après lui, le Grand-père de Ta Nak était Siamois et son prestige venait de sa fonction dans l’administration locale.

« Le grand-père de Ta Nak était Siamois et il avait un haut poste de fonctionnaire. Il portait une écharpe qui pendait des deux côtés. Il était respecté. Puis, il a quitté sa femme et il est parti avec sa servante. Ses enfants sont restés. Les gens de sa descendance ne sont pas considérés comme des gens particuliers aujourd’hui. On raconte des histoires du temps passé, mais eux, ils sont des paysans ordinaires. L’étang *Boeng Trav* (បឹងត្រាវ) et *Ta Tuot* (តាតូត) (dans Angkor Thom) appartiennent encore à la famille de *Ta Nak*. » Ta Yuan, *Angkor Krav*

⁵¹⁹ Keiko Miura. *Contested heritage: people of Angkor*. Thèse présentée pour l’obtention d’un doctorat, School of oriental Studies, London, 2004. p. 109.

⁵²⁰ Keiko Miura. Social Anthropological Research on « The People of Angkor », Siem Reap, *Sisacakr* no 2, Phnom Penh : Center for Khmer Studies. Oct. 2000.

⁵²¹ À la fin du XVIII^e siècle, suite à des troubles au Cambodge, le jeune roi Ang Eng fuit au Siam et se place sous la protection du roi du Siam. Il revient au pays avec l’armée siamoise commandée par Bèn, un mandarin cambodgien qui devient gouverneur de Battambang. Une fois le roi réinstallé au Cambodge, Bèn se retire dans la province de Battambang et continue à recevoir des ordres du roi du Siam. Cette province avec celle de Siem Reap deviendra donc de fait un territoire sous tutelle siamoise. L’annexion de ces provinces se fait donc de facto, sans signature de traité. À la mort de Bèn, ses descendants se transmettront les rênes du pouvoir local. L’administration locale est donc gérée par des Cambodgiens, mais au service des Siamois. Sur cette question se référer à : Loch, Chhanchhai, « Chronique des vices-rois de Battambang (XVIIIe-XXIe siècles) : du régent Bèn de Battambang à la famille Aphaiwong du Siam », *Péninsule*, n°68, 2014, (1), pp. 9-103.

Nous avons retrouvé quelques mentions de ce qui apparaît être ce hameau dans des récits d'exploration du milieu et de la fin du XIX^e siècle. La description la plus complète et la plus intéressante vient sous la plume de Francis Garnier. Ici, il n'est nullement question de descendants royaux, mais plutôt de pauvres gens venus de l'extérieur et contraints de braver la peur de ce lieu funeste pour tenter de trouver des paillettes d'or : « Dans l'enceinte même de la ville d'angkor habitent quelques malheureux, la plupart réfugiés des provinces voisines, auxquels la cupidité ou le besoin fait surmonter la terreur qu'inspire ce lieu redouté. Ils cultivent le riz dans les fossés et lavent les sables aurifères que recèle l'intérieur de l'épaisse forêt (...) C'était chez l'un de ces pauvres gens que M. de Lagrée avait pris gîte, en l'indemnisant largement de son hospitalité, comme bien on pense. Par un singulier contraste, la case de l'indigène s'élevait sur l'emplacement même du palais qui jadis occupait le centre de la ville⁵²². »

Quelques pages plus loin, Garnier en fait une nouvelle description: « Nous avons hâte d'arriver au centre de la ville en ruine, et de nous rafraîchir dans la petite case où le commandant de Lagrée avait pris gîte les jours précédents. Elle se trouvait d'ailleurs, on se le rappelle, au milieu même des restes du palais ou de ce que Lagrée appelait les « enceintes centrales »⁵²³ au milieu de l'ancien palais royal. Delaporte⁵²⁴ mentionne également l'existence d'un lieu habité à côté du *Phimeanakas* lorsqu'il parle du « vieux chef du hameau qui occupe actuellement un des coins de l'ancienne résidence royale ». En 1893, Tissandier⁵²⁵, un dessinateur en mission au Cambodge évoque un « village » à cet endroit en faisant une remarque sur « un ingénieux arrangement des sonnettes faites de pattes de crabes » trouvé dans un « petit village situé au centre même de l'antique citadelle de Angkor Thom⁵²⁶. Il localise le village sans le nommer : « ses cases sont élevées sur les débris de l'ancien palais des rois non loin du curieux monument de Piméan-acas ». Ensuite, ce hameau disparaît des récits. Il ne figure pas sur les cartes françaises du début du XX^e siècle et n'apparaît pas plus dans les textes et rapports des Français.

⁵²² F. Garnier. Voyage d'exploration en Indochine, *Le tour du monde*, Volume XXII, 1870, 2d semestre (1866-1667-1868). Réédition aux Editions Olizane à Genève en 2003 sous le titre « voyage en Indochine et dans l'Empire chinois. L'exploration du Mekong par la mission E. Doudart de Lagrée », rééd 2003, p. 46. Francis Garnier situe le palais royal au centre d'Angkor Thom. Sa localisation au nord-ouest ne sera corrigée que lors des expéditions suivantes.

⁵²³ (GARNIER rééd. 2003, p.55).

⁵²⁴ L. Delaporte, *Voyage au Cambodge : l'architecture Khmer*, 1880, Paris, Librairie Delagrave, p. 201.

⁵²⁵ A. Tissandier, *Cambodge-Java : ruines khmères et javanaises*, 1896, Paris, G.Masson, p.14.

⁵²⁶ Ne bénéficiant pas d'outils topographiques précis, Tissandier place le Phimeanakas au centre d'Angkor Thom.

En 1908⁵²⁷, Commaille débroussaille les abords du Phimeanakas et ne signale pas d'habitations à proximité. Il relève cependant un emplacement de *neakta* montrant que le lieu était ou avait été fréquenté par des villageois. « Dans le Phimeanakas, je crois voir l'asile de cette divinité qu'on appelle aujourd'hui le Préa Sroc (le dieu du pays, le patron de l'endroit) ». En janvier 1923, Marchal mentionne un autre culte à un *neakta*⁵²⁸ dans les environs.

En juin 1934⁵²⁹, Marchal opère des travaux de recherches au pied du palais royal. Il remarque une démolition d'une partie du mur d'enceinte du Palais royal qu'il attribue aux «habitants du hameau qui existait jadis à l'intérieur du palais royal; ce hameau dont Aymonier fait mention est resté dans la mémoire de certains habitants d'Angkor ». Ainsi, il semblerait que les habitants de ce hameau aient bougé juste avant 1908. Si l'on retient l'origine siamoise ou tout du moins le rôle de fonctionnaire du grand-père de Ta Nak, on peut supposer qu'il soit parti vers le Siam au moment de la rétrocession de la province au Cambodge en 1907. Ses enfants seraient restés et se seraient juste déplacés un peu au nord à *Angkor Krav* où leurs descendants habitent encore aujourd'hui.

Concernant l'ascendance royale de la famille de Ta Nak, il apparaît qu'il pourrait s'agir ici d'une reformulation historique prenant appui sur des mises à jour de tessons, céramiques et or faites par les paysans et plus tardivement par les Français lors de fouilles archéologiques en 1916 à 1918 ainsi qu'en 1952-53. C'est la localisation de maisons à côté de ce qui est supposé être le Palais Royal ou tout au moins un lieu où des traces d'occupants de haut rang (tuiles) sont visibles qui aurait donné un semblant de noblesse aux habitants de *Sras Srey*. Ainsi, cette revendication identitaire des anciens habitants de *Sras Srey* s'appuierait, non pas sur le temps (donner des généalogies ou produire une source écrite ou orale), mais sur le territoire. Ta Nak et ses sœurs, descendants d'un fonctionnaire local (?) vivaient dans *Angkor Thom* et, élément le plus important, ils habitaient à côté de l'emplacement présumé du palais royal. Ainsi donc, le fait d'habiter sur un emplacement royal légitimerait une

⁵²⁷ (Rapport de la Conservation d'Angkor, année 1908).

⁵²⁸ (Rapport de la conservation d'Angkor, janvier 1923) : « Brousse d'Angkor Thom - En allant faire une reconnaissance dans Angkor Thom, le coolie qui me guidait m'a signalé plusieurs statues au sud-ouest de la porte nord: j'ai en effet découvert, réunies là sans doute par des indigènes pour leur rendre un culte, plusieurs statues ou statuettes de bouddha, et, à demi enfouies dans une termitière, un personnage assis coiffé du mukuta et tenant dans ses deux mains réunies devant sa poitrine un objet (vajra?). J'ai fait transporter au poste d'étude les plus intéressantes de ces pièces. »

⁵²⁹ (Rapport de la Conservation d'Angkor, année 1934).

ascendance royale. Dans cette société où l'organisation sociale se lit dans l'espace, un simple paysan ne saurait habiter sur les vestiges du palais d'un roi. Seule une personne de haute lignée aurait pu s'y installer. Il nous apparaît qu'il s'agirait ici d'une identité fabriquée sur la base d'un habitat dans un lieu chargé symboliquement assorti d'un titre élevé donné à l'occupant. Ceci apparaît dans les propos d'un villageois :

« Je dis que *Yeay Suong* et *Yeay Kom* sont des descendantes des rois d'Angkor parce que seuls les gens importants peuvent cultiver la terre dans Angkor Thom. Les gens ordinaires restent à l'extérieur. Pendant Angkor, les paysans n'avaient pas le droit de rentrer dans *Angkor Thom*. Les portes sont petites et seuls les gens importants pouvaient y habiter. Nous on ne peut pas y habiter, il y a une trop grande force à l'intérieur qui peut écraser les petits. Il nous faut rester dehors. »
Mey Suat, Monastère *Tep Pronom* (២៩៧៧៧២).

Bien qu'ils aient réalisé des travaux de débroussaillage du *Phimeanakas* ainsi que des fouilles, les directeurs de la conservation d'Angkor n'ont pas non plus écrit le nom de *Sras Srey* pour décrire le grand bassin parementé au nord du temple du Phimeanakas dans leurs rapports. En 1912, Commaillé⁵³⁰ l'appelle tout simplement le « bassin du Phimeanakas ». Le nom actuel *Sras Srey* « bassin des femmes » n'apparaît pas, laissant supposer que le nom n'était, soit pas utilisé à l'époque, soit que personne ne s'était enquis de son nom vernaculaire. Ce n'est qu'en mars 1953 que Marchal mentionne un nom approchant : « bassin dit des reines ». Il note également le nom « bassin du roi » pour parler de ce qu'on appelle aujourd'hui le « bassin des garçons » *srah pros* (២៩៧៧៧២) et qui est situé à proximité. Le hameau *phoum Sras Srey* nous donne ainsi un bon exemple de reformulation identitaire à partir d'un paysage signifiant.

III. 2.1.2. Les autres hameaux dans l'enceinte de l'ancienne capitale royale : Angkor Thom.

Angkor Thom est un espace particulier. Ancien site urbain où ne subsistent aujourd'hui que de grands temples et un relief mouvementé recouvert par la forêt, il se présente comme un carré d'environ trois kilomètres de côté ceinturé par un rempart haut de huit mètres bordé

⁵³⁰ (Rapport de la conservation d'Angkor, novembre 1912).

de douves. Quatre portes s'ouvrent aux quatre points cardinaux. Mais, le *phoum Sras Srey* n'est pas le seul endroit dans *Angkor Thom* à avoir été habité à cette époque comme nous l'avons signalé précédemment. À la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, d'autres habitats sont mentionnés. Les anciens localisent ainsi quatre autres hameaux : *koûk Ta Tru* (គោកតាត្រូ), *koûk Ta Trau* (គោកតាត្រៅ), *koûk Ta Tuot* (គោកតាតូត) et *koûk Ta Proy* (គោកតាព្រូយ).

Le hameau qui a été le plus documenté par les explorateurs, chercheurs et cartographes est le *koûk Ta Tru* localisé au sud du temple du *Bayon*. En 1866, Doudart de Lagrée⁵³¹ dessine cinq traits/maisons ? sur une carte pour représenter un village dans Angkor Thom qui semble être celui de *Ta Tru* (Fig.55). Il en donne la description : « Quand on a franchi la porte du sud (d'Angkor Thom), on parcourt environ 1 500 mètres dans la direction du nord sans rencontrer autre chose que des pierres isolées. À ce moment, on atteint un petit hameau composé de quatre ou cinq cases et l'on a devant soi l'enceinte basse d'une ancienne pagode et une statue colossale du Bouddha, autour de laquelle la piété des indigènes a groupé les débris d'autres statues. En dépassant cette pagode et en quittant le sentier pour pénétrer à droite dans la forêt, on arrive au monument du Baion. » La localisation des lieux habités dans Angkor Thom apparaît plus clairement sur un plan d'Angkor Thom au 25 000^e dressé par le Lieutenant Ducret et paru dans le BEFEO en 1908⁵³² (Fig 69).

Le cartographe a représenté les lieux habités en grappes de points noirs. Il apparaît ici qu'il ne s'agit que d'une localisation de l'habitat et que le nombre de points et la forme ne sauraient correspondre à une représentation du nombre de maisons par villages. Il est en effet peu probable que ces lieux aient compté autant d'habitations. Il s'agirait alors de lieux d'habitat denses comprenant une trentaine de maisons, ce qui ne correspond pas aux dires des anciens qui évoquent plutôt des hameaux peu peuplés. Dans un rapport de la conservation d'Angkor rédigé en 1919, Marchal indique la présence d'un village appelé *Ta Tru* à côté du *Bayon*.

La carte de Ducret de 1908 apporte un éclairage intéressant sur l'implantation des villages. On remarque tout d'abord que les chemins et pistes charretières qui traversent Angkor Thom relient les points d'eau. Les temples anciens qui ne représentent pas d'intérêt particulier pour les paysans de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle sont contournés.

⁵³¹ Ernest Doudart de Lagrée, François Garnier, *Voyage d'exploration en Indo-Chine, effectué pendant les années 1866, 1867, et 1868*, Paris, Crété fils pour Hachette, 1873, p. 62.

⁵³² A. Bouinais, *Chronique*, BEFEO, t.8, 1908, plan p. 292 bis.

On relève ainsi une piste qui entoure Angkor Thom et qui court le long des douves. Cinq points d'entrée dans Angkor Thom sont reportés. Il s'agit de quatre des cinq portes monumentales, ainsi qu'un chemin qui emprunte une brèche dans le mur d'enceinte au nord-ouest face au village d'*Angkor Krav*. Aucun chemin ne semble emprunter la porte dite « des morts » *Tvear Khmaoch*(*ទ្រព្យខ្មែរ*) à l'ouest. Nous ne savons s'il s'agit d'une raison pratique ou bien symbolique. On y raconte en effet que des morts y auraient été enterrés dans des temps anciens.

Les lieux d'habitats sont tous situés sur une terre élevée *koûk* à proximité d'une dépression dans le paysage qui permet de retenir un peu l'eau. Dans ce paysage aménagé par l'homme, il s'agit de vestiges de bassins/étangs plus ou moins grands et de douves. Les plus petits ouvrages répondent aux besoins familiaux quotidiens et les plus grands sont propices à la culture du riz (terres basses inondées une partie de l'année).

A l'extérieur du quadrilatère d'Angkor Thom, deux villages sont situés le long des douves : *Angkor krav* au nord et *Bakheng* au sud. A l'intérieur d'Angkor Thom, on relève que les hameaux anciens sont situés à côté de pièces d'eau. *Koûk Ta tru* se trouve à côté d'un étang appelé *trâpeang Ta Tru* « l'étang de Ta Tru ». Le hameau de *Ta Trau* est localisé à côté du *boeng Ta trau* « l'étang du grand-père Trau » à l'ouest du temple du *Baphuon* (*បាវ្យូន*). Non signalé sur les cartes, l'emplacement indiqué par les villageois comme étant le hameau de *Ta Tuot* se trouvait à côté du *boeng Ta Tuot* dans le quadrant nord-est d'*Angkor Thom*.

Dans ce relief accidenté, seuls quelques larges espaces plats et bas permettent la culture du riz. Avant 1911, la zone basse et inondable devant la terrasse des éléphants a été utilisée comme rizière⁵³³. En mars 1919, une « étendue de rizière » à côté du temple de *Preah Pithu* est également relevée par H. Marchal.⁵³⁴ On peut également supposer que l'étang de *Santhemas* à l'ouest du *Phimeanakas* ainsi que le déversoir d'Angkor Thom dans le Quadrant sud-ouest appelé « grand étang » *Boeng Thom*, auraient servis de rizières comme nous l'avons observé dans les années 1990⁵³⁵. Sur le plan de 1909, un chemin venant des hameaux d'Angkor Krav passe en effet par l'étang de *Santemas* (*សន្ទេមាស*). Le *Boeng*

⁵³³ (Rapport de la Conservation d'Angkor, mars 1911) : « L'empierrement de la route est fait sur la face ouest du Bayon. La portion longeant la terrasse (des éléphants) sera d'une exécution plus aisée. (...) Les terrains qu'elle traverse sont d'anciennes rizières et absolument plans. »

⁵³⁴ (Rapport de la Conservation d'Angkor, mars 1919) : « Preah pithu : Une percée dans la brousse a été aménagée dans le prolongement de la chaussée qui précède à l'est cette terrasse buddhique, laissant voir une étendue de rizière d'un assez bel effet ».

⁵³⁵ Ces pratiques seront interdites par l'APSARA à la fin des années 1990.

Thom(*បឹងធំ*) n'apparaît pas relié par des chemins venant de l'intérieur d'Angkor Thom sur la carte de 1908, mais rien n'interdit de penser que les habitants du village de *Bakheng* y avaient accès directement par une ouverture⁵³⁶ pratiquée dans la partie basse du mur d'enceinte d'Angkor Thom.

Cependant, le manque d'eau dans Angkor Thom en saison sèche⁵³⁷ ainsi que le relief mouvementé aménagé autrefois en ville⁵³⁸ n'en font pas vraiment un lieu propice à l'agriculture ainsi qu'à un habitat dense comme l'explique Ta Chun du village d'*Angkor Krav*.

« C'est difficile de faire la rizière dans Angkor Thom. Il y a des creux et des bosses partout. Avant, pendant Angkor, il y avait des canaux et des routes partout. Mais après, la forêt a tout gagné. Cela demanderait trop de travail pour couper les arbres et pour aplanir des terres. Mais, il y a quelques endroits qui retiennent bien l'eau et on peut cultiver du riz lourd (maturation de 5 mois). On cultivait devant la terrasse des éléphants, dans l'étang de *Santhemeas* (*សង្កែមាស*) et dans des petits bassins. Les familles exploitaient aussi les arbres *yieng*⁵³⁹ pour en extraire la résine». Ta Chun, *Angkor Krav*

Pour terminer, un autre point mérite d'être signalé. Contrairement à ce qu'on pourrait supposer, les hameaux d'*Angkor Thom* n'étaient pas complètement isolés. Ils étaient établis sur des parcours qui menaient à Angkor Vat. Des pèlerins, pêcheurs saisonniers et autres « venus du haut », arrivaient par ces routes et faisaient halte devant une ou plusieurs (?) statues du Bouddha⁵⁴⁰. Non loin d'un hameau qui pourrait être *Ta Tru*, Doudart de Lagrée relève ainsi des traces d'un culte religieux devant une grande statue du Buddha à

⁵³⁶ Arches anciennes situées dans la partie sud/ouest du mur d'enceinte d'Angkor Thom permettant à l'eau réceptionnée dans le *Beng Thom* (déversoir d'Angkor Thom) de sortir de l'enceinte pour rejoindre la douve en cas de trop plein.

⁵³⁷ (Rapport de la Conservation d'Angkor, janvier 1908) Commaïlle signale le manque d'eau en saison sèche : « D'ailleurs, à Angkor Thom le manque d'eau est absolu ; la rivière coule à 700 mètres des murs, soit à plus de deux kilomètres du centre, et c'est là seulement qu'on peut s'approvisionner. »

⁵³⁸ D'après les archéologues, le vaste quadrilatère d'Angkor Thom a été aménagé en ville pendant la période angkorienne. Le modelé de ce paysage urbain ancien est toujours décelable en surface. Des traces de routes et de canaux qui se croisent à angles droits et de multiples petits bassins subsistent. J. Gaucher, *Schéma Directeur Archéologique d'Angkor Thom. Document d'évaluation du patrimoine réalisé dans le cadre du programme de recherche "De Yasodharapura à Angkor Thom"*, 2004, Mission archéologique française à Angkor Thom, FSP, PEFEO.

⁵³⁹ *Diptérocarpus alatus*.

⁵⁴⁰ cf. troisième partie.

côté du temple Bayon (*cf. supra*). Lors d'un voyage à Angkor en 1893-1894, Tissandier⁵⁴¹ signale une *sala* (សាលា) dans *Angkor Thom* réservée aux pèlerins où il réside quelques jours. En 1901-1902, Carpeaux⁵⁴², décrit une cérémonie funéraire organisée par des voyageurs devant une grande statue située à côté du Bayon. Bien que la carte de 1908 signale plusieurs lieux habités, *Ta tru* situé, était certainement le hameau le plus important puisqu'il est souvent cité comme étant le seul village d'Angkor Thom au début du XX^e siècle. Ainsi, en 1922 Marchal⁵⁴³ parle du village de *Ta Tru* (Tatrou) comme étant « l'unique village d'Angkor Thom ». Les autres lieux d'habitat qui ont été signalés pourraient alors avoir été soit très petits, soit très proches de *Ta Tru* comme *koûk Ta Proy*, soit temporaires, ne durant que le temps de surveiller la bonne maturation du riz.

Les familles qui habitaient les hameaux *Koûk Ta Tru* et *Koûk Ta Proy* quitteront Angkor Thom dans le premier quart du XX^e siècle. Les raisons invoquées divergent. Pour certains, les Français auraient demandé leur déplacement au moment de la construction des routes dans Angkor Thom dans les années 1920. Pour d'autres, les gens seraient partis quand le chef de commune *Ta Yuang* a été tué par des bandits et sa maison incendiée. Une (des) famille(s) part (ent) au nord à *Angkor Krav* et une (des) autre(s) crée (n) t au sud le village de *Koûk dong* (ក្រុងក្រុង)/*Teaksen Cheung* situé entre les douves d'Angkor Thom et d'Angkor Vat. Les familles continueront cependant à exploiter leurs rizières et la résine de leurs arbres *yieng* dans Angkor Thom jusqu'aux interdictions de l'APSARA à la fin des années 90. Dans ce lieu peu à peu abandonné par les villageois et où règne la forêt, on remarque le faible nombre de toponymes par rapport aux terres extérieures quadrillées en rizières exploitées. Les descendants des habitants de ces hameaux se retrouvent aujourd'hui dans les villages environnants d'*Angkor Krav*, *Koûk Dong*, *Teaksen Cheung* et *Ta Chan* (au sud-ouest d'Angkor Thom).

Le nom actuel d'*Angkor Krav* prête à interprétations. Selon les uns, il s'agirait d'un nom qui réfère au temps « après Angkor » et pour d'autres, il indiquerait plutôt une localisation spatiale «derrière Angkor», c'est à dire à l'extérieur des murs d'*Angkor Thom*. Pour les premiers, le village aurait été créé après la prise d'Angkor par les Siamois. Des familles

⁵⁴¹ (TISSANDIER, 1896, p.12).

⁵⁴² Jean-Baptiste (Mme) Carpeaux, *les ruines d'Angkor – de Duong-Duong et de My-son*, 1908, Paris, A. Challamel. pp. 66-69.

⁵⁴³ (Rapport de la conservation d'Angkor, Juillet 1922).

expulsées de l'intérieur d'Angkor Thom se seraient installées juste à l'extérieur des murs d'enceinte et auraient fondé le noyau originel d'*Angkor Krav*.

Pour ajouter à la confusion, le nom de ce village tel qu'il apparaît sur les cartes est changeant. Il est tout d'abord signalé en 1893 par Tissandier⁵⁴⁴ qui dit parler avec des « hommes du village de Angkor-Thom. »⁵⁴⁵ Aymonier est plus précis quand il localise un village du nom de *srok Nokor Thom Krav* qu'il traduit par « le village extérieur de la grande capitale » en dehors de l'angle nord-ouest des remparts d'Angkor Thom⁵⁴⁶.

Sa localisation apparaît pour la première fois sur une carte de Buat et Ducret de 1909 sous le nom d'« Angkor Thom ». Sur une carte de Martelly dans une édition de 1915, le nom devient *Nokor krao*, « derrière la capitale » ou bien « la capitale d'après ». Puis, sur une carte de Buat et Ducret mise à jour par Parmentier en 1930 (1 : 40 000°), nous trouvons « Nokor Vat » (« la ville qui est un temple », nom aussi utilisé au sujet d'Angkor Vat). Sur une carte datée de 1929⁵⁴⁷, c'est à nouveau le « village de Nokor kraou ». C'est pratiquement ce même nom « phoum nokor krao » qui est indiqué sur la carte dressée par G. Trouvé en 1934 et complétée par Marchal en 1935.

Sur les cartes américaines des années 70, on trouve le nom *Angkor Krav*. Un recensement des villages fait en 2008⁵⁴⁸ retient une autre translittération *Nokor Krau*.

Sur la base des cartes et des entretiens menés auprès des villageois, il apparaît que le village actuel d'*Angkor Krav* serait constitué d'un noyau ancien à côté duquel la (les) famille(s) venue(s) du hameau *Sras Srey* s'installe(nt). Le village se serait ensuite étoffé avec l'apport de familles venues de l'extérieur. Les entretiens menés par Keiko Miura⁵⁴⁹ valident la fin de cette hypothèse

Dans les environs, un autre village est dit très ancien: le village de *Ploueng* au nord-est de l'actuel village d'*Angkor Krav*.

⁵⁴⁴ A. Tissandier, *Cambodge et Java: ruines khmères et javanaises, 1893-1894*. (1896), Paris: G. Masson. p. 24

⁵⁴⁵ Il pourrait également s'agir du vieux village de *Sras Srey* situé à l'intérieur d'Angkor Thom. Ainsi que le mentionne Keiko Miura « certains villageois appellent également le *phoum de Sras srei* ; *phoum Angkor Thom* ». K. Miura, *The People of Angkor: Living with a World Heritage Site, CKS Newsletter*, 2: 15-20.

⁵⁴⁶ E. Aymonier, *Le groupe d'Angkor et l'histoire*, Paris : E.Leroux, 1900-1904, p.62.

⁵⁴⁷ Carte du groupe d'Angkor – délimitation de la 4^e phase, 1929, Archives Nationales de Phnom Penh, no 8372.

⁵⁴⁸ *Cities and provinces of Cambodia*, Source: <http://www.cambodia.gov.kh>, Compiled by: Bunleng CHEUNG (UNAKRT-ECCC Translator), June 2008.

⁵⁴⁹ « The villagers can be divided into two groups : those whose ancestors are from Angkor Thom and their kin and those from *srok Loeu* (the northern country) » (MIURA, 2004, p. 83).

III. 2.1.3. Les familles « oubliées » des déportations siamoises

Pour évoquer l'origine des ancêtres, une autre référence angkoriennne a cours : le pillage de la ville d'Angkor par les Siamois suivi de déportations de populations. Certains anciens apportent une précision supplémentaire. Ils ajoutent que des petits groupes n'auraient pas obéi aux injonctions de départ. Ils se seraient cachés et seraient restés sur place. Nous avons déjà recueilli cette histoire à propos des habitants de *koûk Pnov*.

Cette référence aux Siamois qui brûlent la ville et déportent des populations revient souvent dans les entretiens. Les recherches menées par les archéologues ont montré que la ville d'Angkor avait en effet été pillée et brûlée plusieurs fois⁵⁵⁰. Cette référence aux Siamois est difficile à situer sur une échelle chronologique. Il ne nous est pas possible de savoir si un événement comme la chute d'Angkor ait été suffisamment marquant pour avoir été transmis jusqu'à nos jours, s'il s'agit d'autres épisodes survenus ultérieurement et dont nous n'avons pas connaissance, de la rétrocession de 1907, ou bien s'il s'agit d'une formulation plus récente créée sur la base d'évènements similaires mêlés au discours des Français sur Angkor.

« Quand Angkor est tombée, les Siamois ont emmené avec eux les populations locales. Il fallait partir. Quelques familles se sont cachées et sont restées. Les chefs siamois disaient “il faut partir, il faut partir”. Les gens disaient “oui, on prend juste le temps de rassembler quelques affaires et on part”. En fait ils restaient. *Koûk Pnov*. Cela veut dire, l'endroit où se cacher. Des gens se sont cachés là » Ta Soeum, *Sras Srâng*.

« On a évacué les populations d'Angkor après les invasions siamoises. Les Siamois ont tout détruit : les outils, les jarres. Quand les troupes françaises sont entrées (?), elles ont réuni les gens à Phnom *Dangraek* pour les ramener en bas. Les gens étaient partis au *srok rieb ti* (?) au sud de Bangkôk. Personne n'est resté à Angkor. Il n'y a que dans un seul endroit où les gens ont pu rester, c'est le village de *Ploueng*. Là, les gens ont dit qu'ils n'avaient pas préparé de vivres pour le voyage et qu'ils suivraient après. On dit aussi que les gens de ce village étaient des

⁵⁵⁰ Les invasions cham et siamoises vont se succéder jusqu'à la chute d'Angkor en tant que capitale royale. Une partie de la cour descend vers le sud pour construire d'autres capitales royales (Phnom Penh et Lovek) alors qu'une autre partie est emmenée vers le Siam avec les vainqueurs.

voleurs et qu'ils avaient su comment négocier avec les Siamois pour rester. » Ta Pot, *Tatray*.

À *Pradak*, Touch raconte que les ancêtres habitaient dans la ville royale d'Angkor Thom. Les Siamois leur ont demandé de quitter les lieux à la chute d'Angkor :

« Quand la ville d'Angkor a été brûlée, les Siamois ont demandé aux habitants de partir avec eux. Les gens ne voulaient pas. Il y avait beaucoup de convois qui étaient organisés avec des campements le long des routes. Des gens riches, peut-être des princes, mais pas des rois se sont arrêtés à *Pradak*. C'était le premier campement. Les Siamois ne sont pas revenus les chercher alors les gens sont restés là. » Ta Touch, *Pradak*

Les déportations vers le Siam, *Siem kier* (ស៊ីមកៀវ) “les rassemblements/évacuations par les Siamois” sont souvent évoquées mais nous manquons de données pour évaluer leur ampleur et les dates auxquelles elles sont survenues. Nous pouvons simplement souligner que contrairement à aujourd'hui où la terre a une valeur marchande, dans les temps anciens un territoire sans personne pour le cultiver ne valait rien. C'étaient donc les hommes qui apportaient la valeur. Après les guerres, le vainqueur emmenait avec lui les hommes qu'il installait sur son propre territoire. Ce qui aurait fait dire au roi du Cambodge en imitation de propos tenus par le Premier Ministre siamois à J. Browning en 1885 : « Oui, un sol, mais pas d'hommes. Un sol sans hommes n'est qu'une jungle⁵⁵¹ ». De nombreuses familles khmères auraient été emmenées de force vers le Siam, contribuant à dépeupler des régions entières. Dans la zone étudiée, on peut supposer que des familles soient parties au début du XX^e siècle, au moment de la rétrocession ou bien qu'il pourrait s'agir d'époques plus anciennes.

Le départ et le retour de familles déportées

Un autre groupe d'histoires sur l'origine angkorienne des ancêtres a également trait à un départ forcé, mais ici il est suivi d'un retour. Ici, on raconte que les ancêtres auraient obéi

⁵⁵¹ Propos cités dans A. Rabiddhdana, *The organization of thai society in early Bangkok period 1782-1873*, 1969, New York, Ithaca and Cornell, paper no 74.p.18. Repris par M. Comte, *Economie idéologie et pouvoir – la société cambodgienne (1863-1886)*, Thèse de Doctorat es Sciences Economiques, Septembre 1980, Université Lyon 2, p.23.

aux injonctions de départ des Siamois vers les actuelles provinces thaïlandaises de Khorat et de Surin. Ils seraient cependant revenus à Angkor ultérieurement.

« Les Siamois ont tout détruit dans Angkor. Ils ont emmené les gens qui habitaient ici avec eux. Mais, comme les gens avaient la nostalgie d'ici, ils sont revenus. »
Dith, *Sras Srâng*

D'après Ta Teuth, les époques anciennes étaient marquées par l'insécurité et les déplacements. Les gens bougeaient de préférence dans des territoires qu'ils connaissaient déjà :

« Les ancêtres ont dû bouger beaucoup à cause des problèmes d'insécurité. Quand il y avait des problèmes ici, ils allaient vers le haut. Et puis, quand la paix revenait, ils redescendaient. (.....) Les gens allaient dans des endroits dont ils avaient entendu parler par les ancêtres. Ils revenaient aussi dans les endroits où ils connaissaient des gens. (...) Je crois que les ancêtres de gens qui habitent ici maintenant sont venus parce que leurs propres ancêtres connaissaient l'endroit et qu'ils leur en avaient parlé. » Ta Teuth, *Sras Srâng*

Ta Tep dit de même:

« Quand il y avait des problèmes dans « les petits pays du haut » *srok leu*, les descendants de ceux qui étaient partis ont voulu revenir vers des endroits que leurs ancêtres avaient décrit comme étant faciles à vivre. Ils sont revenus dans des endroits dont ils avaient entendu parler. » Ta tep, *Rohal*

Pour certains, Angkor était un lieu vaincu qu'il avait fallu abandonner avant de pouvoir y revenir bien plus tard.

« Les vieux disent que les ancêtres sont originaires d'ici, qu'ils sont partis et puis qu'ils sont revenus. À la chute d'Angkor, les Dieux étaient vaincus. Ils ne protégeaient plus les gens. Il y avait du malheur, des maladies. Ce lieu était mauvais. Les gens le craignaient parce que c'était un lieu vaincu. Les gens sont partis vers le haut. Puis, ils sont revenus plus tard. » Sakhem, *Tropeang Seh*

Aussi bien à *Rohal/Sras Srâng* que dans d'autres villages de l'ouest, la référence au *phoum Angkor Phies* (អង្គរជ័រ) au nom évocateur de « village des réfugiés d'Angkor » est assez fréquente. Quelques familles se disent originaires des environs de cette zone. Ta Teth, du hameau ancien de *Koûk Makak* dit que son grand-père venait de *Koûk Tonle Sar* (គោកទន្លេស) à côté d'*Angkor Phies* et qu'il avait également de la famille « en haut », à Surin. D'autres familles à Rohal auraient des liens avec les gens d'*Angkor Phies*⁵⁵².

« Il y a quelques familles de *Rohal* qui sont liées avec des familles du village d'*Angkor Phies*. Cela veut dire l'endroit où les gens d'Angkor se sont réfugiés après le pillage de la ville par les Cham (?). Des troupes sont allées là et le roi a demandé la permission de construire un grand bassin pour subvenir aux besoins de tous. Puis, le roi est reparti à l'assaut des Cham ». Ta Keo, village d'*Angkor Phies*, commune d'*Angkor Phies*, district d'*Angkor Chum*, province de Siem Reap

Un autre déplacement nous a également été relaté.

« Après la construction d'Angkor, le chef des ouvriers a emmené les ouvriers à la frontière siamoise pour construire de nouveaux temples, comme à *Banteay Chhmar* (បន្ទាយច្រវា). Il a créé un village à côté de *Banteay Chhmar* qui s'appelait *phoum kabal ðnsong* (ក្បាលអន្លេង) (tête taureau sauvage). Le village a été inondé et les gens sont partis à Surin. Puis, certains sont revenus à Angkor. » Sarun, *Rohal*.

III. 2.1.4. Les *Somrae* (សំរ៉ៃ)

Une souche ancienne cette fois-ci définie par une différence ethnique est également citée pour évoquer les anciens habitants du lieu. Dans un texte daté de 1941, Baradat⁵⁵³ écrit que les populations somrae à L'ouest et aux pieds du mont Kulen seraient les descendants d'esclaves attachés à des maisons de dignitaires. À la chute d'Angkor, certains se seraient enfuits dans leur forêt d'origine et d'autres auraient grossi « le groupe d'esclaves d'État qui fournissaient la basse main d'œuvre occupée à l'extraction et au transport des grès de Phnom Koulen ».

⁵⁵² Rappelons que *Koûk Kliék* et *Angkor Phies* servaient d'étapes dans le transit des bœufs volés à la fin du XIXe - début du XXe siècle.

⁵⁵³ (Baradat, *ibid*, p.24)

Les habitants de *Sras Srâng* et des environs disent que des *Somrae* auraient habité à l'est d'Angkor ainsi qu'aux monts *Kulen*. Ils pointent ce qui constitue un élément de preuve, un temple de cette zone en porte le nom : *Banteay Somrae* « la citadelle des *Somrae*. »

La question des origines *Somrae* est floue. Ainsi, s'ils s'accordent à dire que des *Somrae* ont vécu ici, les reconnaître en tant que ses propres ancêtres est plus difficile. Le terme apparaît comme n'étant pas particulièrement valorisant. Aussi, d'un endroit à l'autre, la tendance est de dire que ce sont les autres, ceux des villages d'à côté qui auraient des origines *Somrae*. Quant à soi, on préfère gommer les différences de ses origines et se dire « Khmer ». Pour Chhuon, le terme *A somrae* est péjoratif et veut dire « un paysan/quelqu'un de la rizière » *neak srae* (អ្នកដីស្រែ), assimilé à un « bouseux » ou un « plouc », quelqu'un de basse condition.

« Les *Somrae* habitaient ici il y a très longtemps, peut-être depuis aussi longtemps qu'Angkor ou après. Je ne sais pas. C'était des gens de la rizière. C'était des gens incultes. J'ai entendu les anciens parler des *Somrae*. Il doit y avoir des descendants de *Somrae* à *Pradak*. On dit que les gens de *Pradak* parlent d'une façon particulière parce qu'ils sont *Somrae*. » Om Chhuon, *Sras Srâng*

Interrogés sur ce sujet, les gens de *Pradak* restent évasifs : « Des gens de l'extérieur disent qu'on parle comme les *Somrae*. Mais, je ne sais pas ce que ça veut dire. On est Khmer. » Yeay Tuot, *Pradak*

Si les gens de l'est d'Angkor supposés avoir des origines *Somrae* se taisent sur la question, ceux de l'ouest sont plus prolixes pour les qualifier comme tels.

« Sur la berge est du bassin du *Sras Srâng*, il y avait un petit ponton⁵⁵⁴ qu'on appelait *Kompong Somrae*. Cela veut dire que des *Somrae* vivaient là. L'histoire de *Ta Trâsâk Pœaem*⁵⁵⁵ le “grand-père des concombres doux” se passe là. C'était un

⁵⁵⁴ Ponton qui permettait un accès facile à l'eau pour la puiser, s'y baigner ou y laver le linge.

⁵⁵⁵ Reliant ainsi les *Somrae* à la légende de *Ta Trasack pœaem*, qui d'après les chroniques royales serait devenu le premier roi de la nouvelle dynastie après Angkor. Khin Sok, *Chroniques Royales du Cambodge - de Bana Yat à la prise de Lanvaek-de 1417 à 1595*. Collection de textes et documents sur l'Indochine XIII. École Française d'Extrême-Orient, Paris, 1988.

Somrae. Les gens qui habitent maintenant à côté, à *Sras Srâng, tatrav, Pradak* et *bantey somrae* ont des ancêtres *Somrae*. » Ta Vat, *Veal*.

A la fin du XIX^e siècle, Aymonier⁵⁵⁶, avait recueilli l'histoire de *Ta trasak pœam* en l'associant au groupe ethnique *Pear* (ព្រៃ). Il s'agirait en fait de la même famille linguistique dont de petits groupes seraient appelés différemment selon les lieux.

Dès le milieu du XIX^e siècle, des voyageurs et explorateurs avaient identifié des populations dites *somrae* dans les environs d'Angkor. Le premier à en parler est Mouhot⁵⁵⁷ qui visite Angkor en 1860. L'explorateur mentionne l'existence d'une tribu appelée « Somrais » qui réside au nord d'Angkor en qui le roi reconnaît une ascendance commune avec ses ancêtres, indiquant ici une référence à la légende de *Ta Trâsâk Pœam*. Détail intéressant, Mouhot remarque que les « somrais » parlent le Khmer, mais avec une prononciation différente⁵⁵⁸. Quelques années plus tard en 1863, Bastian, un ethnologue allemand identifie des populations *Somrae* réparties en villages dans les environs du *Phnom Kulen* « la montagne aux lychees ». Il fait une description particulièrement intéressante de ce groupe ethnique qui lui apparaît comme étant autochtone et qui présente la particularité d'être des corvéables au service des anciens monastères d'Angkor Vat : « ... connected with the temple of Nakon Vat is the establishment of a number of villages inhabited by a people called samre, on the neighbouring Khao (mountain) litchi. Whenever some work is to be performed in the temple, the abbot sends a message to the mountains (1 ½ day distant) and the required number of labourers has to be sent by the head man. ... The custom to endow a temple with slaves was prevalent over the whole continent... They were, ... mostly supplied by

⁵⁵⁶ « le Ta trasâk phâm, le vieux aux doux concombres, était un *Pear*, c'est-à-dire appartenant à une tribu sauvage, voisine des Kouï, habitant aujourd'hui les forêts du nord de la province de Kompong Svai » E. Aymonier, *Chronique des anciens rois Khmers, Excursions et Reconnaissances*, 1880, n° 2 (4), p. 178.

⁵⁵⁷ H. Mouhot, *Voyages dans les royaumes de Siam, de Cambodge et de Laos, Paris, et autres parties centrales de l'Indo-Chine : relation extraite du journal et de la correspondance de l'auteur par Fernand de Lanoye*, (1^{re} éd. 1868), Genève : éditions Olizane. (2^{eme} ed. 1999), p.218.

⁵⁵⁸ « Les montagnes de Domrêe, qui s'élèvent à une assez petite distance au nord d'Ongkor, sont habitées par des Khmer-Dôm, gens très doux et inoffensifs, quoiqu'ils soient considérés un peu comme des sauvages par leurs frères de la plaine. Leur nom de tribu est Somrais ; leur langue est celle des Cambodgiens de la plaine, mais prononcée un peu différemment.(...) Le souverain actuel s'étant rendu à Ongkor, lorsqu'il n'était encore que prince héréditaire, voulut voir les somrais et les fit venir de la montagne : « voici mes vrais sujets et les gens d'où ma famille est sortie » dit-il en les voyant. Il paraît qu'effectivement la dynastie actuelle du Cambodge viendrait de là, mais qu'elle n'est plus celle des anciens rois. » (Mouhot, 2^e ed 1999, p. 212)

prisoners of war... whereas the samre belong to the aboriginal stock of the population, inhabiting most of the hills around the lake and hence to Kampot.”⁵⁵⁹

Dans la foulée de la « Mission d’exploration du Mekong » menée par Doudart de Lagrée, d’autres auteurs vont plus ou moins identifier des groupes *Somrae* sur le mont *Phnom Kulen* ou à ses pieds à l’est d’Angkor. Pour eux, il s’agit de populations autochtones qui habiteraient là depuis très longtemps. Au fil des récits, les caractéristiques *Somrae* s’estompent.

À l’occasion d’une expédition dans la forêt du plateau des monts Kulen, Aymonier⁵⁶⁰ raconte qu’il traverse « quelques villages d’une tribu aborigène, les *Somrae*, pauvres gens qui se montrèrent très avenants avec moi » qui, comme les Kouïs du mont Thbeng au nord est « cultivent le riz à la mode primitive, en incendiant des carrés de forêt et en se déplaçant continuellement »⁵⁶¹. Dans un autre texte⁵⁶², il mentionne un autre village *Somrae* en plaine « plusieurs villages, sur le plateau des Koulén, et même dans la plaine basse, par exemple le phoum Sras Daunrik⁵⁶³, situé à quelques lieues à l’est d’Angkor Thom sont habités par des représentants de la tribu aborigène des *Somrae* ». Tissandier⁵⁶⁴ évoque « quelques familles éparses » qui ont foi dans le « culte du serpent ». Jean Moura⁵⁶⁵ note également des petits villages *Somrae* à Angkor : « Les *Somrae* sont originaires, et habitent encore, en grande majorité, la province d’Angkor, juste au foyer où brilla autrefois la civilisation des Khmers ; ils ne forment jamais des agglomérations considérables et leurs villages ne se composent que d’une douzaine de petites cases au plus. » Détail intéressant quand on connaît le rôle important de *Ta Trâsâk pœaem* en tant que gardien du champ royal, Moura relève que les *Somrae* occupent des postes de gardiens qu’il s’agisse d’éléphants royaux, de temples ou de la bonzerie d’Angkor Vat.

⁵⁵⁹ Bastian A., A Visit to the Ruined Cities and Buildings of Cambodia *Journal of the Royal Geographical Society of London*, Vol. 35 (1865), p. 81.

⁵⁶⁰ E. Aymonier Une mission en Indo-Chine (relation sommaire), *Bulletin de la Société de Géographie de Paris*, 2^e trimestre 1892, tome XIII, p. 231.

⁵⁶¹ (Ibidem, p. 233)

⁵⁶² E. Aymonier, *le Cambodge II : les provinces Siamoises*, 1901, vol. 2, Paris, E.Leroux, p. 356.

⁵⁶³ À *Sras Srâng*, Rot ne parle pas explicitement d’ancêtres *somrae* mais elle relate avoir entendu son arrière-grand-mère *Yeay Pôm* raconter qu’elle était de la souche du roi des concombres doux *pouch Sdach Trasack Pœaem*. D’après Rot, *Yeay Pôm* était originaire du village de *Sras Daun Rik*. Venue travailler à la construction des routes des petits et grands circuits dans les années 20-30, elle s’était mariée avec un homme de *Sras Srâng* et s’y était établie.

⁵⁶⁴ « Les habitants d’origine étaient composés de peuplades sauvages qu’on suppose avoir été les *Sâmrés* dont on trouve encore actuellement quelques familles éparses qui habitent dans les forêts de la province d’Angkor. Ces *Sâmrés* avaient foi dans le culte du serpent, ils furent subjugués par une invasion du peuple kham (500 av. JC) d’après les annales khmères » (TISSANDIER, 1896, p. 18).

⁵⁶⁵ J. Moura, *Le Royaume du Cambodge*, 1883, Paris, Leroux, vol. 1, p. 407-411.

La référence à des *Somrae* comme main-d'œuvre corvéable des monastères d'Angkor Vat ressort en 1908 dans un rapport de Jean Commaille⁵⁶⁶ Conservateur d'Angkor. Il écrit que « ... le Luc-Kru⁵⁶⁷ d'Angkor Vat possède en propre, de par toutes les lois d'esclavage non abolies ici, 1500 familles de Samrès, ce qui fait au moins 5000 esclaves. »

Cette note nous apporte deux informations intéressantes. Un très grand nombre de familles sont reconnues localement en tant que *Somrae* au début du XX^e siècle et elles dépendent d'une façon ou d'une autre de l'un (ou des deux ?) monastères⁵⁶⁸ d'Angkor Vat. Concernant le terme « esclave », il convient de le considérer dans le contexte particulier à l'Asie du sud-est où différentes formes de relation de dépendance existent.

Ce que nous traduisons par « esclavage » est attesté au Cambodge depuis au moins la période angkorienne comme l'a relaté le chinois Tchou Ta Kuan en voyage à Angkor en 1296. Dans son récit, il est intéressant de remarquer que ceux qu'il appelle esclaves sont des populations d'origine ethnique différente, venus des zones montagneuses. « Les sauvages sont des hommes des solitudes montagneuses. Ils forment une race à part qu'on appelle les brigands "*Tchouang*" (les Tchong). Amenés dans la ville, ils n'osent pas aller et venir hors des maisons. En ville, si autour d'une dispute on appelle son adversaire "tchouang", il sent la haine lui entrer jusqu'à la moelle des os, tant ces gens sont méprisés des autres hommes. » Dans ces corvéables au service des dieux des rois, ou de personnages importants, des catégories existaient. En 1875, Aymonier⁵⁶⁹ décrit trois types d'esclaves : les « serviteurs » qui sont des esclaves pour dettes, les « sauvages » *pnong*(ព្រៃ) ou *stieng*(ស្ទឹង) dont la traite est l'affaire des Laotiens et les esclaves royaux héréditaires qui sont les descendants de grands criminels ou rebelles ou des prisonniers de guerre. Certains des esclaves de cette dernière catégorie sont affectés à l'entretien des pagodes. Ils sont libres de cultiver des terres et d'habiter où bon leur semble, mais ils doivent trois ou quatre mois de service à leur maître par an. Cette dernière catégorie pourrait être intéressante à explorer dans le cas des *Somrae* de la région d'Angkor. Nous avons ici en effet un groupe particulier installé dans la région depuis longtemps, qui vit apparemment librement sur des

⁵⁶⁶ (Rapport de la conservation d'Angkor, Décembre 1908).

⁵⁶⁷ Le « Vénérable », plus haute autorité hiérarchique du monastère.

⁵⁶⁸ Cette référence à un monastère qui possède des esclaves avait été relevée par A. Leclère dans un document du XVII^e siècle, où il est mentionné un ordre du roi d'affecter quarante familles d'esclaves royaux à un monastère situé sur une rive du Mekong. Il s'agit ici de familles réduites en esclavage suite à la faute grave d'un de leurs ancêtres. A. Leclère, Mémoire sur une charte de fondation d'un monastère bouddhique où il est question du roi du Feu et du roi de l'Eau. In: Comptes-rendus - *Académie des inscriptions et belles-lettres*, 47^e année, No 4, 1903. pp 369-378.

⁵⁶⁹ E. Aymonier, *Notice sur le Cambodge*, Paris, Ernest Leroux, 1875, p. 53.

terres dispersées et qui était encore au début du XXe siècle corvéable d'un monastère de façon occasionnelle.

Dans un article qui traite de populations *Somrae* au Cambodge, Baradat⁵⁷⁰ propose un lien entre les *Somrae* et l'esclavage. Pour lui, *Somrae* signifierait « le tatoué » dans le sens de ceux qui portent des tatouages en forme de rizières *srê*. Il y voit l'origine de ce terme dans une pratique décrite par Cheou Ta kouan à l'époque angkorienne qui consistait à les « marquer en bleu au visage⁵⁷¹ » pour les punir d'avoir voulu s'enfuir. On retrouve cette association entre tatouage et corvéables dans l'ouvrage d'A. Leclère sur les textes de loi⁵⁷² ainsi que dans l'ouvrage « le Cambodge. » d'E. Aymonier⁵⁷³.

L'esclavage est légalement interdit en 1897 sur les injonctions des Français. Le Dr Pannetier⁵⁷⁴ l'observe en 1903-1904 dans la province de Battambang encore sous le contrôle des Siamois. Il décrit l'esclavage pour dettes, mais ne mentionne pas les deux autres formes précédemment mentionnées.

Il nous semble que le chiffre avancé par Commaille apparaît trop important pour que l'on puisse parler d'esclaves dans le sens ou nous pourrions l'entendre d'hommes affectés uniquement aux monastères. Dans les entretiens menés auprès des villageois, cette relation n'apparaît pas clairement, soit qu'elle a été effacée des mémoires pour permettre aux *Somrae* corvéables de se fondre dans la masse des hommes libres, soit parce que la relation avec les monastères était assez lâche. Il semble ainsi qu'il pourrait s'agir de familles liées à un monastère à qui ils donnaient une force de travail et une partie des récoltes en échange de mérites. Nous avons collecté sur le terrain quelques données qui pourraient aller dans ce sens. Dans les années 90, nous avons observé qu'à l'occasion du Nouvel An, des familles des villages de *Sras Srâng* et de *Rohal* se rendaient à la sala du village de *Sras Srâng* pour apporter un panier de leur propre récolte de riz. Cette cérémonie apparemment très ancienne consiste à réunir tous les paddy des familles en cinq monts de paddy *Phnom srauv* (ផ្ទាំងស្រូវ) (cf. partie suivante) pour être ensuite donnés aux supérieurs des monastères

⁵⁷⁰ R. Baradat, « Les Samré ou Pear, populations primitives de l'ouest du Cambodge », *BEFEO* 41, fasc.1, 1941, pp. 1-150.

⁵⁷¹ P. Pelliot, « Mémoires sur les coutumes du Cambodge de Tcheou Ta Kouan, Oeuvres posthumes de Paul Pelliot, Adrien Maisonneuve, Paris, (1951), 178 p.

⁵⁷² « Au Siam, tous les hommes valides qui sont contribuables et corvéables sont tatoués sur le bras... » A. Leclère, *Recherches sur le droit public des Cambodgiens*, Paris, Challamel, 1894, p. 287.

⁵⁷³ « Les corvéables sont tatoués d'un signe spécial au poignet » (AYMONIER: 1901, pp. 43-44).

⁵⁷⁴ À Pannetier, *Notes cambodgiennes : Au cœur du pays Khmer*, Paris, Payot, 1921.

d'Angkor Vat⁵⁷⁵. Lors d'un voyage à Angkor en 1901-1902, Carpeaux⁵⁷⁶ évalue à 200 le nombre de bonzes qui habitent dans les monastères d'Angkor Vat. Leur entretien reposait en partie sur les offrandes des pèlerins, leur propre travail dans les rizières, mais aussi probablement sur les paysans des villages environnants. Un lien entre les monastères et des terres agricoles peut encore se lire dans deux toponymes. Un grand terrain rizicole à l'ouest du village de *Rohal* s'appelle *srae Vat* (រៀងវត្ត) « la rizière du monastère » et un autre à l'ouest de *Phnom Bakhaeng* porte le nom de *srae lok sang* (រៀងលោកសង្ឃ) « la rizière des moines ». D'après les données que nous avons recueillies, ces terres appartenaient aux monastères d'Angkor Vat nord et sud ainsi que de *Banteay Kdei*. Les monastères possédaient également des bœufs et des charrettes pour les travaux des champs. Ta Tep du village de *Rohal* raconte qu'il a entendu ses parents dirent qu'ils étaient réquisitionnés *kaen* (កែន) pour aller travailler dans des rizières parfois éloignées. La question des 5000 *Somrae* attachés à un monastère d'Angkor Vat relevé par Commaillé en 1908 prend peut-être ici forme. Il pourrait s'agir de paysans (d'un groupe social particulier plutôt qu'un groupe ethnique) dispersés sur un large territoire, qui donnaient des journées de corvée à un monastère, qui était lui-même propriétaire de terrains agricoles.

La communauté qui apparaît ici créée de l'extérieur pour nourrir une autorité supérieure devait donc être surtout perçue comme une contrainte ce qui pourrait expliquer le peu d'empressement à la revendiquer aujourd'hui. L'assimilation avec les populations locales est apparemment déjà très engagée à la fin du XIX^e siècle pour que Lunet de la Jonquière⁵⁷⁷ en fasse mention. Il relève « deux ou trois hameaux... habités par quelques familles de *Somrés* » dans la partie sud du plateau des Kulen qui ont déjà « perdu tout caractère propre et se fondent maintenant, dans la masse des populations cambodgiennes ».

Dans un article paru en 1941, Baradat⁵⁷⁸ recense pourtant un nombre assez important de villages localisés aux pieds du *Phnom kulen*, qu'il décrit comme étant des populations khmères ayant une origine *Somrae*. Il cite les villages de *Khvav*(ខ្នាវ), *Sras*(ស្រះ), *Skon*(ស្កន់), *Roka*(រកា), *Peam*(ពេម) dans la commune de *Khun Ream*(ឃុំនរោម). Il donne également des noms de villages où des traces d'ancêtres *Somrae*(សំរ៉ៃ) sont plus diluées : *Aur Meneas*(អូរម៉ែន),

⁵⁷⁵ Il y a actuellement deux monastères à Angkor Vat : le monastère nord et le monastère sud.

⁵⁷⁶ (CARPEAUX, 1908, p.51).

⁵⁷⁷ E. Lunet de la Jonquiere, De Saïgon à Singapour, par Angkor, autour du golfe de Siam, *Le Tour du monde*, 1910. p. 405.

⁵⁷⁸ R. Baradat, Les *Sâmre* ou *Pear*, populations primitives de l'ouest du Cambodge, *BEFEO*, t. 41-1, 1941.

Svay Kaong(ស្វាយកោង), *Rohal*(រហាល), *Peak Snaeng Chas*(ពាក់ស្នែងចាស់) (commune de *Peak Sneng*)- *Sanday*(សណ្តាយ), *Khnar*(ខ្នារ), *Rovieng*(រវៀង), *Tatung*(តាឌុង), *Thlok*, *Tasiu*(តាសៀវ), *Kanseng*(កំនៀង), *Sinom*(ស៊ីនំ) (commune de *Khner Sanday*(ខ្នែរសណ្តាយ))- *Takos*(តាកុស), *Kuk Rokar*(គុករកា), *Pradak*(ប្រដាក់), *trâpeang Thlok*(ត្រពាំងធ្លក), *Moni Manon*(មុនីមានន្ទ), *Tatray*(តាត្រៃ) (commune de *Pradak*) – *Tbeng*(ត្បែង), *Komprom*(កំព្រំ), *Khun ream*(ហ្មនរម) (commune de *Khun Ream*).

D’après Baradat, la volonté d’assimilation des *Somrae* aux Khmers viendrait du fait qu’ils avaient dû être des esclaves dans le passé⁵⁷⁹ et qu’ils préfèrent gommer ce particularisme peu flatteur. Il note que la différence entre les populations de souche *Somrae* et les autres se trouve essentiellement dans leur façon de parler « que les Cambodgiens appellent *rodeun*⁵⁸⁰ ». Il relève également des coutumes qui lui apparaissent être particulières aux *Somrae* comme la « danse du trot » *leng trot*⁵⁸¹(លេងត្រូត), et un chant *chrieng chrong*(ឆ្រៀងឆ្រង). Bernard Dupaigne⁵⁸² a également observé cette danse chez les *Kuay* de *Kompong Thom*, montrant ici une proximité entre ces populations.

Dans un ouvrage de classification des groupes ethniques édité en 1964⁵⁸³, les *Somrae* de Siem Reap sont assimilés aux *Pear*.

⁵⁷⁹ Après les pillages d’Angkor par les Siamois et l’abandon de la région par la cour : « il est probable que si quelques-uns (les esclaves) purent s’enfuir et rejoindre leurs forêts primitives, la plupart gagnèrent les solitudes proches et grossirent le groupe d’esclaves d’état qui fournissaient la basse main d’œuvre occupée à l’extraction et au transport des grès de Phnom Kulen. La situation actuelle de la tribu *Somrae* à L’ouest et au pied même du massif semble tenir en faveur de cette hypothèse. Les constructeurs de temples avaient certes remarqué la résistance aux fièvres tropicales que donnait aux seuls sauvages une longue assuétude « des solitudes montagneuses ». Dans cette région réputée si malsaine que de nos jours son pouvoir maléfique s’incarne sous l’aspect du génie Ta Penh que l’on dit habiter le flanc ouest de la montagne, les sauvages représentaient un matériel humain d’usure moins rapide que les captifs de guerre. » (BARADAT, 1941, p. 25)

⁵⁸⁰ « De l’antique dialecte, vient une très légère accentuation tonique, un parler plus guttural, des finales traînantes et chantantes ou fortement aspirées. Ce parler que les cambodgiens appellent *rôdeun* a résisté à l’assimilation » (BARADAT, 1941, p.9).

⁵⁸¹ Henri Marchal relie également la danse du trot aux *Somrae*. H. Marchal, Notes sur la danse dite *leng trot*. *Bulletin de la société des Etudes Indochinoises*, N., S., IX, 3 (1934), pp. 87-90.

D’après H.Marchal (cité dans Baradat (voir supra)) : « Le fait qu’il y a une dizaine d’années cette danse était exécutée par des *Sâmre* peut faire supposer qu’on se trouve là en présence d’une survivance d’une danse primitive indonésienne remontant à l’époque où la race cambodgienne n’avait pas encore subi l’influence hindoue. On peut y voir un souvenir des traditions anciennes des peuplades autochtones du sol indochinois. Elle a dû certainement avoir son origine dans un rite magique destiné à attirer le gibier et le réduire au pouvoir de l’homme. » Cette danse animalière ainsi que le chant sont également relevés dans la province de Surin. Elle est toujours dansée à l’occasion du Nouvel An. On pourrait aussi voir dans cette mise à mort du cerf (animal de saison sèche), le passage à la saison des pluies.

⁵⁸² B. Dupaigne. *Les maîtres du fer et du feu. Etude de la métallurgie du fer chez les Kuy du nord du Cambodge, dans le contexte historique et ethnographique de l’ensemble Khmer*, 1967, Thèse pour l’obtention du Doctorat de l’E.H.E.S.S., Paris.

⁵⁸³ F. Lebar et al. *Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia*, 1964, New Haven, Human Relations Area Files Press.

À la fin des années 60, l'ethno-botaniste Marie-Alexandrine Martin⁵⁸⁴ mène une enquête de terrain dans les zones ouest du Pays. Elle établit que les *samré* ou *samray* sont différentes appellations du groupe de langues Peariques qu'on retient également sous le nom de *Pear* ou *Por*. Les gens de ce groupe de langue Mon-khmère de la grande famille austro-asiatique⁵⁸⁵ s'appellent/sont appelés de façons différentes selon les endroits : *Samré* à *Pursat*, *Samray* à *Battambang*, *Chong* et *Chong-Samré* dans la province de *Trat* en Thaïlande, *Chong la* et *Chong heap*, dans la province de *Chanthaburi* en Thaïlande. Elle écrit également que la tradition orale *pear* et khmère évoque une entité politique Chongqui qui aurait existé avant Angkor dans l'actuelle province de *Chanthaburi*.

Martin relie également ce groupe ethnique aux esclaves *tchouang* ou *tchong* décrits par Tcheou Ta Kuan. Elle signale également qu'une population *samray* à *Kranhung*⁵⁸⁶ dans la province de *Battambang* raconte que ses ancêtres habitaient autrefois dans les monts *Kulen* à côté d'Angkor. Ils seraient partis à *Kranhung* sur l'injonction d'un roi angkorien pour y chercher des éléphants. Les chasseurs seraient revenus avec de la cardamome⁵⁸⁷. Le roi leur aurait ensuite demandé de s'y installer afin de cultiver des Cardamomes pour lui devenant ainsi des « esclaves des cardamomes » ainsi que dans le massif des cardamomes⁵⁸⁸.

Bien qu'il soit difficile d'établir de façon formelle un lien entre les pratiques du début du XXe siècle et des bribes de celles de temps très anciens, un article de M. Antelme⁵⁸⁹ qui porte sur la signification d'un terme sanscrit *varṇāśrama*, trouvé dans les inscriptions

⁵⁸⁴ M. A. Martin, *Les Khmer Daeum: Khmer de l'Origine. Société Montagnarde et Exploitation de la Forêt, de l'Écologie à l'Histoire*, 1997, Presses de l'École Française d'Extrême Orient, Paris.

⁵⁸⁵ Les linguistes distinguent deux grands groupes de langues austroasiatiques, les langues môn-khmer de l'Asie du sud-est et les langues munda de l'est et du centre-est de l'Inde. Dans les langues môn-khmères orientales, ils ont recensé le khmer, les langues peariques, les langues bahnariques et les langues katuiques.

⁵⁸⁶ Ces anciennes populations d'esclaves vont ensuite se rebeller contre le pouvoir central : « Dans les années quarante, l'ouest de Pursat, jusqu'à Pailin en passant par Samlaut, Kranhung et Veal Veng, était fortement marqué par la présence de minorités Sâmré ou Peâr restées esclaves du Royaume au moins jusqu'en 1898. Cette année-là, des Peâr de Kranhung s'étaient soulevés contre le tribut demandé par l'autorité siamoise. Dans les années soixante, les habitants de l'ouest de Pursat étaient décrits comme des sauvages obligés par le manque d'opportunités de se livrer au travail infernal de mineur. Et en 1967, Kranhung était l'un des premiers foyers de rébellion communiste. » S. Sher. *Le Kampuchea des « Khmers rouges » : Essai de compréhension d'une tentative de révolution*, 2004, L'Harmattan, Paris, pp 301-308.

Baradat décrit également les *Pear* comme étant un groupe très peu assimilé à la population cambodgienne (BARADAT, 1941, p.6)

⁵⁸⁷ Petit détail : Des plants de « cardamomes » *Kravan* existaient non loin du village de Sras Srâng, à côté d'un temple qui en a pris le nom *Kravan*.

⁵⁸⁸ M. A. Martin, Les Pear, agriculteurs-cueilleurs du Massif des Cardamomes (Cambodge), 1974, *Etudes rurales*, n°53-56, pp. 439-447.

⁵⁸⁹ M. Antelme, " Des *varṇāśrama* angkoriens aux peuples péariques du Cambodge post-angkorien, une possible trace d'une institution angkorienne dans le lexique moderne et contemporain ", *Péninsule*, n° 65, 2012 (2): 101-144.

angkoriennes invite à se pencher sur la question. M. Antelme part d'une hypothèse de S. Pou quant à la définition du terme du terme *varṇāśrama* : « Ce terme apparaît régulièrement dans un contexte associé aux *āśrama* "ermitages". Il désigne des personnes qui y travaillaient, qui recevaient des terres à cet endroit, et qui probablement devaient en échange fournir un labeur matériel à la communauté. Or, ce terme est également usité en khmer moyen dans un contexte également religieux, cette fois-ci theravādin, où les temples brahmaniques et autres *āśrama* cédaient la place aux monastères ou *vatt*. Les inscriptions d'Angkor Vat (XVIe-XVIIIe siècle) nous ont, à ce propos, appris que certains esclaves affranchis étaient placés aussitôt au service des monastères et du *saṅgha*, sous le nom de *barṇāśram*. Donc, c'étaient des hommes libres, plus attachés à aucun maître, dont la plupart, ajoutent les textes, prirent l'habit monastique pour un certain temps. »

M. Antelme s'interroge ensuite sur la relation qui existait entre la Royauté khmère et les peuples péariques du nord-ouest du Cambodge (*Somrae*, *Kuay*, *Pear* ainsi qu'ils sont aujourd'hui identifiés). Des groupes ethniques môn-khmers qui comprennent les *somrae* sont attestés dans la région depuis des temps lointains. Si le terme *varṇāśrama* apparaissait désigner une catégorie socio-professionnelle affectée à un ermitage *āśrama*, *somrae* aurait d'abord désigné une activité de riziculteurs avant de devenir un ethnonyme : « Alors que *sāmrê* (*saṃrae*) pourrait être dérivé par infixation de *srae*, « la rizièrre », « riziculteur » peut aussi se dire *'nak srae* « personne de la rizièrre », terme qui sert à désigner une activité professionnelle sans référer à un groupe ethnique particulier, tandis que *somṃrae* aurait fini par prendre une nuance plus précise en désignant tout particulièrement ceux affectés à des terres relevant d'ermitages ou vivant en symbiose avec ces ermitages et partant à un groupe ethnique, le terme devenant quelque peu péjoratif avec le temps, comme le sont d'autres mots dérivés en khmer avec infixe *-am-*. » D'après M. Antelme, la relation entre la Royauté et les Pear ou les Samrê n'était pas l'esclavage dans le sens occidental, mais plutôt dans le sens de "tributaire".

Dans l'aire autour de Sras Srâng, nous avons recueilli des données pourraient aller dans le sens de cette définition. Des populations dont certaines auraient des origines *Somrae* disent que leurs ancêtres cultivaient des terres qui appartenaient à des monastères bouddhiques ou bien qu'elles leur donnaient une partie de leur récolte. Au début du XXe siècle, Commaille note une relation de dépendance, des *Somrae* avec l'un des monastères d'Angkor Vat qu'il qualifie d' « esclavage ». Des temps plus éloignés (fin IXe siècle), nous pouvons signaler

la construction de trois ermitages angkoriens *āśrama* importants situées dans une large bande sous le *baray* oriental ⁵⁹⁰. D'après Dominique Soutif et Julia Esteve⁵⁹¹, ils étaient dédiés à des sectes différentes (Vishnuiste, bouddhistes, et deux sectes civaistes) qui avaient en charge la protection du le *baray* oriental. Ils étaient à la fois gîtes d'étape, lieux d'asile, de retraite spirituelle et d'enseignement. Les fouilles menées par B.Ph. Groslier et P. Courbin⁵⁹² en 1964 dans un espace proche devant la façade est du temple de *Banteay Kdei* ont permis d'établir qu'il y aurait eu ici une occupation humaine apparemment continue entre le début du Xe siècle jusqu'au XVe siècle (nécropole et ateliers pour la construction de *Banteay Kdei* et embarcadère du bassin du *Sras Srâng*).

Nous sommes donc ici dans une zone d'édification d'ouvrages religieux dense : le *baray* oriental (?), les ermitages et les temples de *Banteay Kdei*, *Ta Prohm*, *Batchum*, *Kravan*, *Pré Rup Mebon*, sans oublier le petit temple du *Kutisvara* que certains relient à *Kuti*, le village primordial d'Angkor décrit dans les inscriptions au IXe siècle. Bien que sans commune mesure avec la période angkoriennne, des pratiques religieuses ne semblent pas s'être arrêtées au lendemain de l'abandon d'Angkor et tant que capitale royale. Courbin mentionne qu'« au XVe siècle, Bantey Kdei est réutilisé comme monastère bouddhique, et comme l'indique une inscription de l'époque, transformé en pagode. Au XVIIIe- XIXe, une autre pagode, installée à l'emplacement même de la zone fouillée sera encore vue par des visiteurs en 1880. La tradition d'enfouissement des cendres dans la pagode s'est maintenue⁵⁹³. » Ces édifices religieux demandaient la présence de différents corps de métier pour subvenir à leurs besoins quotidiens. On peut penser que si des pratiques religieuses ont persisté dans cette zone, que d'autres pratiques liées aux temples auraient également traversé les siècles. Dans le cas des pratiques agraires liées aux monastères décrites précédemment, il pourrait effectivement s'agir de lointains échos d'une époque ancienne. Cette question demanderait à être approfondie

⁵⁹⁰ Les vestiges de l'un d'entre eux se trouve dans la partie est du village de Sras Srâng nord. Les villageois l'appellent *Prasat On Mon*.

⁵⁹¹ Esteve J., Soutif D., « Étude des ermitages de Yaçovarman Ier, Campagne 2011 : premiers résultats de la campagne de fouilles au Prasat Komnap sud et à Prei Prasat », *Bulletin du 20e Comité international de coordination (CIC) pour la sauvegarde et le développement du site historique d'Angkor (session technique)*, UNESCO, novembre 2011, p. 75-78.

⁵⁹² P. Courbin, « La fouille du Sras Srang », (1988) in Dumarçay, Jacques, *Documents graphiques de la Conservation d'Angkor, 1963-1973. La fouille du Sras Srang*, memoires archéologiques de l'EFEO, n°18, Paris. pp. 21-44.

⁵⁹³ (COURBIN, 1988, 25)

D'après une étude par J. Ironside réalisée en 2005,⁵⁹⁴ environ 800 familles se disaient encore d'origine *pear* au Cambodge. Les *Somrae* de Siem Reap sont mentionnés, mais pas comptabilisés. Dans une recherche de terrain menée à travers tout le Cambodge autour de cette date, le linguiste J-M. Filippi⁵⁹⁵ établit qu'un groupe *somrae* de 400 personnes habite dans la province de Koh Kong, mais il n'existe actuellement plus aucun locuteur de cette langue. Il en conclut que c'est une langue morte.

III. 2. 2. Des ancêtres venus de l'extérieur

Les anciens racontent également que des familles « venues du haut » se seraient installées à côté de ces souches locales anciennes.

III. 2.2.1. Les gens du haut *neak leu* (នៃកលើ)

Derrière les termes englobants *Khmer sot* (ខ្មែរសុត), ou *Khmer Angkor* (ខ្មែរអង្គរ), des villageois finissent par reconnaître que certains de leurs ancêtres venaient en fait d'ailleurs, « du haut » *mok pi leu*, au nord des monts Dangraek et au delà sur le haut plateau de Khorat en opposition « au bas » *krom*, en aval vers le lac Tonle Sap. On dit également qu'ils étaient *Khmer Leu* « les Khmers du haut », ce qui pourrait également vouloir dire qu'ils seraient issus de groupes culturels différents *Khmer leu* compris ici dans dans le sens de « minorités ethniques ». Le terme *Khmer leu* prête en effet à une double interprétation. Il fait à la fois référence à une origine ethnique/culture différente ainsi qu'à une localisation géographique (ceux qui habitent « en haut » dans les montagnes et ici ceux qui habitent « en haut »).

Au milieu du XIX^e siècle, Henri Mouhot⁵⁹⁶ différencie les populations cambodgiennes riziculteurs des plaines des « sauvages » ou « tribus des montagnes » qu'il décrit comme étant particulièrement raffinés et menant une vie un peu nomade. Il mentionne que des vieux chefs *stiéngs* se donnent le nom de « gens du haut (...), celui de sauvages les blesse fort ». Les *stiéngs* que Mouhot a rencontrés dans l'est du pays disent compter de nombreux parents au-delà de la « chaîne de montagnes qui traverse leur pays du nord au sud,..... » et

⁵⁹⁴ J. Ironside, *Overview of the History and Distribution of Pear (Por) Groups in Cambodia*, 2005, Ministry of Land Management/GTZ/FFI, Phnom Penh.

⁵⁹⁵ J.M. Filippi, *Recherches préliminaires sur les langues des minorités du Cambodge*, 2008, Phnom Penh, UNESCO, p.81.

⁵⁹⁶ (MOUHOT, ed. 1999, p. 210)

ils citent même des noms de villages ou de bourgades situés jusque dans les provinces occupées actuellement par les envahisseurs annamites. » Les Stièngs se répartissaient en effet de chaque côté de la chaîne annamitique au Cambodge et au Vietnam.

L'administration coloniale française range ensuite sous l'appellatif « montagnards » les groupes ethniques qui peuplaient le Cambodge en référence aux montagnes de Rattanakiri et de Mondolkiri où ils étaient les plus nombreux en opposition aux Khmers des plaines/khmers du haut (montagnards). Dans les années 50, Sihanouk, dans une volonté de gommer les particularismes ethniques afin de mieux les assimiler à l'ethnie khmère majoritaire forge le mot *Khmer Leu* pour parler de khmers qui habitent dans les montagnes⁵⁹⁷.

Employé par les gens du *srok Sras Srâng*, le terme *khmer leu* est avant tout une référence géographique. Il s'agit de gens qui viennent du haut *neak mok pi leu* (c'est à dire de l'aval de la rivière/ du nord du Cambodge/ sur les hauteurs au-delà des monts Dangraek). Parmi ces « gens qui viennent du haut », on évoque les *Khmer Surin*. Ce sont des Khmers qui sont restés dans l'ancienne province cambodgienne de Surin maintenant située en territoire thaïlandais au nord. On mentionne également les *Kuay*⁵⁹⁸ groupe ethnique venu du nord-est et du nord-ouest comprenant un sous-groupe appelé *Kuay Leav*. Dans la réalité, les divisions entre les groupes ne sont pas toujours franches, et il faut plutôt retenir des mélanges entre *Khmer*, *Kuay* et dans une moindre mesure *Lao* et Siamois. Ces populations qui se sont mêlées avec le temps et les déplacements apparaissent ainsi former un ensemble à la fois culturel et géographique. Les habitants des petit pays d'Angkor se disent en effet plus proches des gens du haut (nord du Cambodge et les provinces thaïlandaise de l'autre côté des monts Dangraek) que des gens du bas (Siem Reap et le bas Cambodge). Au cours de l'histoire récente, on remarque ainsi que la tendance est d'aller du côté des mouvements politiques venus du haut en lutte contre le pouvoir central du bas (Phnom Penh). Les gens du *srok Sras Srâng* se placeront en effet toujours du côté de ceux qui viennent de la forêt au nord ; avec les *Issarak*(*ឥស្រ័យៈ*) contre les Français à la fin des années 1940-début 1950 et avec les Khmers rouges dès 1970. Aujourd'hui encore, en cas

⁵⁹⁷ Refusant aux montagnards toute identité propre, Sihanouk déclara à l'époque : « le Cambodge n'a pas de minorités ethniques, mais seulement des étrangers, dont 400 000 Vietnamiens, 300 000 chinois et 6 000 français » - S. Crochet, *Le Cambodge*, 1997, Paris, Karthala, p. 186.

⁵⁹⁸ Nous avons choisi d'utiliser la transcription phonétique *Kuay* retenue par le linguiste G. Diffloth. Dans les textes nous trouvons également *Kui*, *Kuy*, *kouey*. Ils réfèrent au même groupe ethnique.

de problème économique ou avec les autorités, la solution est de partir au nord, vers les gens, les territoires et les cultures avec lesquels on se sent familier.

« Quand on a un problème, on va en haut. On peut toujours trouver des terres en haut si on est recherché ici (par la police). On voyage cinq nuits et on arrive à Surin. On a plus d'affinités avec les gens du haut qu'avec les gens du bas. On a quelques liens de parenté avec les gens du haut. On connaît quelques noms d'anciens. Et puis, on se comprend bien entre nous.» Ta Tep, *Rohal*

« Yiem a volé un vélo. Quelqu'un l'a vu. Il a eu honte. Il est parti faire le soldat en haut chez les Khmers rouges. On connaît des gens là-haut.» Chi, *Sras Srâng*

On se comprend, tout en se reconnaissant des différences avec ceux du haut qui sont dits avoir des pratiques plus « sauvages ».

« On parle de la même façon que les gens du haut. On dit *meun keuy* (មិនកើយ) (ne peut pas/ne jamais) *teang mât teang âh* (ទាំងម៉ត់ទាំងអស់) (tous ensemble), *âh leo* (អស់ ឡើយ) (c'est fini), *kandol* (កណ្តុរ) (rat). Dans les autres endroits du Cambodge, les gens ne comprennent pas. Mais on n'est pas exactement pareil que les gens du haut. Il y a des différences. On ne cuisine pas le poisson de la même façon. Ceux qui viennent du haut cuisent les poissons sans les vider. Les gens d'ici cuisent le poisson en vidant les entrailles. Ici, c'est l'habitude qu'on prend quand on fait du *prahok*⁵⁹⁹ (ប្រហុក). À Surin, on mange très pimenté, des soupes d'intestins, des petites grenouilles et des araignées. Ici on mange des grosses grenouilles. On appelle les gens de Surin, les mangeurs de petites grenouilles. Les *kuay thmop* (ក្លាយធ្មប់) “sorciers du groupe *Kuay*” mangent de tout, même des têtards. Ici, dans la tradition, on dit que les filles ne doivent pas manger de grenouilles, de bœuf, de buffle et de poulet. Seuls les garçons peuvent le faire. Les anciens ne s'habillaient pas exactement pareils. Les gens de Surin portaient un *sampot* plus court qu'ici. Mais, les ancêtres

⁵⁹⁹ Pâte de poisson fermentée.

d'ici portaient le *sampot châng kben* (សំពត់ចងក្រិន) ⁶⁰⁰ comme eux ». Ta Teth, *Sras Srâng*

Om Chhuon rappelle une pratique léguée par des ancêtres essarteurs qui n'a plus cours aujourd'hui.

« Avant, ici on avait l'habitude de faire comme les gens du haut. On défrichait des *chamkar* "essarts". Après la moisson, on ne devait pas faire entrer le riz de *chamkar* non décortiqué dans le *srok* (village). Le riz de *chamkar* non décortiqué n'est pas le bienvenu dans le village ⁶⁰¹. Les gens du haut laissent le riz dans un grenier de *chamkar* ⁶⁰². C'est différent pour le riz non décortiqué de *srae* "rizière inondée" qui lui peut entrer dans la maison. Il était gardé dans un grenier à l'intérieur de la maison ⁶⁰³. » Om Chhuon, *Sras Srâng*

D'après les entretiens que nous avons menés, un « espace social ⁶⁰⁴ » se dessine. Il s'agirait d'une aire qui s'étendrait à l'est vers Kompong Thom, qui s'étire au nord des monts Dangrek dans les anciennes provinces cambodgiennes de *Khorat* (គោរាជ) (qu'on appelle encore de son ancien nom *Angkor Reach* (អង្គររាជ)), de *Surin* (ស៊ុរិន្ទ), *Sisaket* (ស៊ីសាកេត), *Buriram*, et *Sangkae* (សង្កែ), qui va vers *Svay Sisophon* (ស្វាយស៊ីសុផុន) à l'ouest et qui butte au sud sur l'actuelle route nationale n°6 (ou la limite de l'inondation du Lac en saison des pluies). À l'intérieur de cet espace où les vestiges de l'époque angkorienne sont nombreux, il apparaît que des populations diverses ont bougé, se sont côtoyées et se sont mélangées, créant ainsi des liens de familiarité. La coupure avec les provinces du sud de l'actuel Cambodge est franche. Il s'agit là de territoires peu connus, habités par des gens avec qui on ne se sent pas familier.

⁶⁰⁰ Le *sampot* (pièce de tissu longue qui ceinture les reins) est roulé sur l'avant, passé entre les jambes et attaché à la ceinture dans le dos.

⁶⁰¹ L'« essart » *chamkar* à la différence de la « rizière inondée » *srae* ne fait pas partie du « monde humanisé » *srok*. Faire entrer du riz non décortiqué d'un monde dans et aux lisières du « monde sauvage » *prei* est dangereux.

⁶⁰² Construction extérieure à la maison.

⁶⁰³ Les essarteurs sont devenus des cultivateurs de rizières inondées.

⁶⁰⁴ D'après la définition de G. Condominas : « l'espace social est déterminé par l'ensemble des systèmes de relations, caractéristiques du groupe considéré. » G. Condominas, *l'espace social à propos de l'Asie du sud-est*, 1980, Flammarion.

Dans ce vaste espace social des gens du haut, les explorateurs et voyageurs de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle écrivent y avoir rencontré des populations khmères et des populations *Kuay* en grand nombre ainsi que dans une moindre mesure des Siamois, des Lao, des Chinois et des *Pear/Somrae*.

Khmer Surin apparaît être un terme récent qui sert à identifier géographiquement les *Khmers* qui habitent les anciens territoires de l'empire Khmer et qui font désormais partie des provinces thaïlandaises de *Surin, Sisaket et Burinam* (บุรีรัมย์). Dans le cadre de cette référence spatiale, *Khmer leu* et *Khmer Surin* sont utilisés indifféremment. Cette vaste région appelée *Isan* (อีสาน) (nord-est) du côté thaïlandais est la plus pauvre du pays. Culturellement, elle est très métissée avec les populations issues du Laos et du Cambodge. *Kuay* est l'autre groupe ethnique qui se détache des entretiens. Loin d'être une entité clairement définie, il est divisé en sous-groupes qui portent des noms différents et même parlent des dialectes différents.

Des explorateurs et chercheurs qui ont visité la zone autour d'Angkor et au-delà vers le nord dès le milieu du XIX^e siècle avaient relevé de nombreux villages *kuay*. H. Mouhot⁶⁰⁵ rencontre des « *kouis* », un peu plus loin vers le nord-est, en amont du Mekong. Quelques années plus tard, lors d'une exploration des vestiges des anciennes provinces cambodgiennes en territoire siamois, E. Aymonier⁶⁰⁶ remarque que les populations qui se trouvent de l'autre côté de *Dangraek* sont variées. Il parcourt la province de *Khorat* et se rend au chef-lieu du même nom qu'il décrit comme un grand centre commercial où convergent des populations du Siam, Laos et Cambodge pour recevoir ou expédier des marchandises en convois de charrettes vers Bangkok. La population est ici composée de Siamois à l'est, de Laotiens⁶⁰⁷ au nord, de Khmers au sud-est et de Chinois au chef-lieu. (p. 103) Il repère également quelques *Kuay* et *Pear* dans les provinces d'Oubon, de Tonle Repou.

En allant vers l'est, dans la province de *Surin*, il rencontre majoritairement des populations khmères ou *kuay*. Dans les provinces de *Sisaket* et de *Meuang Det* (เมืองเด็ท), la descente des *Lao* vers le sud se fait sentir. Les villages sont dits être peuplés de *Lao* et de *Kuay*.

⁶⁰⁵ (MOUHOT : 1999. p. 211).

⁶⁰⁶ E. Aymonier. Le Cambodge II. Paris : Ernest Leroux, 1901.

⁶⁰⁷ En 1907, Pierre de la Brosse note que « les provinces de Siem Reap, de Chungkal renferment environ 12 000 Laotiens ». P. de la Brosse. Les provinces cambodgiennes rétrocedées. Les annales de la société de géographie commerciale, section indochinoise, Hanoi : impr. F. H. Schneider, Nov. 1907. p 33.

Dans la province de Sangkeah, où la population est clairsemée, il mentionne essentiellement des *Kuay* qui parlent le cambodgien. La province de *Koúk Khan*⁶⁰⁸ (គោកខណ្ឌ) est peuplée de Khmers et de *Kuay*, cultivateurs et producteurs de laque.

Aymonier se rend ensuite dans la province de Siem Reap. La population khmère est très clairsemée à part au chef-lieu où les Chinois sont nombreux. Il mentionne des villages *somrae* sur le plateau des *Kulen* et en plaine comme dans le village *Sras Daun Rik* (ស្រះដូនរីក) à côté de *Tbaeng* à l'est d'Angkor. Aymonier déplore le mauvais état des voies de communication. Les rivières ne sont navigables qu'à la saison des pluies et les pistes sont en mauvais état. Les chaussées anciennes qui ne sont plus entretenues se sont éboulées ou ont été gagnées par la végétation. À *Entrokou*⁶⁰⁹ au nord-ouest de la ville de Siem Reap, sur la rive gauche du *Stung Sraeng* (ស្ទឹងស្រែង), Aymonier mentionne que : « la tradition locale rapporte qu'il était peuplé de *Kuys* au temps des rois d'Angkor ». Aux pieds des *Dangrêk*, près d'un passage *Phlau Dan Ta Puoi* (qui relie la province de Koukhan sur le plateau du Moun avec l'ancienne province cambodgienne de *Mlou Prei* (ម្លូព្រៃ)⁶¹⁰ , le voyageur relève des villages clairsemés habités de *Kuay* et de *Pear*⁶¹¹ ainsi que quelques villages de « Cambodgiens ».

Francis Garnier note également que la province de *Sangkea* (សង្កែក) est essentiellement peuplée de *Kuay*. Ils semblent respectés par les Siamois au point qu'ils en nomment un, gouverneur de province⁶¹².

⁶⁰⁸ Qui correspond maintenant plus ou moins à la province de Sisaket.

⁶⁰⁹ Qui pourrait correspondre au village actuel d'Antangkou អង្គកូន, dans la commune de *Daun Keo Udy* ដូនកែវ, district de *Puok* ស្រុកព្រៃក្រវាញ dans la province de Siem Reap.

⁶¹⁰ Aujourd'hui localisé dans province d'Oddor Meanchey.

⁶¹¹ « La généralité de la population actuelle du district, misérable et clairsemée, comprend des *Kuy* et des *Pear* qui gardent leurs coutumes et leurs superstitions spéciales qui parlent leurs dialectes particuliers, tout en sachant se servir au besoin de la langue cambodgienne. La jupe de leurs femmes est une simple pièce d'étoffe, nouée à la ceinture et croisée sur le devant, à l'instar des innombrables nymphes représentées sur les bas-reliefs des monuments cambodgiens. Ces habitants récoltent du riz, enlèvent, non sans danger et sans fatigues, sur les grands arbres et sur les monts abrupts, la cire du nid des abeilles sauvages. Ils recueillent aussi la résine solide ou liquide » nattes grossières, taillent pirogues dans gros arbres, chaussent fauves. Leur commerce est presque insignifiant. Ils font des échanges en nature ou bien se servent comme monnaie des lourds lingots de fer de Kompong Soay. » (AYMONIER, 1901. p. 218).

⁶¹² « Parmi les tribus, il en est une, celle des *Kuys* que les cambodgiens appellent les Khmer dom, c'est-à-dire les anciens Khmers. »...« les Siamois, qui ont soumis aujourd'hui une partie des *Kuys* du Cambodge ne les considèrent pas non plus comme des sauvages, et j'ai trouvé un *Kuy* installé comme gouverneur à Sankea, chef-lieu d'une des provinces cambodgiennes aujourd'hui sous la domination du Siam. »

F. Garnier, *Voyage d'exploration en Indo-Chine effectué pendant les années 1866, 1867 et 1868 par une commission présidée par le capitaine de frégate Doudart de Lagrée*, 1873, Paris, Hachette, p. 98.

Quelques années plus tard, Benoist, le chef de poste de Siem Reap-Angkor note dans un rapport de 1911 que le district de *Chong Kal* situé au nord ouest d'Angkor est occupé par une population clairsemée de « kouyens ».

Les *Kuay* jouissent d'une bonne réputation liée à leur habileté à travailler le fer et à capturer les éléphants. Dans une publication de 1943, Paul Levy présente une carte où des gisements préhistoriques des environs de *Mlou Prei*, se superposent aux lieux occupés par les *Kuay*. D'après l'auteur, les *Kuay* seraient ceux qui auraient apporté des « connaissances des techniques métallurgiques » à la civilisation khmère. Dans sa thèse de Doctorat, Dupaigne⁶¹³, a décrit l'importance de la production de fer par les *Kuay* de *Kompong Thom* dans toute une partie de l'Indochine jusqu'à la fin du XIX^e siècle⁶¹⁴. D'après lui, le rayonnement de l'empire angkorien aurait largement bénéficié des connaissances des *Kuay* dans la réduction du minerai de fer⁶¹⁵. Des recherches récentes menées dans la province de Kompong Thom ainsi que le long des routes qui conduisent d'Angkor à *Phimai* (ភីម៉ាយ) montrent que les populations *kuay* qui avaient la maîtrise de l'extraction et de la réduction du minerai de fer habitaient et travaillaient dans ces zones jusqu'à récemment.⁶¹⁶

L'ouvrage de Paul Levy comprend également deux cartes de la répartition de sous-groupes *kuay* dans la région de Mlou Prei établies par le Dr Harmant en 1876⁶¹⁷ (*Kuy Porrh, Kuy*

⁶¹³ (DUPAIGNE, 1967).

B. Dupaigne, La métallurgie dans l'ancien Cambodge. Travail des dieux, travail des hommes, Métallurgie à la campagne, 1992, *Études rurales* n°125-126, Résumé : « Jusqu'en 1940, la réduction du minerai de fer se pratiquait de manière artisanale dans les forêts du nord du Cambodge pour obtenir un acier de la plus haute qualité. L'abondance de la production de fer au Cambodge avait facilité la constitution et le rayonnement des empires angkoriens. Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, tout le Cambodge et une partie de l'Indochine étaient approvisionnés en fer par ces métallurgistes de l'ethnie *Kuy* de la région de Kompong Thom. Organisés en communautés de travail villageoises égalitaires, sous la direction d'un responsable mystique et d'un responsable technique, les métallurgistes suivaient un très grand nombre de rites et d'interdits sans le respect desquels les divinités n'auraient pas apporté leur protection à la réussite des opérations techniques. Ces rites, qui remontaient à une antiquité très ancienne, étaient indiscutablement d'origine indienne. La description des techniques utilisées pour la réduction du minerai de fer sera d'une grande utilité pour les archéologues et les historiens, les documents anciens en la matière étant très rares. »

⁶¹⁴ À la fin du XIX^e siècle, Harmand relève que la monnaie la plus en usage dans ces régions est le lingot de fer fabriqué exclusivement par les *Kuay* de kompong Svay. Tous les ans, des caravanes de Chinois venaient échanger des produits contre des lingots, des hachettes et des couteaux. M. Harmand, Voyage au Cambodge, *Société de géographie*, oct. 1876, p. 348.

⁶¹⁵ Dans une version de la légende d' Angkor Vat que nous avons recueillie, un passage traite de la réduction du fer. (ANNEXE 9).

⁶¹⁶ Im Sok Rithy (Département de la Démographie et du Développement de l'APSARA), Rapport sur les recherches relatives aux anciens équipements, en particulier hospitaliers, sur la route d'Angkor à Pimai, 5 et 6 juillet 2007, *Comité international de coordination pour la sauvegarde et le développement du site historique d'Angkor* - Seizième Session technique.

⁶¹⁷ J. Harmand, Voyage au Cambodge : Exploration du Tonlé-repau, du stung-sen et des pays Kuys, *Société de géographie*, Octobre 1876.

Toh, *Kuy Mnoh, Kuy Mahai*) et le Dr Dufosse⁶¹⁸ (*Kuy Auk, Kuy Autor, Kuy manik, Kuy Malor, Kuy Mahay*). Devant la difficulté à superposer ces sous-goupes *Kuy* avec sa propre carte (*Kuy N'tra, Kuy damrey, Kuy O, Kuy N, Lur, Kuy*) Levy en conclut que ces groupes se déplacent constamment.

Sur une « carte ethnolinguistique » dressée sous la direction de l'EFEO et éditée en 1949⁶¹⁹, on retrouve certains de ces sous-groupes (*Kuy Antra, Kuy Damrei, Kuy O, Kuy Anlour*). Plus récemment, sur une carte datée de 2003, G. Diffloth présente d'autres groupes qui se définissent eux-mêmes plus selon des façons de parler différentes que selon des origines claniques. Comme les façons de se nommer ou bien les façons de nommer ces groupes par des gens extérieurs se sont modifiées au fil du temps, on peut supposer que des rencontres, mariages et recompositions dans l'espace se sont opérées.

Harmand remarque qu'à la fin du XIX^e siècle, les anciennes provinces de *Tonle Repou* (ទន្លេត្រពាំង) et *Mlou Prei* sont très pauvres, et presque exclusivement peuplées de *Kuay*⁶²⁰.

D'après lui, de nombreux villages en apparence cambodgiens cachent des *Kuay* dont la langue et la culture s'effacent derrière la langue cambodgienne. L'insécurité règne ici aussi et ces contrées sont la proie de bandes de brigands qui viennent voler des buffles.

Les *Kuay* parlent une langue que le linguiste G. Diffloth⁶²¹ classe dans la branche katuique des langues austroasiatiques. On trouve des *Kuay* dans le nord du Cambodge (provinces de *Battambang, Odor Manchey* (ឧត្តរមានជ័យ), *Banteay Manchey* (បន្ទាយមានជ័យ), *Siem Reap* (សៀមរាប), *Preah Vihear* (ព្រះវិហារ), *Kompong Thom* (កំពង់ធំ), *Stung Traeng* (ស្ទឹងត្រែង) and *Kratieh* (ក្រចេះ)), dans les provinces du nord-est de la Thaïlande (*Surin, Sisaket, Buriram*) ainsi que dans le Bas-Laos. La façon de parler la langue *Kuay* diffère selon les groupes comme les soulignait le Dr Harmand « ces Kouys eux-mêmes ne forment pas une famille unique, mais plusieurs groupes distincts portant des noms différents (...), parlant des langues différentes qui n'ont de commun que les cinq ou dix premiers termes de la

⁶¹⁸ Dans une monographie réalisée à Kompong Thom, Dufosse décrit les activités économiques et religieuses de *Kuay* à Kompong Svay (DUFOSSE, 1918, pp. 19-23).

⁶¹⁹ *Carte ethnolinguistique*, carte de l'Indochine au 2.000.000^e, dressée par l'EFEO, dessinée et publiée par le Service de Géographie de l'Indochine, édition 1949.

⁶²⁰ (HARMAND, 1876, pp 355-356)

⁶²¹ G. Diffloth, *Kuay in Cambodia : a vocabulary with historical comments*, 2011, Phnom Penh, Tuktuk éditions.

numération ». ⁶²² Pour Dufossé (1934) et Levy (1943), il s'agirait plutôt de différences dialectales ⁶²³ à partir d'une langue commune.

Dans notre zone d'enquête, nous avons souvent entendu parler des *Kuay Leav* (ក្បួនលាវ) ou *Kuay Liaw* ? Il est difficile de trouver l'origine exacte de l'appellation *Kuay Leav/Liaw*. S'agit-il de de *Kuay* venus du Laos (qui parleraient lao) ou bien de *Kuay* métissés avec des *Lao* (ລາວ) ou de *Kuay* laophones qui auraient été en relation avec des Lao ⁶²⁴ ?

Les *Lao* étaient en effet nombreux à peupler la partie nord-est de la Thaïlande qui est maintenant appelée *Isan*. Les *Lao* seraient arrivés par eux-mêmes ou bien de façon forcée comme lors des déportations de populations qui ont suivi la prise de Ventiane par les Siamois au début du XIX^e siècle ⁶²⁵. Aymonier note ainsi que les *Kuay* et les *Lao* cohabitent dans la province de *Sisaket*. On peut aussi suggérer la traque des *Kuay* par les *Lao* pour les réduire en esclavage telle qu'elle est rapportée par A. Bouinai et A. Paulus ⁶²⁶ et qui aurait pu conduire à la fuite de ces populations vers le Cambodge.

Pour Ta Tan, certains *Kuay Leav* seraient le résultat d'un métissage entre des *Kuay* et des *Lao* :

« J'ai entendu parler de familles où les hommes étaient *Kuay* et les femmes *Lao* Je crois que c'est pour cela qu'on les appelait *Kuay Leav/Lao*. Certains étaient métis. »

Si dans la région, on peut difficilement identifier des descendants de populations *somrae*, la reconnaissance de souches *kuay* est plus aisée. Il est même encore possible de trouver

⁶²² (HARMAND, 1876, p. 256)

⁶²³ Les dialectes dits ntra, nta et mla sont les trois dialectes principaux reconnus du *Kuay*.

⁶²⁴ D'après le linguiste Gérard Diffloth, les *Kuay Liaw*, se distinguaient des autres groupes de *Kuay* par le fait qu'ils soient laophones. Les laophones occupent traditionnellement une grande partie de la région de l'*Isan* (voir note ci-dessous) et les khmerophones se trouvent en majorité dans la province de Surin. (Gérard Diffloth - communication personnelle - Mars 2016).

⁶²⁵ Toute la région du nord-est de la Thaïlande appelée *Isan* « nord-est » a été dominée par le Royaume laotien du Lan Xang (fondé au milieu du XIV^e siècle) après le déclin de l'empire Khmer. Ce royaume se disloque au XVIII^e siècle et tombe sous la double tutelle du Đai Viêt et du Siam. Dans un dernier sursaut, les Laotiens attaquent les Siamois. Ce qui conduit à la mise à sac de Ventiane par les Siamois et l'annexion de la principauté en 1828. Les deux tiers de la population de Ventiane sont déportés par les Siamois vers L'Isan. Les Siamois quant à eux s'écartent de cette région trop proche de leurs dangereux voisins vietnamiens. La région reste donc majoritairement habitée de populations d'origine lao. Nous pouvons ainsi nous demander si la référence de la mise à sac d'une capitale assortie de déplacements de population qui est associée à Angkor pourrait également trouver ici des points d'ancrage ou de répétition d'une histoire déjà connue.

⁶²⁶ A. Bouinai, A. Paulus, *L'indochine française contemporaine - Cochinchine, Cambodge, Tonkin, Annam*, 1885, Tome I, Paris, Challamel, p. 505.

des personnes âgées qui parlent encore des rudiments de langue *Kuay* dans les villages autour de *Srae Noy*, dans *Kompong Thom* et au pied des *Dangraek*.

Pour terminer ce paragraphe, on peut dire que des voyages apparemment courants se faisaient entre la zone d'Angkor et les anciennes provinces cambodgiennes à la fin du XIXe siècle et dans la première partie du XXeme siècle. Ils favorisaient les rencontres et les brassages de populations. Les gens venus du haut se déplaçaient seuls ou en famille. Ils étaient de passage ou bien ils s'installaient durablement. Les hommes qui voyageaient seuls trouvaient facilement à se marier dans les villages qu'ils traversaient. Les particularités de leur culture d'origine se fondaient dans le groupe social de leur épouse:

« Des hommes venus du haut ont épousé des femmes des villages d'ici. Ici, il y a peut-être des gens dont les ancêtres sont *Kuay*, *Kuay Leav*, *Khmer Surin*, mais on a oublié. J'ai entendu dire que mon grand-père ou mon arrière-grand-père était *Kuay Leav*. Maintenant on est tous pareils. » Yeay Hung née en 1913, monastère Angkor vat sud.

D'après *Yeay Kom*, medium dans le village de *Ta Chan*, les habitants du *phoum Ta Tru* dans Angkor Thom étaient *Kuay*. Aujourd'hui, certains habitants du village de *Rohal*, de l'ancien hameau de *Koûk Khleak* ainsi que du village de *Koûk thnaot* reconnaissent du bout des lèvres avoir des ascendants *Kuay*. Ta Sân, le medium du village d'*Angkor Krav* dit également avoir des origines *Kuay*.

III. 2.2.2. D'autres groupes allogènes

Chaque village compte quelques familles qui ont une ascendance chinoise. Les ancêtres étaient des négociants en riz et usuriers qui se sont mariés avec des femmes du cru et se sont installés dans les villages. Les villages du *baray* occidental fortement métissés avec des Chinois se distinguent des autres.

« Ici, il n'y avait pas de *Khmer leu* comme à *Koûk Thnaot*. Il y a beaucoup de gens de lignée chinoise. Des hommes chinois sont venus ici et se sont mariés avec des femmes khmères ». Ta Lueng, *Koûk Beng*.

« À *Koûk Beng*, il y a 50 pour cent de gens qui ont du sang chinois ; A *koûk Thnaot*, 20 pour cent. Il y avait des pistes charretières avec des gîtes étapes. La route passait par *Puok*. Avant, il y avait peu d'habitations en haut (au nord). C'était la forêt. » Ta Nuem, *Koûk Thnaot*.

« Ici à *Koûk Beng*, il y a beaucoup de gens qui ont une ascendance chinoise. Certains savent encore un peu parler, mais personne ne sait lire le chinois. Les hommes chinois sont venus seuls et ont épousé des femmes khmères. » Ta Vet, *Koûk Beng*

Un marché se tenant devant Angkor Vat. D'après des anciens des villages de *Tropeang Seh* et de *Koûk Dong*, des Chinois y tenaient des petits commerces. Ils employaient également des villageois comme porteurs d'eau (?).

Le réflexe atavique anti-vietnamien⁶²⁷ réfrène les villageois de compter des Vietnamiens parmi leurs ancêtres ou même de dire que des Vietnamiens ont habité ici. La présence de Vietnamiens est pourtant attestée à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, mais dans des lieux particuliers ou des activités particulières qui laissent à penser qu'ils vivaient à l'écart. On les retrouve en tant que bonzes, et coupeurs de bois sur Angkor où pêcheurs sur le grand lac.

Lunet de la Jonquière⁶²⁸ mentionne que des ermites annamites sont installés dans (ou à proximité de ?) divers temples : *Bakheng*, *Thommanon*, *Ta Prohm* ainsi qu'au sommet du *Phnom Kulen*. Ta Vorn du village de *Khvien* (ខ្មែរ) se souvient du nom d'un moine vietnamien réputé *kru Yan* qui résidait au *Phnom Bakheng*. En 1950, Suon, l'assistant de Marchal évoque également la présence de « bonzes annamites » après du temple de *Baksey Chamkrong* (បាខ្សែចាមក្រូង).

⁶²⁷ La prise de contrôle du delta du Mékong au XVIII^e siècle sous le règne de l'empereur Minh Manh (r.1820-1841), assortie de méthodes d'assimilation forcées laissera de tristes souvenirs dans les mémoires des Cambodgiens. Une histoire transmise aux enfants cambodgiens attise encore aujourd'hui le sentiment xénophobe envers les Vietnamiens. Trois Cambodgiens engagés sur le creusement du canal de Vinh Te dans les années 1820 sont enterrés jusqu'au cou. Une théière est posée sur leur tête et un feu est allumé. Aux cris des suppliciés, il est répondu « ne renversez pas le thé du maître ». S. Crochet, *Le Cambodge*, Karthala, Paris, 1997, p.64.

⁶²⁸ E. Lunet de la Jonquiere. De Saïgon à Singapour par Angkor, autour du golfe de Siam, *Le tour du monde*, 1910, p.404.

Des coupeurs de bois vietnamiens sont également signalés dans la forêt d'Angkor. Pêcheurs pendant la saison sèche, ils remontent le fleuve sur leurs barques en saison des pluies pour couper du bois le long de la « rivière de Siem Reap » *steung Siem Reap*. Une carte manuscrite⁶²⁹ (Fig. 70) vraisemblablement dressée par un administrateur colonial aux alentours de 1910 montre qu'une large bande de forêt a été coupée par les « annamites » de chaque côté de la rivière depuis le sud d'Angkor Vat jusqu'au-delà de *Neak Péan*. Elle indique également un « village annamite » sur la berge droite au sud-est d'Angkor Vat ainsi qu'un village malais⁶³⁰ en contrebas sur la rive gauche. Les conservateurs interdisent ces coupes de bois très vite. Commaillé en fait déjà part en 1909 : « Donc je viens de signaler deux Annamites, scieurs de long professionnels, qui, sans la moindre autorisation ont commencé à abattre des arbres à moins d'un kilomètre d'Angkor Vat »⁶³¹. Un peu plus au sud, des habitants du village de *Treang* (ទ្រាំង) dans le nord de la ville de *Siem Reap* nous ont rapporté avoir entendu qu'un monastère vietnamien existait à l'emplacement actuel de l'hôtel Amansara (ex villa princière). Ces quelques données indiquent que les Vietnamiens étaient solidement implantés ici. Il n'est cependant pas fait mention de rencontres ou de mariages avec eux.

⁶²⁹ Archives nationales de Phnom Penh n° 2884 - *Projet d'une Ordonnance royale portant sur la création d'un périmètre de protection à Angkor* – carte jointe au texte.

⁶³⁰ Des forestiers malais le long des rivières sont également signalés par Dufosse au début du XX^e siècle dans la province de Kompong Thom : « les Malais exploitent les forêts du haut Stung Sen et du haut Stung Chinit. Ils restent dans la forêt pendant toute la saison sèche et redescendent leurs billes de bois en longs radeaux qui passent à Kompong Thom et Kompong Thma vers octobre et novembre. » M. Dufosse, *Monographie de la circonscription résidentielle de Kompong-Thom*, 1918, Saïgon, imp. De l'Union Nguyen-Van-Cua, p. 18.

⁶³¹ (Rapport de la Conservation d'Angkor, 1909).

CHAPITRE IV

LES CHEMINS DES ANCÊTRES

Ce territoire du petit pays de Sras Srâng élargi aux petits pays environnants, apparaît donc constitué de noyaux d'habitats anciens⁶⁰⁰ comme *Rohal*, *Pradak*, *Ampil*, *Koùk Ta Chan*, *Angkor Krav* qui se sont étoffés avec l'accroissement démographique et l'apport de populations venues de l'extérieur. Nous pouvons maintenant nous interroger sur les raisons de la venue de populations extérieures et de leur installation à cet endroit.

Les réponses qui nous ont été fournies dans les entretiens et complétées par quelques sources documentaires sont diverses: fuir les famines, les épidémies et les troubles politiques, chercher de l'or, commercer, accéder à des ressources naturelles particulières.... Dans l'ensemble, il s'avère que ceux qui sont venus là ne venaient pas en territoire inconnu. Ceux qui « arrivent du haut » avaient souvent déjà des contacts dans les villages. Il s'agissait soit de parents ou de connaissances lointaines. Aujourd'hui encore, certaines familles disent avoir conservé des liens avec des « familles du haut ».

IV. 1. FUIR LES CALAMITÉS

IV. 1.1. Fuir les famines

Des populations dites *Kuay*, *Kuay Leav*, *Khmer leu*, *Khmer Surin*, descendent pour fuir les famines⁶⁰¹. Ils sont décrits arriver soit individuellement soit en groupes de plusieurs familles.

« Mon grand-père s'appelait Ta Pen⁶⁰², il venait du haut (nord). Il y avait la famine en haut, c'est pour cela qu'il est descendu avec d'autres gens, comme Ta Kê. Des gens qui sont venus du haut, il y en avait qui parlaient *khmer* et d'autres qui parlaient *Kuay*.

⁶⁰⁰ Au moins à la fin du XIX^e siècle, ce qui étant donné l'histoire mouvementée du Cambodge est considéré comme très ancien (en termes d'habitat)

⁶⁰¹ Au milieu du XIX^e siècle une famine est rapportée par un missionnaire: « in 1865-66, Korat and other towns in that quarter experienced a sever famine » Lilian Curtis, *The Laos of north Siam*, The Westminster Press : New york, 1903, p. 269

⁶⁰² Grand voleur de bœufs qui habitait à *Koùk Kleak*.

Ceux-ci ne comprenaient pas le *khmer*. Certains parlaient aussi Siamois. » Yeay Viech, née en 1905, *Rohal*.

Les *Kuay Leav* avaient la réputation d'être très pauvres :

« Des *Kuay Leav* venaient parce qu'ils cherchaient de quoi manger. Ici, il y a de l'eau et du poisson. C'étaient des hommes pauvres et seuls. Il y en a sont restés. Ils se sont mariés avec des filles des villages d'ici et sont restés. Les *Kuay Leav* venaient depuis longtemps, même avant les Français. Ils étaient pauvres. Ils n'avaient rien à manger. Certains parlaient *khmer*. Des *Kuay* sont venus plus tard de Surin pendant l'époque des Français. Ils étaient pauvres. Je me rappelle d'eux. Ils faisaient des couteaux. » Ta Tep, *Rohal*.

Plusieurs familles identifiées par leurs actuels descendants comme étant d'origine *Kuay Leav* ou *Khmer Leu* seraient arrivées dans le village *Kouk Thnaot* pour fuir une famine. Ici, des anciens donnent des indications plus précises sur l'origine de leurs ancêtres. Ceux-ci viendraient d'un lieu appelé *Ampil Thkav* (អំពិលថ្កៅ) situé au nord. Nous avons localisé un village appelé *Ampil* situé à côté du village de *Bat Thkav* (បាត់ថ្កៅ) dans le nord du pays, juste aux pieds des *Dangraek*, le long de la route qui conduit vers Phimai par le passage d'Ô Smach (អូស្មាច់) qui pourrait correspondre. Keiko Miura⁶⁰³ qui a recueilli ces mêmes informations situe *Ampil Takko* (អំពិលតាក់កូ) à « Chombri »⁶⁰⁴ en Thaïlande.

« Les ancêtres sont venus d'*Ampil Thkav* à la frontière entre le Siam et le Cambodge. Ils ont fui une famine qui a duré 7 ans. Ils sont venus ici et ont fait un village au milieu du *baray*, à côté de l'eau. La terre était bonne pour faire des cultures. Ils ont planté beaucoup de palmiers à sucre, dont on peut encore voir les souches dans le *baray*. Ils sont venus du haut. C'était des *Khmer leu*. » Ta Pueuh, *Kouk Thnaot*.

Donnée très singulière dans la région, Ta Lek un ancien du village de *Kouk Thnaot* revendique une origine *pnong*:

⁶⁰³ (MIURA, 2004. p. 84, note de bas de page).

⁶⁰⁴ Il pourrait s'agir de la province de Chonburi située vers l'est en Thaïlande.

« Je suis *pnong* (ព្រៃ). Je parle le *pnong*, le *kuay* et le *thai*. Je suis venu du Siam en passant par *Nokor Phies*. Il y avait 20 familles avec moi. On est venus ici parce qu'on y avait des parents/connaisances. On connaissait Yeay Thnuet. » Ta Lek, *Kouk Thnaot*

Un autre ancien qui habite le proche village de *Kouk Beng* rapporte également cette connection.

« Les anciens ont dit qu'ils étaient *Khmer leu*. Ils allaient où il y avait déjà des gens de leur famille/connaisance. Il y a eu une famine qui a duré 7 ans et ils sont venus ici. Ici, ils connaissaient une grand-mère qui venait du haut. Elle s'appelait Yeay Thnuet. Elle s'était mariée avec Ta Nut originaire d'ici. Ici, on a dit que la vie était facile, qu'il y avait de l'eau, du poisson, de la forêt. » Ta Lueng, né en 1920, village de *Kouk Beng*.

Il apparaît que les *Kuay* seraient venus en plusieurs vagues ou bien plutôt en différents groupes. Dans les temps anciens, on évoque les chasseurs d'éléphants qui trouvaient dans les belles forêts au nord d'Angkor *prei soat* (ព្រៃស្រែត) des terrains de chasse privilégiés.

D'après les récits, les *Kuay Leav* sont dits fuir des périodes de famines dans le nord. Habiles à collecter des produits de la forêt, ils trouvaient facilement de quoi survivre dans les environs du *srok Sras Srâng*. Ils venaient soit en famille soit seuls. Dans le dernier cas, il arrivait que certains d'entre prennent femme et s'établissent là.

Une grand-mère du village de *Rohal* raconte qu'elle est arrivée avec ses parents dans les années 50 pour fuir la famine au nord :

« Ma mère était laotienne et mon père siamois de *Surin*. On était très pauvres. On n'avait rien à manger. Ma famille est partie avec trois ou quatre autres familles. C'était dans les années 50. Même les militaires avaient pitié de nous et nous donnaient à manger. On a construit une hutte au nord du temple de *Banteay Kdei* ». Yeay Check, *Rohal*.

Au sud-est du *srok Sras Srâng/Rohal*, on trouve le *srok Ampil* où des familles très pauvres venues du haut se seraient installées.

« Avant, on disait que les gens d'*Ampil* étaient si pauvres qu'ils ne pouvaient inviter personne à manger avec eux. Ils avaient connu la famine. J'ai entendu dire qu'il ne fallait pas les gêner en cherchant à les aider. Ils refusaient parce qu'ils ne pouvaient pas rendre. » Toueth, Ô *Toteung*.

D'après un ancien, *Ampil*, les ancêtres seraient venus du haut pour fuir une famine et auraient gardé le nom de leur village d'origine⁶⁰⁵. Il situe ce village dans les anciennes provinces cambodgiennes en Thaïlande :

« Le nom vient d'un endroit qui s'appelait comme ça en haut. Encore aujourd'hui, en Thaïlande, il y a peut-être un endroit qui s'appelle comme ça. C'est là d'où sont originaires les gens du village *Ampil*⁶⁰⁶ d'Angkor. » Ta Chun, *Ampil*

IV. 1.2. Fuir les épidémies

Les ravages du choléra et la variole sont attestés dans des comptes rendus de voyage dans la région à la fin du XIXe siècle. Bouinai et Paulus⁶⁰⁷ signalent une « épidémie cholérique terrible » en 1882. À la même période, Fournereau⁶⁰⁸ se voit refuser une autorisation de voyager dans les provinces cambodgiennes au nord du lac pour cette même raison. De plus, il écrit qu'aucun villageois ne se risquerait à l'accompagner dans les contrées infestées montrant bien que les épidémies étaient graves et redoutées. Alors qu'il traverse les villages au nord-ouest d'Angkor en 1907, Lajonquière⁶⁰⁹ signale des « épidémies de variole qui moissonnent les enfants ». Il décrit également les ravages de la lèpre dont la seule parade est d'abandonner

⁶⁰⁵ La duplication d'un nom de lieu est courante. Ainsi, un village de la commune de *koûk thlok krom* (គោកត្រុកក្រាម) dans le district de *Kampong kdei* (កំពង់ក្តើ) est appelé *krobey riel* (ក្របើរឿល) comme celui situé à quelques km au sud-ouest de Siem Reap. Par manque de terres, des familles qui ont quitté le village de *krobey riel* proche de Siem Reap pour aller défricher des terres nouvelles à *Kompong Kdei*. Le nouveau lieu d'habitat est devenu par force d'usage, « le village des gens de *krobey riel* » *phoum neak krobey riel* puis le « village de *krobey riel* » *phoum krobey riel*.

⁶⁰⁶ Le nom du village *Ampil* est assez courant. C'est le nom d'un arbre, « le tamarinier ». Il pourrait s'agir d'un village situé au pied des monts Dangrek (du côté cambodgien actuel) ou bien de l'autre côté des Dangrek (thaïlande actuelle).

⁶⁰⁷ A. Bouinai, A. Paulus, Le Royaume du Cambodge, 1884, *Revue maritime et coloniale*, T. LXXXII, p. 523.

⁶⁰⁸ « le choléra sévissait avec intensité ; aucun indigène ne voulait s'engager pour m'accompagner. » (FOURNEREAU, 1889, p 274).

⁶⁰⁹ (LUNET DE LA JONQUIERE, 1910, p. 408).

les villages après avoir épuisé toutes les ressources magiques comme celle d'entourer le village d'un fil de coton.

Les protections magiques individuelles ou bien à l'échelle d'une maison ou d'un village aidaient à se sentir protégé pendant un temps. Mais, une fois l'épidémie déclarée, la seule parade était de bouger soit dans un petit périmètre, soit au loin.

« Des *Khmer Surin* sont venus ici il y a longtemps. Il y avait le choléra en haut. Seuls les *Khmers* sont descendus parce qu'ils connaissaient les terres d'ici. Les Siamois sont restés chez eux parce qu'ils ne connaissaient pas les gens d'ici.» Ta Toy, *Ô Toteung*.

Même si nous avons très peu de données sur les retours vers le « haut », il s'avère que des familles seraient retournées dans leur village d'origine (où les environs) une fois que la situation s'était améliorée.

« Moi, mes ancêtres sont venus du Laos. Beaucoup sont venus du haut parce que c'était difficile là-bas. Il y avait des maladies. Quand il y a des maladies, les gens partent. Puis quand la vie en haut est redevenue plus facile, ils sont remontés. Ceux qui sont restés étaient ceux qui s'étaient mariés ici et qui trouvaient que la vie était facile.» Ta Peut, *Rohal*.

Un cas particulier

Il peut arriver que la cause de la maladie soit attribuée à une personne ou à une famille dans le village. Cette accusation de sorcellerie peut conduire à une mise à mort qui ressemble à un sacrifice expiatoire. Il ne reste plus au(x) bouc(s) émissaire(s) qu'à partir.

Ta Sâh, medium dans le village d'*Angkor Krav* signale une famille qui serait descendue du nord pour fuir une accusation de sorcellerie proférée à son égard.

« En haut, il y a eu une grande épidémie. Beaucoup des gens mourraient. On a dit que c'était à cause d'une famille de sorciers *thmop*. Les gens voulaient les tuer parce qu'ils tuaient eux-mêmes beaucoup de gens. Ils sont venus ici. Il n'y a pas eu de problèmes ici. » Ta Sâh, *Angkor Krav*

IV. 2. PÊCHER, CULTIVER ET COMMERCER

IV. 2.1. Pêcher et cultiver autour du grand lac

Dans la lignée de l'article de B.P.Groslier⁶¹⁰ sur l'hydraulique angkorienne, de nombreux auteurs ont souvent attribué la puissance et la richesse de l'empire angkorien à la seule maîtrise de l'agriculture irriguée. D'autres ressources économiques importantes sont cependant à considérer dans la région. Ainsi B. Dupaigne dans sa thèse de doctorat⁶¹¹ montre l'importance de l'extraction et de la transformation du minerai de fer par les *Kuay* de *Kompong Thom*.

Il nous apparaît qu'il convient également de considérer le grand lac⁶¹². En effet, unique par sa taille et par l'ampleur de sa crue qui multiplie sa surface par quatre en saison des pluies, le *Tonlé Sap* (ទន្លេសាប) est un gigantesque territoire à la fois piscicole et agricole. Au moment de la décrue, alors que l'eau se retire de la frange côtière du lac (forêt inondée en saison des pluies), une quantité très importante de poissons se trouve piégée dans des mares. De grands déplacements de populations pour la pêche autour du grand lac sont attestés depuis très longtemps. Dans la région du nord-ouest du lac, des populations paysannes diverses descendaient sur les bords du lac en charrette et en famille. Dans le lac, des gens venus du sud⁶¹³, essentiellement des pêcheurs vietnamiens s'agglutinaient en villages flottants sur le lac. Plus intéressés et plus experts dans la pêche en eaux plus profondes, ils travaillaient surtout dans les grandes pêcheries à l'intérieur du lac. Pour les Khmers et les populations du nord, quitter la terre ferme et s'aventurer sur le lac était considéré comme dangereux. Des

⁶¹⁰ B. Ph. Groslier, « La cité hydraulique angkorienne : exploitation ou surexploitation du sol ? », 1979, *BEFEO*, LVI, pp 161-202.

⁶¹¹ *cf. supra*.

⁶¹² La trace d'un ancien territoire marin : Le Cambodge est un pays de l'Asie du sud-est de 181 000 km² entouré par la Thaïlande, le Vietnam, le Laos et les eaux du golfe de Thaïlande. Sa formation géologique est récente. Au début du quaternaire, ce qui allait devenir le Cambodge n'était qu'un golfe marin entouré de montagnes. Au fil des ans, ce golfe s'est comblé par des apports d'origine volcanique ainsi que par les alluvions d'un fleuve aujourd'hui appelé Mékong. De son passé maritime, il est resté un pays plat en forme de cuvette avec en son centre une dépression emplie d'eau qui communique avec le Mékong. Cet ensemble lac et fleuve est appelé Tonlé sap « fleuve d'eau douce ». Le lac, en tant que plus grande réserve d'eau douce et de poissons de l'Asie du sud-est est d'une importance capitale pour le Cambodge. Les eaux de la cuvette se vident vers la mer au sud-est dans le delta du Mekong. Les bords se relèvent abruptement au nord avec le plateau des Dangraek ou bien plus doucement les plateaux de Rattanakiri et de mondokiri au nord-est et à l'est. À l'ouest, la chaîne des Cardamones et la chaîne de l'éléphant font rempart à la mer.

⁶¹³ À la fin du XIX^e siècle, Louis de Carné part en canonnière de *Kompong Luong* sur la berge sud du lac. Il observe que « les Annamites sont presque seuls à exploiter l'industrie de la pêche. Plusieurs milliers de barques se livrent à cette opération dans le lac lui-même et dans le bras qui sert de communication avec le Mékong. » Louis Carné (de), *Voyage en Indochine et dans l'empire chinois 1844-1870*, Paris, E Dentu, 1872, p. 56.

serpents mythiques, les *niek* sont dits créer des tourbillons pouvant entraîner les hommes au fond. La pêche en pleine eau et la gestion des grandes pêcheries sont donc plus le fait des Chinois et des Vietnamiens.

Les gens du « haut » s'installaient pendant quelques semaines ou quelques mois sur les vastes terres mises à nu qui bordent le lac pour y attraper les poissons retenus dans les innombrables mares et étangs.

Ceux qui habitaient à proximité du lac descendaient également dans les zones de décrue pour y pêcher, mais également pour y cultiver du riz de décrue. Jusque dans les années 1970, de grandes migrations saisonnières de paysans venus des terres du haut se faisaient pendant la saison sèche entre deux cycles agraires (janvier (fin des moissons de riz lourds) à mai-Juin (préparation des rizières pour de nouveaux semis). Après plusieurs mois, ils repartaient avec leurs charrettes remplies de poissons salés, séchés, fumés ou préparés en pâte à poisson fermentée, le *prahok*.

Le phénomène et l'importance des déplacements pour la pêche saisonnière et l'agriculture de décrue avaient particulièrement frappé les voyageurs du passé. Concernant l'agriculture pendant la période angkorienne, ce ne sont pas les alentours d'Angkor, mais le grand lac Tonlé Sap⁶¹⁴ qui retient l'attention de *Tcheou-Ta-Kouan*, un diplomate chinois en visite en 1296-1297. Celui-ci décrit l'alternance très marquée de la montée et de la descente des eaux du grand lac, la culture du riz de décrue et les migrations de populations⁶¹⁵.

Dans les siècles qui ont suivi, la pêche sur le lac a certainement été une ressource économique très importante. Les grandes exploitations de pêche sur le lac qui utilisent de gigantesques

⁶¹⁴ Remarquons à cet effet, l'importance des représentations aquatiques sur les bas-reliefs du temple du Bayon : scènes de combats sur l'eau, poissons divers,...

⁶¹⁵ " De la quatrième à la neuvième lune, il pleut tous les jours l'après-midi. Le niveau des eaux du Grand lac peut (alors) s'élever à 7 ou 8 toises. Les grands arbres sont noyés ; à peine leur cime dépasse. Les gens qui habitent au bord de l'eau se retirent tous dans la montagne. Ensuite, de la dixième lune à la troisième lune (de l'année suivante), il ne tombe pas une goutte d'eau. Le grand lac n'est alors navigable qu'aux petites barques : aux endroits profonds, il n'a pas plus de trois à cinq pieds d'eau. Les gens redescendent alors. Les cultivateurs tiennent compte du temps où le riz est mûr et des endroits où la crue peut atteindre à ce moment là, et sèment en conséquence selon les lieux. Pour labourer, ils n'emploient pas de boeufs.(...) Il y a en outre une espèce de champs naturel où le riz pousse toujours sans qu'on le sème ; quand l'eau monte jusqu'à une toise, le riz aussi croît d'autant..."

Ainsi, la culture du riz de décrue et le riz flottant par des populations descendues à la saison sèche dans la forêt inondée sont attestés au à la fin du XIII^e siècle autour du grand lac. Sur des bas-reliefs de temples, la pêche ainsi que différentes espèces de poissons, crocodiles, crustacés et plantes aquatiques comestibles sont très bien représentés montrant ainsi l'importance du lac ou des étangs et mares dans la vie quotidienne à cette époque. P. Pelliot, *Mémoire sur les coutumes du Cambodge de Tcheou-Ta-Kouan*, 1954, Paris, Adrien-Maisonneuve.

pièges à poissons sont probablement très anciennes. Dans les Chroniques Royales⁶¹⁶, il est fait mention d'une fille de roi qui utilise un stratagème pour épouser le fils d'un « exploitant de barrages de pêche » qui régnera sur un pays vassal.

À la fin du XIX^e siècle Mouhot⁶¹⁷ relève l'extraordinaire profusion de poissons dans le grand lac: « Enfin, le grand lac est à lui tout seul une source de richesses pour une nation entière; il est si rempli de poissons, qu'à l'époque des eaux basses on les écrase sous les embarcations; le jeu des avirons est souvent gêné par leur nombre, et les pêches qu'y viennent faire tous les ans une foule d'entrepreneurs cochinchinois, sont littéralement miraculeuses. »

Jean Moura⁶¹⁸, ancien officier de marine et représentant du gouvernement français en Indochine remarque que le choix du site d'Angkor à proximité de la réserve de poisson du lac Tonle sap est judicieux : « Ce devait donc être un pays relativement sain et où la vie était facile, car le sol est fertile, et puis le lac Tonle Sap, qui est resté extrêmement poissonneux, était une véritable providence pour cette population, qui ne se nourrissait alors, comme aujourd'hui, que de poisson frais ou séché et de riz ». Il remarque que la pêche attire des populations venues de « tous les points des pays voisins » et recense des Khmers, des Malais, quelques Chinois et de nombreux Annamites, pas moins de « douze à quatorze mille, femmes et enfants compris »⁶¹⁹ E. Aymonier écrit qu'en période de pêche « 4000 barques d'Annamites, de Chinois, de Malais du pays, sillonnent le lac de février à juin. 30 mille individus s'établissent sur les rives à peine découvertes, aux embouchures des affluents, et même au large et au loin dans le lac, construisant en quelques jours des hameaux, des villages lacustres ». ⁶²⁰ Pour A. Pavie⁶²¹, la pêche sur le lac est une des principales ressources du pays et elle « est l'occasion d'un déplacement considérable d'hommes du Cambodge et de Cochinchine, et, pour ne parler que des Annamites, il était estimé à plus de 4 ou 5 milliers ». Au sud du lac C.E. Bouillevaux⁶²² décrit ce même phénomène : « Les Cambodgiens, les Chinois et les Annamites arrivent en foule avec des filets sur les bords du lac où ils campent pendant plusieurs mois.»

⁶¹⁶ (P. MAK, 1984, p. 51).

⁶¹⁷ (MOUHOT, 2^{ème} ed. 1999, p. 205).

⁶¹⁸ J. Moura, *Le Royaume du Cambodge*, 1883, Paris, Ernest Leroux, p.255.

⁶¹⁹ J.Moura, Notes sur la pêche du Tonli-sap, *Revue maritime et coloniale*, t.LXI, avril-juin 1879, p.535.

⁶²⁰ E Aymonier, *Le Cambodge*, 1900, Paris, Ernest Leroux.

⁶²¹ Pavie A, *Mission pavie en Indochine*, 1879-1895 (11 vols) Paris, Leroux, 1898-1919.

⁶²² C.E. Bouillevaux, *Voyage dans l'Indo-chine 1848-1856*, 1858, Paris, V. Palmé, p.195.

Le chef du *srok* de *Peam Sima* (ព្រៃស៊ីមា) proche du district de *Puok* écrit dans un rapport⁶²³ daté de 1913 que « les siamois et les laotiens venant du Siam pour faire la pêche (...) viennent en charrettes et sont au nombre de plus de mille ».

Certaines caravanes passent par Angkor ainsi que le montre une photo prise où l'on voit des voyageurs faire une halte sur la chaussée empierrée d'Angkor Vat. Des palanquins d'éléphants et des charrettes à bœufs renseignent sur les moyens de transport (Fig. 71).

En 1936 M. Barradat⁶²⁴ relève que de nombreuses charrettes venaient encore de Thaïlande et du Laos. Ces grands déplacements vont ensuite se réduire jusqu'à s'arrêter. Dans les années 1950, après des années de troubles et d'insécurité (occupation japonaise, Issarak, et peut-être dans un souci de protection des frontières demandé par le roi Sihanouk), l'ampleur de ces migrations saisonnières se restreint. Les déplacements autour du lac évoqués par Jean Delvert⁶²⁵ se font sur plus courtes distances : « Les paysans habitent à 20 ou 25km au nord, ...se déplacent vers les *boeng* (ឃ្នែង)⁶²⁶ (...) pour pêcher. Les paysans pendant un mois ou deux changent de vie et se font pêcheurs. (...) La migration a lieu en février. (...) Certains villages se déplacent alors complètement, hommes, femmes, enfants ; seuls quelques vieillards demeurent pour garder les Maisons. (...) Les paysans installent près du *boeng* de petites cabanes sur pilotis et restent là pendant 3 mois. (...) Ce déplacement se combine parfois avec la culture du riz flottant. (...) Le déplacement peut aussi se terminer par une culture de haricot. En avril-début mai, les paysans repartent vers le nord, leurs charrettes pleines. (...) La majorité du poisson salé ou sec sera vendue ou troquée contre du riz. Une partie servira à la fabrication de la pâte de poisson fermentée. »

Les plus pauvres, qui ne disposent pas d'engins de pêche et de charrettes descendent également. Ils louent leurs bras aux patrons de pêche qui gèrent de grandes pêcheries à l'intérieur du lac.

⁶²³ Lettre du chauffai-Srok de Peamsema adressée au Chauffai-khet de Battambang, datée du 13 juillet 1913 (trad.), (Archives Nationales de Phnom Penh, n° 5688).

⁶²⁴ cité in P. Chevey, F.P Le Poulain, *La pêche dans les eaux douces du Cambodge*, Travaux de l'Institut océanographique, Saïgon, Gouvernement général de l'Indochine; 1940. p.84.

⁶²⁵ J. Delvert, *Le paysan Cambodgien*, 1961, (réed. 1994), Paris, l'Harmattan, p.173.

⁶²⁶ *Boeng* « étang alimenté par l'inondation ».

À partir de 1970 au moment où le Cambodge bascule dans la guerre, la frontière khméro-thaïlandaise se ferme. Elle sera ensuite minée, bloquant ainsi les migrations entre les provinces thaïlandaises et cambodgiennes.

Dans les années 90, des migrations saisonnières se faisaient encore aux abords du grand lac. Il s'agissait cette fois de déplacements restreints de quelques familles (i.e. migrations à *Kompong Thom*). C'est la fin des grandes migrations.

IV. 2.2. Les routes du poisson

À *Sras Srâng* ainsi que dans les villages du nord-ouest du Cambodge, les anciens racontent ces grands déplacements de populations pour la pêche saisonnière autour du lac. On se souvient des gens qui venaient du nord du Cambodge ainsi que des provinces thaïlandaises en empruntant diverses routes. Pour ceux qui venaient de l'autre côté du plateau des *Dangrêk*, le voyage était difficile. Le plateau s'élève en effet abruptement à une altitude moyenne de 500m, ce qui compliquait les communications entre le nord du Cambodge et les anciennes provinces khmères de *Khorat* et de *Surin*. Des passages permettaient cependant aux charrettes de passer. Aymonier en mentionne une douzaine dont seulement trois étaient facilement praticables⁶²⁷. Lors de ses expéditions en 1907-1908, Lunet de la Jonquière en inventorie plusieurs.⁶²⁸ Certains étaient réputés difficiles, d'autres permettaient le passage des charrettes à la condition de « les démonter et de les porter bras à bras, de gradin en gradin »⁶²⁹ comme *Chong Samet*⁶³⁰ et *Chong Ta Kor* (Fig. 72).

Les villageois évoquent souvent la « route Dangkor » déjà relevée par Aymonier⁶³¹ (Fig. 73). Détail qui a son importance ainsi que nous le verrons plus loin, elle conduit à *Phimai*⁶³² en

⁶²⁷ Des passages à travers les *Dangraek* sont indiqués sur des cartes qui complètent le récit de voyage d'Aymonier (E. Aymonier. *Le Cambodge II, les provinces Siamoises*, 1901, Paris, E. Leroux. (Korat p. 112, entre Moun et Dangraek p. 192, l'ouest de Siem Reap p. 400).

⁶²⁸ E. Lunet de la Jonquière, *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, 1907, Paris, E. Leroux, tome deuxième.

⁶²⁹ E. Lunet de la Jonquière, Rapport sommaire sur une mission archéologique (Cambodge, Siam, presque île malaise, Inde 1907-1908). *BEFEO IX-2*, 1909, p. 356.

⁶³⁰ Ecrit « Chup Smach » par Aymonier et connu aujourd'hui sous le nom d' « O Smach », point de passage routier avec la Thaïlande.

⁶³¹ « Le ban ou srok Phkeam, à sept ou huit lieues au sud du Moeung Nang Rong, est un village remarquable par sa position... au point de convergence de plusieurs routes de la province de Khorat qui s'y réunissent pour aller, à plus d'une douzaine de lieues vers le sud, descendre le passage dit Phlau Dangkor qui conduit au bassin du grand lac cambodgien. Actuellement, ce *srok Phkeam* (...) compte une soixantaine de cases habitées par des Khmers et quelques Siamoises. » (AYMONIER, 1904, pp. 129-130).

« .. à l'extrémité opposée de cette province de Sisaphion, au débouché de l'un des trois ou quatre passages, péniblement praticables aux charrettes indigènes que la nature a ménagés, à travers la longue ligne des monts Dangraek. C'est la Phlau « route » tangkok (...). Cette route, où l'eau ne manque pas, mais qui est plus difficile que celle de Chup Smach permet de descendre à Sisaphon en venant de Khorat et en passant par ce srok phkeam » (AYMONIER, 1904, p. 246).

passant par le *Phnom Roung* (ភ្នំរូង). Les routes empruntées à ces époques sont en partie recrées dans le paysage à chaque nouvelle saison sèche, et en partie s'appuient ou longent des tronçons de routes anciennes surélevées.

Lunet de la Jonquière décrit plusieurs de ces grandes chaussées anciennes qui idéalement partiraient des portes d'Angkor Thom. Deux routes se dirigent vers l'est et le sud-est et deux autres vers l'ouest et le nord-ouest. La route de l'est part en ligne droite et se divise en deux. Une route monte au nord-est vers ce que M. Santini ⁶³³ confirmera être le temple de *Vat Phu* (វត្តភូ) situé dans le sud-Laos. L'autre route continue vers le temple *Preah Khan*⁶³⁴ de *Kompong Svay* (ក្រុងខ្សែស្វាយ) (et par delà, le *Phnom Daek* (ភ្នំជ័រ) où des *kuay* extrayaient du minerai de fer). L'ancienne chaussée du sud/est correspond plus au moins à l'actuel tracé de la route nationale no 6. La chaussée de l'ouest longe la digue nord du *baray* occidental et continue vers l'ouest en passant sur des ponts en pierre.

De tous ces axes, celui qui nous intéresse le plus est celui du nord/ouest qui se dirige vers *Phimai*. Alors que les zones traversées par les autres routes sont très peu peuplées, de nombreux villages s'égrènent le long de cet axe ainsi que le remarque déjà Lunet de la Jonquière⁶³⁵ au milieu du XIX^e siècle, montrant bien l'activité de cette zone à cette époque par rapport aux autres. Dans sa thèse de Doctorat sur les axes de communication pendant la période angkoriennne, Hendrickson⁶³⁶ fait remarquer que cette route nord/ouest qui conduit à *Phimai* ouvre un accès aux carrières de sel du plateau de khorat. Ce détail est important parce que le sel permet la conservation et le transport du poisson du lac sur de longues distances. Welch⁶³⁷ émet l'hypothèse que des échanges de sel contre poisson salé avaient lieu à l'époque ancienne entre *Phimai* et Angkor en utilisant cette route. Il s'agirait donc bien ici d'une longue tradition de voyages entre les terres du haut et celles du bas près du grand lac pour le

⁶³² À la fin du XIX^e siècle, Phimai est un noeud commercial d'importance où convergent des routes du Cambodge et du Laos. C'est aussi le point de départ d'une ligne de chemin de fer vers Bangkok. A. Pavie, *Mission Pavie, Indo-Chine, Atlas ; notices et cartes*, Paris, Augustin Challamel, 1903, p.50).

⁶³³ M. Santoni, C. Hawixbrock, 1999, Prospections 1999 au sud de Vat Phou (province du Champassak) du Houay Khamouane à la frontière cambodgienne, *BEFEO*, T. 86, pp. 394-405.

⁶³⁴ Dont le nom réel tel qu'il est utilisé par les populations locales est (ក្រុងស្វាយ) (d'après une communication personnelle de M. Antelme).

⁶³⁵ Dans la région autour d'Angkor qu'il décrit comme étant dépeuplée et « triste », Lunet de la Jonquière remarque une densité de population plus importante aux abords de cette ancienne route : « Maintenant, comme autrefois, presque toute la population est massée dans la zone moyenne entre la savane et la forêt. La vieille voie cambodgienne de l'ouest, avec ses nombreux ponceaux et le pont gigantesque du Sreng, en amont de Kralanh, en est l'axe. » E. Lunet de la Jonquière, *De Saigon à Singapour, par Angkor, autour du golfe de Siam, 1860, Tour du monde*, p. 406.

⁶³⁶ M. Hendrickson, *Arteries of Empire. An Operational Study of transport and Communications in Angkor, South-East-Asia (9th to 15th centuries CE)*, Phd, 2007, University of Sydney, p. 244.

⁶³⁷ D. J Welch, *Archaeology of Northeast Thailand in Relation to the Pre-Khmer and Khmer Historical Records*, 1998, *International Journal of Historical Archaeology*, Vol. 2 (No. 3) p. 214-216.

troc/commerce du poisson.

Ces voies anciennes surélevées en partie effondrées et recouvertes de végétation ne sont plus guère utilisées aujourd'hui⁶³⁸. Nous pouvons cependant remarquer que leurs abords sont jalonnés de place en place de bassins artificiels et des mares qui constituaient d'autant d'étapes sur un long chemin⁶³⁹ en toute saison. D'après les entretiens que nous avons menés, il apparaît que les convois empruntaient des tronçons de ces routes anciennes ainsi que de nombreuses pistes en terre aux tracés variables qui reliaient des points d'eau permettant ainsi de parcourir de grandes distances pendant la saison sèche. De nombreux villages sont aujourd'hui installés dans cette zone non loin de pièces d'eau artificielles ainsi que le long de la rivière *Stung Sreng* qui descend au lac.

Des recherches⁶⁴⁰ menées par le Département de la Démographie et du Développement de l'APSARA sur cette ancienne « voie royale » qui va d'Angkor à *Phimai* ont permis aux équipes de retrouver deux passages qui mènent au plateau de *Khorat* en traversant les *Dangraek*. Le nom de l'un d'eux est particulièrement évocateur: *plauv prahok* (ផ្លូវប្រហុក), « la route de la pâte de poisson fermentée ». L'autre passage « plutôt réservé aux hommes, aux litières et aux palanquins, était appelé *Phlauv Rumkel Sâp* (ផ្លូវកិលសាប)⁶⁴¹. »

D'autres noms de pistes charretières sont cités par les villageois d'aujourd'hui. Non surélevées, elles ne permettent le passage qu'en saison sèche.

« Il y a une route ancienne qui s'appelle *plauv Chan Ta Svay* (ផ្លូវចាន់តាស្វាយ) qui passe à l'ouest du village de *Reul* (ភូមិរើល). C'était une route pour aller chercher du poisson. Il y

⁶³⁸ Les bas-reliefs du temple du Bayon, riches en scènes de pêche ou de représentations de poissons montrent l'importance de cette activité à cette époque.

⁶³⁹ François Garnier et Auguste Pavie avaient déjà relevé la présence de relais d'étapes auprès de pièces d'eau.

- « De distance en distance, d'immenses pièces d'eau ou *srâs* sont construites sur leur parcours (chaussées anciennes) et devaient être le lieu de halte des caravanes de marchands : pendant six mois, dans cette région, la sécheresse tarit toutes les rivières, et les deux moyens de transport, le buffle et l'éléphant exigent la rencontre de fréquents lieux de baignade. » F. Garnier, Voyage d'exploration en Indochine, I Cambodge – ruines d'Angkor, 1869, *Revue Maritime et coloniale/ Ministère de la marine et des colonies*, (T.25) p. 821.

- « Tous les relais ne sont pas dans les villages ; on semble surtout s'être préoccupé, en les choisissant, de les avoir auprès de marais ou de rivières assurant à l'étape de l'eau aux voyageurs dans la saison sèche et dont le passage dans la mousson pluvieuse peut nécessiter un arrêt plus ou moins long ». A. Pavie, Excursion dans le Cambodge et le Royaume de Siam, *Excursions et Reconnaissances* no 11, 1882, Saigon. p. 199.

⁶⁴⁰ Recherches présentées par M. Im Sok Rithy, Département de la Démographie et du Développement de l'APSARA lors du C.I.C. (Comité international de coordination pour la sauvegarde et le développement du site historique d'Angkor) Seizième Session technique – 5 et 6 juillet 2007.

⁶⁴¹ D'après Ta Veth du village de Sras Srâng, il s'agit du nom donné à une voie d'accès à l'édifice de crémation funéraire *Phnom Yong*.

a aussi une route ancienne qui s'appelait la « route des douanes » *phlaur Koy* (ផ្លូវគយ). C'était la route qu'empruntaient les collecteurs d'impôts ». Ta Has, *Sras Srâng*.

« Les anciens ont dit qu'il y a une route ancienne qui part du nord du *Baray* et qui remonte vers le nord-ouest (voir carte 5736). Elle passe par *Baray*, *Wat Kchar* (វត្តខ្លា), *koúk Ta Say* (គោកតាសាយ), *Pong Teuk Chas Wat Lbeuk* (ពងទឹកចាស់វត្តល្បើក) » Tor, *Thmey*

De nombreuses autres pistes conduisaient directement aux abords du lac sans passer par Angkor. À l'ouest du lac, de vastes zones émaillées de *boeng* poissonneux attiraient de nombreux migrants venus en famille⁶⁴².

IV. 2.3. Le commerce – le troc

Pour d'autres, le voyage était plus court. Les gens du haut descendaient pour quelques jours, le temps de troquer des produits du haut (riz, sel, noix de coco, lianes et bois pour confectionner les pièges à poissons utilisés sur les grandes pêcheries) contre les produits du bas (poisson salé, *prahok*)⁶⁴³ :

Un habitant du village de *Ta Chan* localisé près des routes de l'ouest évoque les passages des charrettes et le troc:

« D'ici, il y avait une route ancienne jusqu'à *Phnom Krom* (ភ្នំក្រវាម). Les gens du haut s'arrêtaient ici et dormaient. Ils venaient d'*Angkor Phies*, *Peak Sneng* et *Kantuot*. Beaucoup venaient avec femmes et enfants. Ils parlaient Khmer, mais pas comme nous. Ils échangeaient des lianes et du riz contre du poisson, du sel et du *prahok* ; ils dormaient au gîte d'étape *Sala Phlong* (សាលាផ្លង់). Il y en avait un autre, *Sala Daun Sar* (សាលាដួនសរ). Les groupes de gens avec des charrettes dormaient près des étangs. Ici ils dormaient près de l'étang *Daun Hok* (ដួនហុក). Après avoir échangé du riz, ils repartaient le lendemain. Ils venaient pendant la saison sèche. Il y avait un gîte d'étape

⁶⁴² Au sud et au sud ouest d'Angkor, on remarque des levées de terre en U ouvertes en amont qui sont toujours utilisées pour cultiver le riz de décrue. Au sud de Puok, nous avons relevé un détail intéressant. Dans le monde cambodgien individualiste, il existe ici une gestion communautaire de l'eau sous la direction d'un maître de l'eau appelé *thaukae* (ថៅកែ). Élu par les exploitants des terres, c'est lui qui décide à quel moment l'eau contenue à l'intérieur de la structure en U sera relâchée.

⁶⁴³ Ces échanges se poursuivaient encore dans les années 90 dans la province de Kompong Thom.

au pied de phnom krom *Sala Yeay Beng* (សាលាយាយបង). D'ici au nord, il y avait beaucoup de gîtes d'étape. Les gens dormaient aussi dans les monastères d'Angkor Vat. Les déplacements ont cessé depuis Pol Pot. Et puis, maintenant, il y a beaucoup de marchés en haut donc les gens ne se déplacent plus. Avant, on se déplaçait plus que maintenant. » Ta Hok, né en 1933, *Ta Chan*.

« Avant, il y avait des échanges entre les gens du bas et ceux du haut. Ceux du bas avaient du poisson séché, du *prahok* et ceux du haut leur donnaient en échange du riz, des haricots, du sel, des papayes, du manioc et de la viande d'animaux sauvages. Avant, il n'y avait pas de marché, quand on voulait du riz, on se déplaçait en haut. Ceux du haut venaient chercher des poissons en bas. C'était selon les périodes de l'année, selon les produits de saison et le taux d'échange du riz » Yeay Mach, *Tropeang Seh*,

Le colportage et le troc de *prahok* semblent avoir été très importants dans cette région. Le linguiste Gérard Diffloth ferait ainsi remonter l'origine de l'ethnonyme *Khmer* à *kaer* (កែវ) qui signifierait « trafiquer/colporter » pour les populations khmères de Surin⁶⁴⁴.

Bien que situé un peu à l'écart des routes du poisson, le village de *Rohal* abrite quelques familles dont les ancêtres viennent de l'ouest. Ta Tep explique comment des familles s'arrêtaient en cours de voyage et installaient un nouveau hameau.

« Il y a des familles d'ici qui sont originaires d'Angkor Phies et de *Trey Nhoar* (ត្រី ញ៉ៅ) “le poisson qui frétille”. Là, il y avait trop de monde. Il y avait des gens qui descendaient sur le lac pour pêcher et puis qui remontaient. Mais, quand il y avait un problème, ils restaient sur place. Il y avait des familles dont la femme avait accouché sur le chemin ou des gens malades qui ne pouvaient plus bouger. Il y avait beaucoup d'endroits avec des étangs le long des routes du poisson. Les gens restaient là une saison et puis s'ils étaient bien, ils y restaient tout le temps. Ensuite des gens de leur famille venaient et ça faisait des nouveaux villages. Quand il y avait trop de monde dans un endroit, les gens partaient ailleurs.» Ta Tep, *Rohal*

⁶⁴⁴ G. Diffloth, History of the word « Khmer », *Khmer Studies, Proceedings of the International Conference on Khmer Studies*, Université royale de Phnom Penh, 1996, vol. 2, p. 644-652, Phnom Penh D'après G. Diffloth, Le verbe *Kaer* se retrouve en Thai, sous la forme *keen*; "colporter, ramasser des denrées" (communication personnelle- 2015).

« Il y a des hommes qui sont venus du haut pour échanger du riz contre du poisson. Ils ont vu que les filles d'ici étaient jolies, ils les ont épousées et ils sont restés. » Ta Peth, *Rohal*

Différents groupes *Kuay* descendaient également occasionnellement. Lors de leur passage, ils vendaient (troquaient ?) quelques produits :

« Les *Kuay* étaient pauvres. C'étaient des chasseurs. Certains venaient à dos d'éléphant. Ils s'arrêtaient quelques jours dans le village pour vendre des plantes médicinales et de la viande d'animaux sauvages. Puis, ils repartaient. » Yeay Sât, *Kirimenoan*.

« Mon beau-père est venu de *Stung Treng*, Il était *Kuay*. Il vendait des plantes médicinales. Il est resté ici pour récolter la résine des *yieng* pour les vendre aux gens du lac. » Yeay Prang née en 1925, *Teaksen Cheung*.

Certains ajoutent que d'autres groupes *Kuay* étaient d'habiles forgerons. À ce propos, nous pouvons faire remarquer qu'une tradition de fabrication de couteaux et de haches à manches en bois ou en corne ainsi que de cannes-poignards à tête d'éléphant existe à *Rohal* et à *Sras Srâng*. D'après quelques anciens, plusieurs forgerons faisant partie de la même famille officiaient autrefois à *Rohal*. Ces objets sont encore fabriqués aujourd'hui pour les touristes. Bien que l'association directe avec des *Kuay* n'est pas clairement revendiquée, nous pouvons émettre l'hypothèse que cette production serait liée à des familles d'origine *Kuay* venues s'établir ici.

IV. 2.4. La quête de métaux précieux

Concernant les raisons de l'implantation de hameaux dans l'enceinte du quadrilatère d'*Angkor Thom*, il pourrait s'agir de la quête de métaux précieux. De prime abord, ce lieu apparaît plutôt hostile au paysan qui veut s'y installer. Très aménagé dans le passé, il présente en effet un relief très tourmenté peu propice à la culture du riz. De plus, le sol regorge de nombreux tessons de céramiques, pierres, ... témoins d'activités humaines passées qui, dans la

culture cambodgienne contemporaine sont perçus comme étant potentiellement dangereux. Pour s'y aventurer et s'y installer, il fallait certainement avoir de bonnes raisons.

À la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, les explorateurs ainsi que les directeurs de la Conservation décrivent Angkor comme un lieu envahi par une forêt dense et insalubre piquée de quelques rizières et de hameaux. La culture du riz y est malaisée. Le travail de défrichage dans cette futaie à diptérocarpacées est particulièrement difficile et laborieux. Les outils⁶⁴⁵ des villageois leur permettent difficilement de venir à bout des grands arbres (coupe et dessouchage).

Lors du voyage d'exploration en 1866, F. Garnier⁶⁴⁶ rencontre des habitants dans *Angkor Thom* qu'il décrit comme étant de pauvres gens, qui surmontent leurs « craintes superstitieuses (...) à pénétrer dans les profondeurs de ces forêts, hantées, selon eux par des esprits facilement irritables. » Ils sont attirés ici par la convoitise de « trésors » c'est-à-dire de pierres et de métaux précieux⁶⁴⁷ que recellent les ruines comme des « statues en cuivre ou à ornement de métal » ou de l'or. Les pillages des objets anciens sont rapportés par les conservateurs ainsi que la pratique de l'orpaillage dans *Angkor Thom*. Ces fouilles autochtones sont anciennes puisque Bouillevaux⁶⁴⁸ les signalaient déjà au milieu du XIX^e siècle : « Certains cambodgiens cherchent, ..., ce métal précieux dans l'enceinte d'Angkor-thôm, et en découvrent sans doute quelquefois ».

Les conservateurs évoquent l'orpaillage pour en dénoncer ces effets. D'après eux, cette pratique qui consiste à laver la terre pour y trouver des paillettes d'or contribue à combler les étangs d'Angkor Thom et doit être interdite. En 1912 Commaille décrit le grand bassin situé au nord du Phiméanakas dont nous avons parlé précédemment (*Sras Srey*) comme ayant été remblayé, mais la raison lui échappe⁶⁴⁹. À la saison des pluies de 1917, alors que le bassin est

⁶⁴⁵ D'après les anciens, la scie et la hache qui permettent de couper de grands arbres ne seraient apparues qu'avec les Français. Les villageois ne disposaient auparavant que de couteaux et de machettes.

⁶⁴⁶ François Garnier, Voyage d'exploration en Indo-Chine (1866-1867-1868), *Le tour du monde*, Paris, Hachette, 1871, p. 23.

⁶⁴⁷ Les métaux des statues ainsi que l'or et les pierres précieuses enfouies dans les fondations des temples attirent la convoitise de pillards. La valeur des objets n'est que matérielle. Les métaux sont fondus et vendus au poids. Marchal mentionne des pillages dans les années 20 : « des pillards ont dévasté les temples et renversé toutes les idoles pour fouiller sous le carrelage et étirer les objets précieux qui y avaient été déposés » Henri Marchal, Guide archéologique aux temples d'Angkor. Paris et Bruxelles : Les éditions G. Van Oest, 1928, p. 154.

Ces fouilles sauvages devaient être assez nombreuses pour qu'il parle d'une excavation dans un tertre au sud-est de Sras Srang comme étant le résultat de « fouilles habituelles des chercheurs de trésors ». (Rapport de la conservation d'Angkor, 1922).

⁶⁴⁸ (BOUILLEVAUX, 1883, p. 17).

⁶⁴⁹ « Le bassin du Phiméanakas, peut-être le plus beau que les Cambodgiens aient jamais construit a été remblayé. À quelle époque et pour quel motif? Vous pensez bien que personne n'en saura jamais rien. Mais ce remblai a été fait et nous devons écarter l'idée d'un comblement par les apports du vent, surtout dans un endroit aussi bien abrité. Jamais, en effet, les

en partie en eau, Marchal fait une remarque qui pourrait en fournir l'explication. Il observe que « des femmes indigènes viennent tous les jours y laver de la terre prise sur les bords pour recueillir l'or ». En 1918, il constate clairement le comblement d'un étang *Sras Andaun* par les chercheurs d'or. Le volume des remblais à cet endroit laisse à penser que cette activité a pu être importante. « ... Toute la partie ouest du Sras Andaun (au nord de l'avenue de la Victoire) s'est trouvée colmatée par l'apport des terres prélevées dans les environs par les indigènes qui sont venus les laver pour recueillir de l'or. Il sera absolument nécessaire d'interdire désormais cette opération, qui à cet endroit m'avait échappé pendant la saison des pluies, si l'on ne veut pas voir combler peu à peu les nombreux srahs d'Angkor Thom. » Les fouilles sauvages et l'orpaillage sur Angkor continueront cependant bien qu'étant interdits⁶⁵⁰. La rumeur selon laquelle Angkor recèle des trésors et de l'or continue cependant à circuler et des années plus tard, à la fin du régime des Khmers rouges, des populations pauvres viendront à Angkor tamiser la terre pour chercher de l'or avant que les autorités ne mettent à nouveau fin à cette pratique. Les précautions religieuses relatives au creusement de la terre dont nous avons parlé dans la première partie ne retiennent pas les plus démunis⁶⁵¹.

IV. 3. LES PÈLERINAGES

Le particularisme de la zone est la présence de vestiges religieux très importants dont le mieux conservé et le plus renommé est Angkor Vat. Ce temple ainsi que d'autres plus petits temples dans les alentours ont attiré de nombreux voyageurs dans le passé. La venue de pèlerins à Angkor Vat apparaît ainsi suffisamment importante dans le dernier quart du XIX^e siècle pour que F. Garnier⁶⁵² le qualifie de « temple bouddhique le plus révééré de l'Indo-

poussières, même au cours de plusieurs milliers d'années, n'arrivaient à remplir d'une façon aussi égale, juste au niveau de la margelle, un trou d'une pareille profondeur et d'une telle dimension : 100m x 40m x 7.50m ou plus. Au surplus, la fouille a fait sortir des quantités de tuiles, de pierres de débris de poterie qui prouvent notoirement que tout ce qui traînait dans le voisinage a contribué au remblai ». (Rapport de la conservation d'Angkor, Mai 1912)

⁶⁵⁰ « Ayant appris que certains indigènes de la région du Baray occidental, et notamment des villages voisins du Mébon, avaient récemment offert des bijoux anciens à des Européens de Siemréap, nous avons chargé l'un de nos informateurs cambodgiens d'enquêter sur la réalité de ces découvertes et de rappeler aux habitants l'interdiction de pratiquer des fouilles en vue de la recherche de sables aurifères, comme la nécessité de nous aviser aussitôt en cas de trouvaille nouvelle. » (Rapport de la conservation d'Angkor, Décembre 1936).

⁶⁵¹ « Après Pol Pot, on n'avait rien à manger. Je pêchais dans l'étang de *Trâpeang Sé*, j'ai creusé et j'ai trouvé des pièces de bois très dur avec des chevilles en bois. Quand j'ai touché le bois, le tonnerre a retenti. J'ai remis le morceau de bois dans la terre. Pendant la période des Vietnamiens, on cherchait des paillettes d'or dans Angkor. Il y en avait qui cherchaient dans Angkor Thom. Moi, je cherchais dans le coin sud est de la douve d'Angkor Vat, à l'ouest de la route Commaille. À 100 mètres de la route, on a trouvé des objets gros comme un petit doigt qui avaient la forme d'un naga. C'était de l'or blanc (?) d'Angkor. Mais, un des hommes qui creusait avec nous est tombé malade. C'était en 1981-1982. On a eu peur alors on a organisé une cérémonie religieuse. Une autre fois, un homme a trouvé des objets sous des bornes (seima). Puis, il est mort. » Ta Yein Voeun, février 97.

⁶⁵² (GARNIER, 1869, p 817).

chine ». Bien qu'ayant perdu de sa splendeur des temps passés, Angkor Vat est devenu un lieu de pèlerinage bouddhique⁶⁵³ d'importance. Des fidèles viennent rendre hommage aux statues qui s'y trouvent et en déposent d'autres. Un pèlerin japonais en a même dessiné un plan au XVII^e siècle⁶⁵⁴.

À la fin du XIX^e siècle, une affluence particulière est attestée au moment du Nouvel An, au beau milieu de la saison sèche. Fournereau et Porcher témoignent de l'afflux de voyageurs dans la proche bourgade de Siem Reap : « La ville de Siem Reap n'a par elle-même qu'une importance médiocre. Elle doit son rang de chef-lieu à son voisinage d'Angkor Vat. Cette antique pagode, quoiqu'à demi ruinée, est encore considérée par les Siamois et les Cambodgiens comme capitale religieuse. Chaque année, on s'y rend en pèlerinage : des foules nombreuses traversent Siem Reap, qui devient alors une cité joyeuse et bruyante⁶⁵⁵. »

Nous ne savons pas s'il s'agissait des voyages purement religieux ou bien s'il s'agissait d'une visite au temple à l'occasion d'un autre voyage par exemple pour aller pêcher sur le lac ou pour commercer, certainement un peu des deux. Si les gens de basse condition devaient se contenter d'offrandes végétales qui ont disparu sans laisser de traces, le nombre important de statues déposées par des gens plus riches (ou des groupes de gens ?) dans la galerie connue sous le nom évocateur de galerie des 1000 bouddhas donne à penser que les pèlerins étaient nombreux.

Une critique rapportée par Fournereau⁶⁵⁶ sur la quantité des ordures laissées par les pèlerins à la fin du Nouvel An va dans ce sens. L'origine et l'histoire particulière des populations dont il parle restent malheureusement opaques : « Les immondices s'accumuleraient en monceaux énormes, si quelques malheureux habitants qui ont fui les réquisitions des mandarins⁶⁵⁷ et se sont fixés auprès du temple, ne venaient en enlever une partie pour servir d'engrais à leurs champs de tabac. » Les fêtes du Nouvel An au mois d'avril semblent être un moment de rassemblement particulier autour d'Angkor Vat. En 1901-1902, Carpeaux⁶⁵⁸ décrit une grande fête populaire avec théâtre, chants, danses et comédies pendant laquelle « des centaines de Cambodgiens et de Cambodgiennes circulent dans les ruines ». Quelques années plus tard en

⁶⁵³ Initialement (au XII^e siècle), Angkor Vat est un temple Vishnuïte.

⁶⁵⁴ N. Peri, Un plan japonais d'Ankor vat, 1923, *BEFEO* 23, pp.119-126. ; N. Abdoul-Carime, « Au delà du plan japonais du XVII^e siècle d'Angkor Vat ». *Péninsule*, n°63, 2011 (2), pp. 5-59.

⁶⁵⁵ (FOURNEREAU et PORCHER, 1890, 43).

⁶⁵⁶ (FOURNEREAU et PORCHER, 1890, 252).

⁶⁵⁷ Les agents du roi enrégistraient les hommes valides pour leur faire exécuter la corvée. Ceux qui voulaient en être exemptés pouvaient donner de l'argent ou des avantages en nature. Ceux qui ne pouvaient ou ne voulaient pas payer ne trouvaient de solution que dans la fuite. On peut supposer que leur installation à proximité d'un temple les mettait à l'abri des poursuites.

⁶⁵⁸ Jean-baptiste Carpeaux (Mme), *Les ruines d'Angkor*, 1908, Paris, Challamel, p. 227.

1909, Commaille n'hésite pas à déclarer que « le nombre de visiteurs indigènes dépassait chaque jour plusieurs milliers⁶⁵⁹ ».

Plusieurs villages se trouvaient en effet dans les abords immédiats du temple. Le village de *Teaksen* était situé au pied du mur d'enceinte d'Angkor Vat dans la partie sud/ouest. Le village de *Tropeang Seh* ainsi qu'un marché⁶⁶⁰ étaient localisés devant l'entrée principale d'Angkor Vat. On peut supposer que les pèlerins trouvaient au marché de quoi se sustenter ainsi que de quoi fabriquer des offrandes fraîches à déposer devant les statues (bananiers, fleurs de lotus, bougies,... baguettes d'encens (les vieilles femmes du village de Sras Srâng fabriquent encore de l'encens avec des écorces et des feuilles pour les vendre).

IV. 4. LES TROUBLES POLITIQUES

L'histoire récente du nord-ouest du Cambodge est mouvementée. Dans les villages, on évoque des périodes d'insécurité dominées par des troubles politiques, des affrontements armés, avec pour corollaires le banditisme, les déplacements et les brassages de populations. Les gens bougent de façon individuelle ou collective sur des distances plus ou moins grandes. Des hommes sont enrôlés en tant que soldats et partent parfois loin de leur village natal.

Les grands événements politiques qui ont occasionné des déplacements de population sont les départs des Siamois à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, leur retour à l'occasion de la Seconde Guerre mondiale, la résistance *issarak* aux Français dans les années 40-50, la guerre civile de 1970-75 suivie du régime des Khmers rouges entre 1975-79.

⁶⁵⁹ (Rapport de la Conservation d'Angkor- Février 1909). Sur le document que nous avons consulté (retranscription informatique d'un rapport manuscrit) Commaille relate étonnement le Nouvel An sous la rubrique « février 1909 » qui correspondrait plutôt à la date de la fête de célébration des *neakta* ou bien celle du Nouvel an chinois ou vietnamien ? Le Nouvel An cambodgien est aujourd'hui situé à la mi-Avril.

⁶⁶⁰ Le village de *Trâpeang Seh* est situé en face de la chaussée d'Angkor Vat dont les balustrades représentent des *niek*. Il abritait un marché connu sous le nom de *phsar muk neak* « le marché devant les nagas ». D'après ta Chan (*Trâpeang Seh*), le lieu s'appelait *srok muk niek* avant d'être connu sous le nom de *srok Trâpeang Seh*. Le deuxième nom aurait été utilisé du fait d'une pratique locale. Il s'agissait en effet d'un endroit où un ancien rapporte qu'on y lavait des chevaux: *trâpeang liang seh*. Le bassin était-il utilisé pour y laver ou abreuver des chevaux ? Aymonier émet cette dernière hypothèse « Il est probable que cette mare servait jadis d'abreuvoir aux chevaux des pèlerins venant de loin faire leurs dévotions à Angkor Vat ». (AYMONIER, 1904, p. 82).

IV. 4.1. La première moitié du XXe siècle

IV. 4.1.1. Rétrocession des provinces cambodgiennes par le Siam

Entre 1904 et 1907, le Siam rétrocède au Cambodge les provinces de *Stung Treng*, *Mlou Prei*, *Moulapumok Tonle Repov*, *Koh Kong*, *Battambang*, *Sisophon*, et *Siem Reap* qu'il avait annexées à la fin du XVIII^e siècle⁶⁶¹. À Siem Reap, la rétrocession s'accompagne de mouvements de populations des provinces récupérées par le Cambodge vers les provinces qui restent siamoises, de l'autre côté de la chaîne des *Dangraek*. Ainsi que nous l'avons écrit précédemment, les habitants des villages actuels évoquent souvent des déplacements forcés vers le Siam. À la fin du XIX^e, Pavie⁶⁶² recueille ainsi un témoignage de captifs cambodgiens dans un village au Siam: « Enlevés à nos champs sous prétexte de guerre, nous avons tout perdu par l'abandon forcé, par le pillage : récoltes, éléphants, chevaux, bœufs, tous nos biens. Entraînés jusqu'ici, marchant de longues semaines, le jour, la nuit, sous les coups, sans riz, nous avons laissé la plupart de nos vieux, presque tous nos enfants, mourants ou morts dans les sentiers des bois [...]. Parqués dans des marais nous les avons transformés en ces rizières fertiles qui sont à d'autres maîtres. Nous savons par ceux de nous qui peuvent de loin en loin s'enfuir, que nos anciens champs du Cambodge soient exploités par de nouveaux villages. » On comprend ici que des villages peuvent être anciens, c'est-à-dire dont les sols ont été aménagés depuis longtemps sans pour autant qu'il y ait eu continuité généalogique dans la chaîne des familles qui y ont habité.

IV. 4.1.2. Une tentative thaïlandaise de récupérer les anciennes provinces cambodgiennes⁶⁶³

Pendant la Seconde Guerre mondiale, les Thaïlandais alliés des Japonais reprennent une partie de ces provinces cambodgiennes, les bornent et y installent des fonctionnaires. À la défaite, les Thaïlandais repartent, entraînant avec eux des habitants des villages qu'ils contrôlaient. Quelques Thaïlandais restent et se mélangent avec les populations locales. Ceci concerne cependant surtout les villages situés autour du territoire d'Angkor qui reste quant à lui sous le contrôle cambodgien.

⁶⁶¹ Battambang, Sisophon et Angkor sont annexés par le Siam en 1795-1796. Mlou prei, Tonlé Repov et Stung Treng seront annexés en 1813. P. Preschez. Le conflit khméro-thaïlandais. *Revue française de science politique*, 1966, 16e année, n°2.

⁶⁶² (PAVIE: 1898, XXI).

⁶⁶³ Le « Siam » a pris le nom de « Thaïlande » en 1939.

IV. 4.1.3. Les mouvements de guérilla pour l'indépendance

Les Français reviennent en 1945, mais ils ne pourront plus retrouver leurs pleins pouvoirs d'avant la guerre. Leur autorité est remise en cause notamment par des groupes rebelles qui prolifèrent dans les villages de la zone nord-ouest sous le nom d'Issaraks. En 1946, un groupe d'Issaraks parvient à attaquer le Grand Hôtel de Siem Reap, ainsi que des maisons de fonctionnaires coloniaux. Après des combats dans la zone d'Angkor, ils se retirent vers le nord. Des hommes de troupe sont recrutés dans les villages pauvres du nord. Chaque village compte des hommes ralliés à leur cause.

« J'ai entendu que beaucoup de gens sont venus du haut. Ils avaient été enrôlés comme soldats pour lutter contre les Français. Les gens venaient de *Srae Noy* (ស្រែណូយ), de *Khmar krav* (ខ្នារក្រាវ)⁶⁶⁴, de *Ta Tuot* (តាតូត) (derrière les monts *Kulen*). Ta Chuon, 80 ans, *Pradak*.

« Il y avait des combats entre les Issaraks et les troupes françaises. On disait que les “pieds rouges” *Cheung krâhâm* (ឃើងក្រហម) se battaient contre les “pieds noirs” *Cheung khmav* (ឃើងខ្មៅ). Je me rappelle d'un lieutenant français appelé Sileng qui se battait avec les troupes cambodgiennes contre les Issaraks. Il y a eu un gros combat à *Bos Thom* (បុះតំ). Les Issaraks ont entouré le Français. Puis ils ont ouvert un chemin pour faire sortir le Français et évacuer les morts. Les Issaraks étaient dans le village de *Bakong* (បាគង). Il y avait des Issaraks à *Kravan*. Ta Kreu de *Sras Srâng* sud et Ta Hing de *Kravan* étaient des Issaraks. Les Issaraks voulaient chasser les Français, ils voulaient l'indépendance ». Ta Khôl, *Sras Srâng*.

Certains se marient et restent dans les petits pays de *Sras Srâng* et des environs. Ces groupes mi-politiques mi-pirates sèment le trouble dans la région. Ils sont accusés de voler des bœufs. Jean Delvert parle ainsi de « piraterie à l'état quasi endémique » dans la région de *Kralan* située au nord-ouest⁶⁶⁵.

⁶⁶⁴ *Srae Noi* et *Khmar*: nous relevons ici qu'il s'agit de deux villages décrits précédemment par des auteurs comme étant peuplés de Kuay.

⁶⁶⁵ (DELVERT, 1994, p. 632, 633, 634).

Une butte de terre à côté du village de Ta Chan porte un nom évocateur *koûk neak leu*, « la butte de terre des gens du haut/montagnards ».

« À l'ouest de *Tropeang Seh*, il y a un étang qui s'appelle trêpeang Ta *Kuay*. Des *Kuay* habitaient là. À côté, dans l'endroit appelé *Koûk neak leu*, il y avait là beaucoup de gens qui venaient du nord. C'étaient des Issaraks, des voleurs de bœufs. Puis, certains sont allés autour du bassin de *Tropeang Seh* et d'autres sont repartis vers le nord. Après Pol Pot, ils ne sont pas revenus. » Ta Yien Voen, *Tropeang Seh*,

La région du nord-est de la Thaïlande sert de base arrière pour les groupes qui luttent contre les Français aussi bien du côté lao avec les Lao Issaras que du côté cambodgien avec les Khmer Issaraks.

Les habitants du petit pays de *Sras Srâng/Rohal* se situent du côté des Issaraks dont ils se sentent les plus proches bien qu'ils avouent avec quelques réticences avoir dû en supporter les débordements comme les excès d'autorité et le banditisme.

« On n'avait pas de problèmes avec les Issaraks, on avait des problèmes avec les Français. On avait peur des Français. Les Français battaient les villageois parce que les Issaraks étaient infiltrés dans les villages et que les gens les accueillait. On aimait bien les idées des Issaraks qui voulaient l'indépendance sur les Français. Mais il y en avaient qui volaient des bœufs.» Ta Has, *Sras Srâng*

Pour cet ancien militaire Issarak, il ne s'agissait pas de vols, mais de réquisitions pour nourrir l'armée rebelle.

« Les Issaraks ne volaient pas les bœufs. Ils venaient dans les villages et demandaient un bœuf ou deux. C'était pour nourrir les troupes. » Ta Chhâm, *Angkor Krav*.

En ces périodes d'insécurité, la tendance des habitants est de se regrouper pour se protéger des bandits. Des tertres très isolés commencent à être abandonnés. Les familles resserrent les maisons.

« Pendant les Issaraks, il y avait beaucoup de problèmes de sécurité. On a dû habiter les uns à côté des autres parce qu'on avait peur des voleurs. Beaucoup de bandits venaient de la forêt. Avant, les maisons étaient dispersées. Il y avait une maison ici, une maison là. Alors, on s'est rapprochés. » Ta Chun, né en 1922, *Araksvay*

On remarque que la tendance naturelle en temps de paix est à la dispersion. On se resserre dans les périodes d'insécurité ou parce qu'on y est forcé.

Le nom d'un chef Issarak originaire de Siem Reap se détache des autres : Dap Chhuon. Crédité de pouvoirs magiques conférés par des statues trouvées au *Phnom Kulen*, Dap Chhuon est un vrai chef de guerre à la fois craint et respecté.

« On craignait Dap Chhuon, mais c'était un homme bon. Il ne tuait pas les gens pour rien. Il ne punissait que ceux qui faisaient des fautes. Quand on passait à côté de lui, il fallait baisser les yeux sinon on était battu. Il ne tuait ses soldats que quand ceux-ci faisaient des fautes. Il ne faisait pas de mal aux gens des villages. On aimait bien Dap Chhuon. Il avait beaucoup de gens sous ses ordres. Les soldats cherchaient les plus belles filles dans les villages pour Dap Chhuon. Il avait beaucoup de femmes. Beaucoup de jeunes filles sont allées avec Dap Chhuon. Elles n'osaient pas refuser, elles avaient peur d'être tuées. Il y a eu plusieurs femmes de *Sras Srâng* qui ont dû aller avec Dap Chhuon : Yeay Haot, Yeay Luen ; Yeay Thlok, Yeay Ray. Dap Chhuon un homme fort. Il était bien.» Ta Chhâm, *Angkor Krau*.

Le mouvement Issarak est composé de groupes divers, communistes ou pas. Ce qui les unit, c'est le rappel de la grandeur de l'empire Khmer. Nous y retrouvons ici la référence identitaire *Khmer Angkor* discutée précédemment.

« Dap Chhuon disait que nous étions les descendants de Jayavarman VII et que nos ancêtres avaient construit les temples d'Angkor. » Om Chhuon, *Sras Srâng*

En 1949, Dap Chhuon se soumet finalement et se rallie au gouvernement. Il se voit attribuer des pouvoirs militaires sur le nord-ouest du pays avant d'être nommé au poste de gouverneur de la province de Siem Reap. L'ancien chef *issarak* installe un poste à *Pradak*. Un toponyme

situé à l'embranchement de la route qui monte à *Banteay Srei* en a gardé la mémoire : *Banteay Dap Chhuon*(បន្ទាយដាប ឈូន) « la citadelle de Dap Chhuon. »

« À cet endroit, il y avait une caserne. Ma mère m'a raconté que quand il y avait des bandits ici, on soufflait dans une corne de buffle pour appeler à la rescousse les soldats de la caserne de *Dap Chhuon*. » Ta Teth, *Sras Srâng*

Puis, dans la lignée des programmes de développement communautaire réalisés pendant le *Sangkum Reastr Niyum*⁶⁶⁶, des regroupements de villages vont être organisés autour de dispensaires et d'écoles. Il s'agissait pour Sihanouk de donner au Cambodge rural une apparence plus moderne en regroupant les hameaux dispersés en villages agglomérés le long des routes. L'habitat traditionnel dispersé dans la forêt devient synonyme d'archaïsme. Les habitants sont forcés à habiter les uns à côté des autres. Des villages modèles s'alignent le long des routes digues. Le contrôle des habitants par les autorités en est simplifié. Cette mesure sera cependant vaguement appliquée. Les villageois préféraient habiter dans des hameaux plus difficilement accessibles aux agents de l'administration. Ils bâtissaient un village modèle à la hâte et après les inspections, ils rejoignaient leurs maisons dans les hameaux anciens⁶⁶⁷. Dans certains endroits où le chef local est fort, les regroupements seront faits de façon plus radicale. C'est le cas dans la zone qui nous intéresse où Dap Chhuon est particulièrement actif.

« La mère de Ta Kôl (son mari) habitait *Kouk Yeay Leng* (គោកយាយឡេង), à côté du temple de Takéo. Les Français n'aimaient pas quand les gens habitaient au loin. Ils ont demandé à ma mère de venir ici à Sras Srâng. Ils disaient que la famille aidait les Issaraks la nuit. Il y avait de bons Issaraks et des mauvais. Certains ne prenaient que de la nourriture, mais d'autres volaient les bœufs. Quand la paix est revenue, les gens du gouvernement n'ont plus voulu qu'on retourne habiter cet endroit éloigné. Ils voulaient qu'on construise des villages avec des maisons bien alignées pour faire plus moderne. Nous, on préférait habiter à l'écart. On était plus tranquilles.» Yeay Map, *Sras Srâng*.

⁶⁶⁶ Organisation politique créée par le prince Norodom Sihanouk qui est aussi comprise en tant que « période » qui dure de 1955 à 1970.

⁶⁶⁷ Communication personnelle de Charles Meyer en 1996.

Les habitants du vieux village d'*Ampil* situé sur un tertre sont sommés de s'installer sur une digue angkoriennne proche.

« Le village ancien c'est *Ampil chas* (អំពីលចាស់), il a disparu. Les gens habitent maintenant sur la digue. C'est le village nouveau. *Dap Chhuon* a voulu faire un village bien organisé avec les maisons alignées le long de la butte de terre. » Ta Pou, *Araksvay*.

Au fil de ces années, de nombreux lieux d'habitat sur des buttes de terre sont alors abandonnés. Il n'en reste plus trace que dans les mémoires et les toponymes. Au sud-est de la digue méridionale du *baray* oriental, dans le petit pays de *Pradak*, nous relevons ainsi une grande concentration de toponymes qui signalent des tertres autrefois habités : *koúk Ta Pol* (គោកតាប៉ុល), *koúk Dong*, *Tuol*⁶⁶⁸ *Prei Prasat* (ទួលព្រៃប្រាសាទ), *Tuol Daun Teh* (ទួលដួនទេស), *Koúk Ché* (គោកចៃ), *Koúk Romiet* (គោករមៀត), *koúk krânap* (គោកក្រណាប់), *koúk Ta Pich* (គោកតាពៀង), *Tuol Ta Touch* (ទួលតាចូច), *tuol Yeay Preah* (ទួលយាយព្រះ), *Koúk Roka* (គោករកា).

IV. 4.2. La deuxième moitié du XXe siècle

IV. 4.2.1. La guerre de 1970-1975

En 1970, après la destitution du prince Sihanouk, des combats opposent l'armée républicaine de Lon Nol aux forces rebelles vietcong et khmères rouges. La zone des temples se retrouve entre les deux feux. Ainsi que nous l'avons décrit dans la première partie, la zone est où se trouve *Sras Srâng* tombe très vite aux mains des Vietcongs, Khmer *rumdoh* (ខ្មែររំដោះ) et Khmers rouges. La partie ouest n'est gagnée à la cause révolutionnaire qu'un peu plus tardivement. Les raids aériens menés par l'aviation républicaine rendent la vie dans les villages très difficile. Fuyant les bombardements et les tirs, les habitants trouvent refuge dans les temples, notamment au *Bayon*, à *Banteay Kdei* et dans *Angkor Vat* où d'après un rapport de B. Ph. Groslier : « ils sont plusieurs milliers⁶⁶⁹ ».

⁶⁶⁸ On dit *Tuol* quand le lieu est déserté depuis longtemps.

⁶⁶⁹ B. Ph. Groslier (Rapport de la Conservation d'Angkor, 1970).

IV. 4.2.2. Le régime des Khmers rouges

Dans les zones qu'ils contrôlent, les Khmers rouges déplacent rapidement les populations vers le nord ainsi que nous l'avons expliqué dans la première partie. Après leur victoire en 1975, ils lancent de grands programmes agricoles dans tout le pays. Des équipes mobiles *krom chalat*(ក្រុមចល័ត) venues d'ailleurs sont envoyées à Angkor pour y cultiver le riz et réaliser des travaux hydrauliques. En prenant appui sur les vestiges angkoriens, elles créent une grande retenue d'eau à l'emplacement de l'ancien village d'*Ampil*. L'eau de la rivière de Siem Reap y est cheminée par un canal qui coupe les rizières de *Sras Srâng/Rohal* en deux. L'eau est contenue entre d'anciennes digues angkoriennes rehaussées par des tonnes de terre transportées par ces travailleurs venus de l'extérieur. Les anciennes populations du lieu, déportées vers le nord et les nouvelles populations qui sont installées ici ne se rencontrent pas. Chiel originaire de *Sras Srâng* s'est rendu dans cette zone pour récolter le jus de palmier à sucre à cette période. Il a entendu les « gens nouveaux » parler. D'après leur façon de parler, il s'agissait d'après lui de *khmer krom* « gens du bas du pays (pas du Kampuchea krom)», ou de « gens de Phnom Penh ».

Le destin de populations locales va varier selon leur appartenance politique ici surtout conditionnée par leur localisation géographique. La ligne de front entre les forces khmères rouges et les troupes du régime de Lon Nol traverse en effet le site d'Angkor. Le village de *Sras Srâng* est rapidement occupé par les Khmers rouges et devient donc khmer rouge de fait. Le village d'*Ampil* situé à 2 kilomètres au sud reste plus longtemps aux mains des républicains. Une partie de sa population descend au sud vers la ville. En 1975, elle sera donc assimilée au « peuple nouveau » et en subira les conséquences. À l'est, la situation est également contrastée. Les anciens villages qui ont été déplacés par l'administration près de l'aéroport (voir infra) se retrouvent en zone républicaine alors qu'*Angkor Krav* situé plus au nord est, comme *Sras Srâng*, aux mains des Khmers rouges. Après 1975, le sort réservé aux gens des villages de l'est et du sud considérés comme « peuple nouveau » sera plus difficile que celui des habitants des villages du nord appelés « peuple ancien » qui ont rapidement rallié les Khmers rouges. Parmi ces paysans, en parallèle de cette ségrégation géographique, une ségrégation politique va stigmatiser d'autres familles. Il s'agit des travailleurs employés sur les chantiers de restauration des temples par les Français. Accusés d'avoir des comportements pro-coloniaux, ces quelques centaines de personnes et leurs familles seront envoyées à Roluos où leurs conditions de vie seront très difficiles.

Les habitants des anciens villages assimilés au « peuple nouveau » subissent de plus lourdes pertes humaines que les habitants des villages assimilés au « peuple ancien ». En 1979, les survivants de ces villages sont moins nombreux à revenir. Ce que l'on retient ici, c'est que la ségrégation « politique » s'est donc faite avant tout sur une base géographique.

IV. 5. LES AMÉNAGEMENTS DU LIEU EN PARC ARCHÉOLOGIQUE PROTÉGÉ

D'autres déplacements vont avoir lieu à l'échelle locale. Ils vont cette fois-ci être motivés par le souci de protection des vestiges archéologiques d'Angkor. Les Français définissent une zone autour des principaux temples appelée « parc archéologique » en 1924. Les routes du petit et du grand circuit sont construites dans la foulée. Des programmes de protection et de conservation du site, d'aménagements touristiques, routiers et hydrauliques sont réalisés. Ils écartent les populations locales considérées tout à la fois comme un réservoir de main-d'œuvre, mais également comme une nuisance pour les temples et la forêt.

IV. 5.1. Les déplacements des monastères⁶⁷⁰

Plusieurs constructions religieuses abritent des bonzes et des pèlerins dans l'enceinte de certains temples. Elles vont être détruites ou déplacées.

Devant Angkor Vat, deux petites communautés de bonzes sont installées dans des huttes⁶⁷¹ au pied du bâtiment central⁶⁷². La première mention de ces constructions apparaît dans le récit de Bouillevaux pour pointer du doigt la misère et la décadence du peuple cambodgien qui vit à l'ombre des grands temples de leurs ancêtres⁶⁷³. Garnier remarque plusieurs bâtiments, certains servants au logement des bonzes et un autre (certainement une *sala*) pour recevoir les voyageurs et les pèlerins⁶⁷⁴. Fournereau⁶⁷⁵ relève également une école primaire et une école supérieure.

⁶⁷⁰ Une photo de Carpeaux au début du XXe siècle montre que les charrettes empruntaient la chaussée ouest d'Angkor Vat. Elle n'est désormais accessible qu'à pied en montant quelques marches. (CARPEAUX, 1908, p. 49)

⁶⁷¹ Si les divinités (éternelles) élevées habitent dans la pierre, les hommes (mortels) habitent dans des constructions en matériaux périssables.

⁶⁷² Aymonier relève que ces deux bonzeries établies au nord et au sud de la terrasse d'accès à Angkor Vat sont tellement proches l'un de l'autre qu'elles « vivent dans la perpétuelle mésintelligence. » (AYMONIER, 1904, p. 200)

⁶⁷³ « Ces prêtres païens n'habitent plus maintenant les galeries de l'ancien temple : ils demeurent dans de chétives cabanes en bois et en paille, près du superbe monument élevé par leurs pères. » E. Bouillevaux. Voyage dans l'Indochine 1848-1856. Paris : Victor Palmé. p. 244.

⁶⁷⁴ « Nous parcourûmes encore plus de quatre cents mètres sur la chaussée qui se continue en dedans de l'enceinte, avant d'arriver au premier péristyle de la pagode. Une seconde terrasse, plus grande et plus décorée que la première et supportée par

La question des « déguerpissements » se pose en premier en 1908 avec ce qui est appelé les deux « bonzeries⁶⁷⁶ » d'Angkor Vat. D'un point de vue occidental, leur présence devant le temple nuit à la vue de l'ensemble. Jean Commaille, le premier Conservateur à Angkor soulève la question : « Et c'est le moment de nous occuper du déguerpissement des bonzes et de leur installation sur les faces nord et sud du temple, en dehors de la terrasse et sur les bordures des avenues qui relieront les portes centrales des mêmes faces aux porches de l'enceinte. Les bonzes, qui sont les premiers occupants, vont demander une indemnité que nous ne pouvons songer à prélever sur notre budget ridicule. Que faire ? Peut-être pourrait-on faire intervenir le Pape des bonzes de Phnom Penh et le prier d'écrire au Luc-Kru d'Angkor Vat pour lui expliquer que l'emplacement occupé par les bonzeries est mal choisi, que nous avons entrepris une œuvre de restauration qui a quelque chose de religieux et que les bonzes doivent nous aider en déguerpissant de bonne volonté sans la moindre indemnité⁶⁷⁷. »

Le déplacement, qui au départ ne recueille pas l'avis favorable du Résident Supérieur se fait en 1909-1910 avec l'accord de la plus haute autorité monastique du Cambodge ainsi qu'une petite indemnité financière. Les bonzes bougent leurs habitations sur les côtés nord et sud d'Angkor Vat et recréent deux monastères à côté de « pagodes bouddhiques déjà existantes ».

Dans un rapport de 1911⁶⁷⁸, Commaille évoque une bonzerie située au nord-ouest du *Bayon*⁶⁷⁹ qui est abandonnée au début de cette même année, mais il n'en indique pas les raisons. Il

des colonnes rondes élégamment sculptées, termine la chaussée au-dessus du niveau de laquelle elle s'élève d'environ trois mètres. À sa gauche, sous les murs mêmes de l'édifice, sont les logements des bonzes qui desservent l'antique sanctuaire. Auprès de ces logements, sur la même esplanade, est une autre case, construite en bambous comme les précédentes, où viennent s'abriter les pèlerins qu'attire le saint lieu (...) F. Garnier, Voyage d'exploration en Indo-Chine (1866-1867-1868), 1871, *Le tour du monde*, Paris, Hachette, p 10.

L'un de ces bâtiments est visible sur une photo prise par Emile Gsell en 1866. (<http://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:Angkor1866.jpg>). Sur une autre photo du sanctuaire central du Fonds Louis Delaporte conservé au Musée Guimet, on distingue des plantations de bananiers au pied du sanctuaire central Angkor Vat qui signalent une occupation humaine dans ou à proximité du temple. (<http://pavie.culture.fr/moduleExploration.php?media=133>)

⁶⁷⁵ « un peuple de bonzes, drapés dans des robes d'un jaune éclatant, et de dévots pèlerins campent au pied même du sanctuaire dans un coin de ce parc immense qui l'entourne... Ces bonzes sont investis de fonctions religieuses. Outre la garde des temples et des idoles, ils sont chargés de l'entretien des ruines. L'état actuel du monument prouve que depuis longtemps ce devoir ne leur pèse guère... Chaque matin, on les voit,... se répandre dans les villages environnants pour quêter,... La bonzerie d'Angkor Vat comprend deux parties : l'école primaire et l'école supérieure». » L. Fournereau, *les ruines khmères*, 1890, Paris, E. Leroux, p. 25.

⁶⁷⁶ Garnier apporte plus de précision quand à la destination de la construction appelée « bonzerie » par Marchal. Il semblerait qu'il s'agisse de bâtiments destinés au logement des bonzes et d'une *sala*, pour accueillir les voyageurs et les pèlerins.

⁶⁷⁷ Commaille (Rapport de la Conservation d'Angkor, 1908).

⁶⁷⁸ (Rapport de la Conservation d'Angkor, Juillet -Aout 1911).

⁶⁷⁹ A côté de l'actuelle statue de *Preah Ngo*.

propose de transformer le bâtiment en *sala* « gîte d'étape » pour les voyageurs et de s'occuper de l'entretien de la « pagode abritant le Bouddha⁶⁸⁰. »

Les bonzes installés au sommet du *Phnom Bakheng* (vietnamiens et cambodgiens ?) en sont délogés en 1917. En 1948, Marchal relève les dégradations faites au temple. Il déplore à la fois l'édification d'un grand Bouddha au sommet du temple, les récupérations des blocs de latérite par les Siamois pour l'édification de la citadelle de Siem Reap et enfin la construction de la route de la porte sud effectuée par les travaux publics qui a effacé la disposition de bâtiments anciens.⁶⁸¹

Dans un rapport de 1935⁶⁸², Marchal évoque le déplacement des bonzes de *Banteay Kdei* orchestré par un de ses collaborateurs nommé Batteur à une date antérieure qui n'est pas communiquée.

B. Ph. Groslier procède à l'enlèvement de constructions religieuses modernes au *Kutisvara* (ក្រីស្វរៈ), petit temple qui jouxte le village de *Sras Srâng*, contribuant certainement en même temps à mettre fin à certaines pratiques religieuses locales.

« Nous sommes également intervenus pour protéger le site de Kutisvara, où des moines avaient entrepris d'installer leurs cellules pour la retraite de saison des pluies, et les habitants des villages à l'est de Ta Prohm de dresser un abri au-dessus de hideuses statues modernes. Ces constructions abusives ont disparu. Pour combien de temps ...? Les villages de ce secteur sont particulièrement expansifs et nuisibles au parc.⁶⁸³»

IV. 5.2. Les « déguerpissements » des villages

Les « déguerpissements » de populations sont demandés par les conservateurs français pour des raisons esthétiques et de protection des monuments et de la forêt contre ce qu'ils appellent les « déprédations des indigènes ». D'après les rapports de la Conservation, les déplacements

⁶⁸⁰ Il s'agit d'une statue de Bouddha qui est toujours en place aujourd'hui à côté du temple du Bayon.

Le nom de la statue est également indiqué sur la carte du groupe d'Angkor de Buat Ducret dressée au 1 : 25.000 e et datée de 1909.

⁶⁸¹ (Rapport de la Conservation d'Angkor, 1948).

⁶⁸² « À la suite de demande d'indigènes, j'ai autorisé l'enlèvement des statues de Bouddhas qui étaient restées sous un abri, actuellement ruiné, après le départ de la bonzerie que Batteur avait fait déplacer. Ces statues ont été transférées à la pagode sud d'Angkor Vat. Cela permettra l'enlèvement des quelques bois de charpente qui subsistent encore en place et que le Chef de Poste d'Angkor utilisera pour ses prisonniers: cette carcasse en charpente produisait plutôt un aspect fâcheux sur les visiteurs ». Marchal et Trouvé (rapport de la conservation d'Angkor, Octobre 1935).

⁶⁸³ Villages de *Daun Taok*, *Rohal* et *Sras Srâng Cheung*.

se font avec l'accord et l'appui des autorités locales qui proposent des dédommagements financiers ou des alternatives foncières.

Les rapports entre les directeurs de la Conservation d'Angkor et les populations locales sont ambigus. Ces derniers sont à la fois désirés et indésirables. Désirés parce qu'ils fournissent une main-d'œuvre facile à recruter dans les environs des temples et indésirables parce qu'ils sont accusés de dégrader les temples, de faire des constructions qui gênent la qualité esthétique⁶⁸⁴ et touristique du lieu, d'étendre leurs terres agricoles en gagnant sur la forêt, de couper les arbres de manière abusive, de saigner les arbres à résine *yieng* ou de creuser la terre dans l'espoir de récupérer des paillettes d'or.

Pour les conservateurs, Angkor est un territoire qui comprend les temples, mais aussi la forêt. Cette forêt est très prisée des populations locales pour la qualité du bois d'œuvre, et la grande quantité d'arbres à résine. Très rapidement, à partir de 1908-1909⁶⁸⁵ des mesures sont prises pour interdire les coupes de bois. Mais faute de moyens de les appliquer, elles seront suivies de peu d'effets. Au fil des années, les conservateurs vont déplorer l'exploitation des arbres à résine et les coupes d'arbres. En 1933, des programmes de replantations d'arbres sont entrepris aux alentours de la route du grand circuit, notamment entre le *Sras Srâng* et la digue sud du *baray* oriental sur des terres récupérées sur les rizières. En 1963, plus de 6 hectares de *kâki* (គីគី), *yieng* (យឹង), frangipaniers et flamboyants sont replantés autour du temple de *Kravan*. En 1969, d'autres plantations sont effectuées en face d'Angkor Vat après le déplacement des habitants. Des interdictions de fouilles en vue de rechercher des sables aurifères sont également édictées.

⁶⁸⁴ Le « fâcheux marché, qui obstruait cette route, a été démoli ». Ce marché était situé en face d'Angkor Vat, à côté du village de *Trâpeang Seh*. Marchal (Rapport de la Conservation d'Angkor, Septembre 1931).

⁶⁸⁵ « Vous vous souvenez, Monsieur le Directeur, que sur votre demande, le Commissaire délégué à Battambang a pris une décision interdisant les coupes de bois dans la forêt d'Angkor, du moins dans les environs immédiats des ruines. Or jamais les coupes n'ont été aussi nombreuses que depuis leur interdiction. Je demande les poursuites contre les délinquants. Reste à savoir, si les autorités indigènes poursuivront, car les dites autorités, après avoir reçu des ordres du Commissaire délégué (M. Moulié), reçoivent généralement du Commissaire royal (Capitaine Oum) d'autres ordres qu'elles ne comprennent pas ou qui altèrent l'intelligence des premiers. Ainsi, d'après les renseignements que je viens d'obtenir, le Commissaire délégué avait télégraphié au Gouverneur de Siemréap d'interdire l'abattage des arbres au abords directs des monuments, mais les instructions du Capitaine Oum, au lieu de confirmer purement et simplement le télégramme de M. Moulié, ne parlait plus que du bord des routes, pour tout ainsi, mais ça nous est parfaitement égal à moins qu'il ne s'agisse, comme dans le cas que je viens de vous citer, des monuments ou de leur cadre. Donc je viens de signaler deux Annamites, scieurs de long professionnels, qui, sans la moindre autorisation ont commencé à abattre des arbres à moins d'un kilomètre d'Angkor Vat. J'ai aussi demandé l'arrestation d'un Cambodgien qui a eu le toupet de défricher dans l'enceinte même du temple. (On m'avertit à la minute que ces 3 individus sont arrêtés). » Commaille (Rapport de la Conservation d'Angkor, Mai 1909).

Des propositions plus radicales comme les évictions se font dans la foulée de la création du parc d'Angkor. Émanant des autorités du Protectorat, elles ne rencontrent cependant pas l'assentiment de Marchal, l'un des premiers conservateurs d'Angkor: « Le Résident Supérieur m'ayant entretenu également du projet d'arrêté de Parc d'Angkor; il m'a semblé que l'exclusion des indigènes hors des limites de ce Parc, ce qui résulterait fatalement des interdictions promulguées, serait plutôt regrettable sous divers points de vue; recrutement de main d'œuvre d'abord, point de vue pittoresque ensuite. Les nombreux peintres et artistes qui défilent ici se plaisent à la vue des groupes d'indigènes qui circulent et ils trouvent en eux, comme dans leurs troupeaux, leurs charrettes, des modèles qu'ils associent aux silhouettes des monuments. Les indigènes dans les ruines sont certes moins déplaisants à voir que certaines caravanes de touristes, et, j'ose l'affirmer, moins dangereux pour les monuments. »
Novembre 1924.

Quelques évictions sont cependant entreprises. Les premiers à partir sont les habitants des hameaux situés dans *Angkor Thom* au moment de la construction des routes dans les années 20. Les habitants du hameau de *Ta Tru/Ta proy* et des quelques maisons environnantes se dispersent dans les hameaux autour d'*Angkor Thom*.

La question des « déguerpissements » sera souvent soulevée au cours des décennies suivantes, mais sans grands effets. Le ton durcit avec Bernard Philippe Groslier, conservateur à Angkor de 1958 à 1973. Les habitants du parc archéologique doivent être déplacés. Dans un rapport de 1963, Groslier évoque les déplacements des villages situés face à Angkor Vat :

« Grâce à l'action ferme et souple du Gouverneur-chef de la Province, S.E. Hou Hong, les habitants qui avaient fini par créer un véritable bidonville devant l'accès occidental d'Angkor Vat, ont déguerpi. De même, une partie des habitations situées alentours Ta Prohm Kel et au sud de la douve sud d'Angkor Vat, a commencé à disparaître. Tous ces villageois sont regroupés dans un village modèle implanté au sud de la route du Terrain d'aviation. De son côté, la Conservation a immédiatement nettoyé, plané et assaini tout le terrain devant l'entrée de la chaussée ouest d'Angkor Vat, au sud et à l'est du Trapeang Sès. Cette zone devrait devenir un véritable parc, car c'est l'accès majeur au principal des Temples d'Angkor. »
Rapport annuel 1963. (B. Ph. Groslier)

Les habitants des villages de *Tropeang Seh*⁶⁸⁶, *Veal* (វាល), *Teaksen Cheung*, *Teaksen Tbong*, *Bakheng* quittent donc progressivement l'emplacement de leur village ancien pour aller s'installer à quelques kilomètres à l'ouest dans une vaste plaine appelée *veal serey* (វាលសើរី), non loin de l'aéroport. Ils gardent cependant l'usage de leurs terres agricoles devant Angkor Vat. Ce lieu non loin du terrain d'aviation de Siem Reap deviendra une zone d'affrontement entre les troupes de Lon Nol et celles des soldats Khmers rouges. Certains habitants quittent le nouveau lieu d'habitat pour se réfugier un temps dans le temple d'Angkor Vat avant d'être sommés par les Khmers rouges de partir vers nord. Après 1979, au moment de la débâcle Khmère rouge, ils reviendront sur les terres de leurs ancêtres face à Angkor Vat avant d'être à nouveau déplacés au début en 1991 vers des terrains situés au nord de Siem Reap dans un vaste lieu appelé *phoum Thmey* (ភ្នំថ្មី) « village nouveau ». Là, chacune des familles reçoit un lopin de terre d'habitat. Plus de 500 familles déplacées sont regroupées en fonction des villages anciens dont les noms déménagent également. Dans ce nouveau quartier de la ville de Siem Reap, on retrouve les noms des villages de *Tropeang Seh*, *Veal*, et *Teaksen Tebong*. Les habitants gardent un droit d'exploitation de leurs anciennes terres de culture. Les plus pauvres y reviendront d'abord dans une hutte de *chamkar* puis de façon permanente une fois qu'ils auront revendu leur terre d'habitat du nouveau village. Leur réoccupation des sites de villages anciens est aujourd'hui tolérée sans être reconnue officiellement.

Des habitants du village de *Teaksen Tbong* mentionnent que leurs ancêtres avaient déjà été déplacés par les Français⁶⁸⁷ à une date difficile à déterminer, mais antérieure à la remise en eau des douves. D'après leurs dires, des familles habitaient sur la berge intérieure des douves dans le coin sud-sud-ouest⁶⁸⁸. Ils cultivaient des rizières à l'intérieur des douves. L'effondrement du parement des douves extérieures à cet endroit signifierait d'après eux le passage d'une ancienne piste charretière.

Les habitants de l'ouest dont le village de *Sras Srâng* résistent et ne sont pas déplacés.

⁶⁸⁶ Village ancien, déjà reporté sur la carte de Buat, Ducret de 1909. Il était autrefois découpé en trois parties : *Trâpeang Seh lich* à l'ouest, *Trâpeang Seh cheung* au nord et *Psar muk neak*, le marché devant l'entrée d'Angkor Vat.

⁶⁸⁷ Voir également K. Miura, *Social Anthropological research on the people of Angkor : living with a world heritage site*, 2001, *Siksācākṛ* n°2.

⁶⁸⁸ Des points qui semblent indiquer des maisons sont signalés à cet emplacement sur la carte de 1909 de Buat et Ducret au 25 000^e.

Les travaux hydrauliques dans le Baray

Au milieu des années 50, des travaux d'aménagement du *baray* occidental sont réalisés afin d'augmenter sa capacité de stockage de l'eau. Les villages situés à l'intérieur du *baray* doivent disparaître. Les habitants de *Koûk Thnaot* et *Baray*⁶⁸⁹ démantèlent leurs maisons et vont former les villages de *Koûk Thnaot* et *koûk Beng* sur la digue nord du *baray*.

Un habitant de l'ancien village de *Baray* déplore que le nouvel emplacement ne permette pas la reconstruction de l'ancienne structure villageoise en cercle :

« On ne voulait pas bouger, mais on nous a dit de partir. On nous a dit que l'eau allait monter. Alors on est allés sur la digue du *Baray*. Avant, dans le vieux village de *baray*, on pouvait mieux se protéger des bandits. C'était un village rond. On mettait les bœufs au centre dans un enclos *kraol krâbey* (ក្រាលក្របេយ៍) avec les maisons autour. Sur la digue, ça n'était pas possible de faire comme ça. » Ta Lueng, né en 1920, village de *Kôk Beng*.

Nous voyons ici se dessiner les prémisses d'un dialogue contrarié entre deux approches territoriales différentes ; celle des intervenants extérieurs qui entendent à la fois conserver ou restaurer un site classé « archéologique » tout en développant des aménagements touristiques ou hydrauliques et celle des populations locales qui habitent et aménagent cette trame ancienne selon des repères culturels traditionnels.

Après avoir tiré quelques fils de cette trame complexe des déplacements de populations et de la construction des identités au cours du siècle dernier dans cette zone, nous pouvons pour terminer cette partie, revenir au terme *Khmer Angkor* du début. Si nous acceptons qu'il définisse aujourd'hui surtout « ceux qui habitent à Angkor », nous pouvons nous poser la question de l'adaptation de ces populations sur du long terme dans ce territoire au relief très particulier appelé Angkor. Il s'agit en effet d'un lieu très aménagé par les hommes du passé dont les traces sont encore très présentes dans le paysage.

⁶⁸⁹ À la fin du XIX^e siècle, Aymonier relève qu'il existait de nombreux hameaux autour du temple du *Mebon* occidental situé au centre du *Baray* occidental : « Tout autour du *baray* Mé Boune de l'ouest, de nombreux hameaux portent tous de nom de *Baray* que suivent d'autres termes servant à les distinguer les uns des autres ; tels *Baray kok Tenot*, *baray Ta Kao*, ect, (...), *Baray Svay romiet*. (AYMONIER, 1904, p.86).

CHAPITRE V

L'ADAPTATION À UN PAYSAGE PARTICULIER

Angkor

Les voyageurs du milieu et de la fin du XIX^e siècle décrivent toute la région comprise entre le lac et les pieds des *Dangraek* comme étant peu habitée hormis quelques zones.

Pendant l'hiver 1907-1908, Lunet de la Jonquière⁶⁹⁰ qui voyage entre le lac et les *Dangraek* en saison sèche décrit un territoire assez désolé qui manque cruellement d'eau et où la population est affaiblie par des maladies. La partie au nord d'Angkor a la réputation d'être insalubre. Parsemée de collines rocheuses et peu fournie en végétation, elle est pratiquement déserte. Dans les zones un peu plus peuplées de l'ouest et du sud-ouest qu'il remonte des bords du lac jusqu'aux pieds des *Dangraek*, il parcourt des savanes et des étendues de rizières avant d'arriver dans des forêts claires qui ouvrent sur des poches de forêts plus denses. C'est dans la zone intermédiaire traversée par la route ancienne qui mène à *Phimai* que des chapelets de villages apparaissent, le long de ce qu'il appelle des « golfes de verdure » qui pourraient être les bords de la rivière *Stung Sreng* qui est la seule des environs avec celle de Siem Reap à être pourvue en eau toute l'année. Au plus fort de la saison sèche, alors que les températures sont au plus haut, la Jonquière observe que les animaux sauvages remontent chercher de la fraîcheur dans les forêts des pieds des *Dangraek*. Les troupeaux d'animaux domestiques sont conduits dans ce qu'il appelle des « cuvettes » et qui pourraient être d'anciens *trâpeang*. Un peu plus tôt, Aymonier⁶⁹¹ avait également présenté la région d'Angkor comme étant « presque déserte ».

Ce territoire au relief accidenté et dont les terres sont pauvres n'apparaît pas très attractif pour l'installation de paysans riziculteurs. Ces hautes terres argilo-sableuses ne donnent en effet que de maigres rendements agricoles. Là où la population de riziculteurs est plus

⁶⁹⁰ Etienne Lunet de la Jonquière, De Saigon à Singapour, par Angkor, autour du golfe de Siam, *Le tour du monde*, 1910, tome XVI, nouvelle série, 34^e liv, p. 406.

-Etienne Lunet de la Jonquière, (1902), *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge* (vol. I), Paris : Ernest Leroux (Publ. de l'EFEO n°4), 430 p. -Etienne Lunet de la Jonquière, (1907), *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge* (vol. II), Paris : Ernest Leroux (Publ. de l'EFEO n°8), 355 p.

⁶⁹¹ « Angkor, cette province actuellement peu importante, peu peuplée.... Aussi les ruines les plus remarquables, témoins silencieux d'un passé glorieux, sont-elles accumulées dans cette région presque déserte aujourd'hui ». Etienne Aymonier, *Géographie du Cambodge*, 1876, Paris, Leroux, p.54.

nombreuse⁶⁹², c'est un peu plus au sud vers les plaines basses et plus fertiles, qui permettent de cultiver du riz de décrue, de faire de l'élevage bovin et d'avoir accès aux énormes réserves de poissons du lac⁶⁹³.

Ainsi que le soulignait Delvert les particularités du climat cambodgien sont la « sévérité de la saison sèche » et « l'irrégularité des pluies ». La gestion de l'eau (trop ou pas assez) sur l'année est primordiale. Pendant la saison des pluies, vu d'avion, le Cambodge peuplé apparaît comme une vaste plaine rizicole inondée où surnagent des buttes de terre, des collines et des routes endiguées. Ici, pas de système d'irrigation qui permette de pallier l'irrégularité des pluies. Les paysans dépendent donc des aléas du climat pour obtenir de bonnes ou de mauvaises récoltes⁶⁹⁴.

Le souci est de trouver des terres exondées où construire sa maison hors de la limite maximale de l'inondation ainsi que de disposer à proximité de terres basses et plates permettant de retenir l'eau de pluie pour pratiquer la riziculture inondée qui donne de bons rendements.

La sélection du lieu d'implantation des hommes doit aussi tenir compte des rigueurs de la saison sèche. La présence d'une proche réserve d'eau en surface ou à faible profondeur est alors vitale.

⁶⁹² Une carte établie par Martelly (édition de Juillet 1915) au 1 : 100,000^e montre clairement que la zone d'habitat dense et de rizières se trouve juste au-dessus de la limite maximale de l'inondation du lac. La zone d'Angkor, plus haute et recouverte de forêt, est peu peuplée à cette époque en comparaison des zones plus au sud.

⁶⁹³ Dans les années 40-50, Delvert distingue clairement « deux types de villages » dans la province de Siem Reap: « les villages du « bas », à la lisière de la zone inondée: ils vivent de différentes cultures du paddy (paddy moyen, paddy de saison sèche, parfois paddy flottant) et ont un cheptel important et les villages du « haut »: ils vivent de paddy moyen, de paddy de chamcar, de vergers et de cueillette, et d'exploitation forestière ». Pour parler de ces villages « du haut » qui sont ceux de la zone que nous étudions, Delvert utilise également le terme de « forestiers » montrant ici que les ressources forestières avaient une grande importance. Dans sa description du khum de *Pradak* situé à quelques kilomètres à l'est de *Sras Srâng*, il relève que les rizières donnent des rendements médiocres et que « la principale activité est l'exploitation des thnôt et la fabrication du sucre de palme. (...) L'autre activité essentielle est la fabrication de bâtonnets d'encens avec l'écorce de Chhoeuteal(...). L'exploitation de l'huile de bois et l'aménagement de chamkar forestiers complètent les ressources ». Jean Delvert, *Le paysan cambodgien*, 1994, L'Harmattan, p. 627.

Cette différence de types d'exploitation et de choix des terrains entre les terres du haut et celles du bas pourrait peut-être s'expliquer par une différence sociale et/ou culturelle entre ceux qu'on appelle « les gens du haut » *neak leu* et les « les gens du bas » *neak krom*. On pourrait supposer que ceux qui sont venus de l'extérieur pour s'installer dans la forêt avaient à la base plus une culture de forestiers essarteurs que de riziculteurs de la plaine inondée. Nous pourrions donc ici avoir affaire à des populations dont certains de leurs ancêtres étaient des « forestiers », terme que nous préférons ici au terme « montagnards » utilisé habituellement pour qualifier les minorités ethniques dans la région.

⁶⁹⁴ Alternance de l'humide et du sec : Le climat est tropical humide. L'année se divise en saison des pluies (juillet - octobre), saison fraîche (novembre-février) et saison sèche (mars-juin). Le paysage est très contrasté selon les saisons. À la saison des pluies, le Cambodge apparaît comme une vaste plaine inondée et quadrillée de rizières où surnagent des collines ou des buttes de terres ilots ou des chapelets d'habitations en bois sur pilotis. En saison sèche, l'eau aspirée par le soleil, les rivières et la décrue des fleuves, découvre des terres argilo sableuses brûlées qui se soulèvent en poussière au moindre souffle de vent. Vu d'avion, le pays se révèle comme une vaste étendue plate de sable ou d'eau (selon la saison) où émergent des collines et des buttes de terres qui apparaissent comme des îles.

Les solutions à cette double contrainte sont soit de trouver un terrain exondé et proche d'une réserve d'eau accessible toute l'année soit d'aménager le paysage en conséquence.

Dans le paysage cambodgien, on peut lire la façon dont les populations rurales actuelles ont su tirer parti du relief qu'il soit naturel ou bien artificiel. On relève ainsi de longs chapelets d'habitations le long des berges des rivières, ou bien encore des hameaux installés sur une élévation de terrain à proximité d'une pièce d'eau.

V. 1. HABITER À ANGKOR

La particularité du territoire angkorien est qu'il a été très aménagé à une époque ancienne pour y recevoir une population apparemment importante avant d'être recouvert en partie par la forêt. On observe que les habitants actuels ont su tirer quelque profit de ce relief artificiel créé par les aménagements anciens. Les grands ouvrages architecturaux et hydrauliques angkoriens ont en effet, modelé et laissé des bourrelets, des creux et des bosses dans le paysage⁶⁹⁵ : longues levées de terre *thnâl* (ឥណ្ឌ) comme les routes ou les digues qui entourent les gigantesques réservoirs d'eau *baray*, les bassins *srah*, les douves, les étangs rectangulaires *trâpeang*, les tertres *koûk* ainsi que les terrains aplanis autrefois en rizières. Ce relief mouvementé est utilisé au mieux par les habitants actuels qui trouvent ici des terres hautes où installer leurs maisons à côté de terres basses pour y pratiquer la riziculture inondée (Fig.74).

Ainsi que nous l'avons décrit précédemment, les lieux habités anciens⁶⁹⁶ semblent avoir été de petites buttes de terre. Les grandes digues et pourtours de grands bassins apparaissent avoir été occupés plus tardivement. Comme nous l'avons décrit précédemment, de nombreuses buttes de terre *koûk* ont été abandonnées suite aux regroupements des villages du début des années 50. À l'inverse, les longues digues de terres ont été de plus en plus investies, les maisons étant construites les unes à côté des autres. Cet habitat étiré qu'on pourrait qualifier d'archipel présente l'avantage de répondre au modèle de base: la maison sur une île, tout en préservant l'apparence d'un regroupement. Les maisons sont construites sur les versants extérieurs des digues et font face aux terrains cultivés. Les rizières au premier plan profitent

⁶⁹⁵ « Les Khmers surent combiner le sentiment religieux, la théorie politique et l'hydraulique agricole dans une organisation territoriale volontaire et habile dont la puissance synthétique ne fut peut-être pas égalée dans le reste du monde » Pierre Gourou, les changements de civilisation et leur influence sur les paysages, *Impact Science et Société*, XVI (1), 1964, pp. 63-77.

⁶⁹⁶ Nous parlons ici de l'époque contemporaine et plus précisément de la fin du XIX^e siècle.

de l'eau retenue dans les dépressions créées par les excavations de terre ayant servi à élever la digue. Le haut de la levée de terre est réservé à la route. Chaque maison garde ainsi une certaine indépendance. Elle bénéficie d'un accès direct à la fois à la route et aux rizières même si elle est accolée aux autres.

Nous remarquons que l'orientation des maisons tient compte des formes des vestiges. Ainsi que nous l'avons montré dans la première partie, les orientations des pannes faitières des maisons se font en prenant appui sur des axes pris dans le paysage. Les formes très rectilignes et ordonnées des aménagements angkoriens vont remplir ce rôle. Celles-ci obéissent à des principes d'orientation qui accordent une grande importance aux axes est/ouest et nord/sud. Tous les temples, les digues, les routes, les pièces d'eau respectent un ordre qui s'aligne sur les orientations cardinales. Sur les photos satellite⁶⁹⁷, le paysage angkorien se présente ainsi sous l'aspect d'une vaste trame orthonormée. Dans un souci de cohérence spatiale, les pannes faitières des maisons actuelles s'alignent sur ces axes.⁶⁹⁸ (Fig.75).

L'axe privilégié par les bâtisseurs angkoriens qui s'inspire de la cosmologie indienne était celui de la course du soleil d'est en ouest qu'il s'agisse des temples ou du réseau hydraulique⁶⁹⁹. Nous remarquons qu'il en est de même aujourd'hui. Les villages les plus anciens s'étirent sur cet axe (*Pradak*, *Kirimenoan* (ក្រិមណេន), *Angkor krav*, *Rohal*). Les maisons qui sont installées sur les lignes nord-sud et dont les pannes faitières des maisons suivent cet axe sont plus récentes comme s'il s'agissait d'un second choix⁷⁰⁰. Nous pouvons dire que si le gigantisme des aménagements angkoriens interpelle les villageois, leurs formes et leurs orientations ne leur apparaissent pas étrangères. De plus, ils savent en tirer profit à leur mesure.

⁶⁹⁷ Se référer à *Google Earth*.

⁶⁹⁸ Le bassin du *Sras Srâng* est orienté nord-nord-est/sud-sud-ouest. On remarque que toutes les pannes faitières du village de *Sras Srâng* suivent cette déviation.

⁶⁹⁹ (...), le réseau hydraulique d'Angkor illustre ce besoin d'ordre qu'on recherchait dans le paysage. Fonctionnant par gravité et tracé sur une plaine d'inclinaison légère nord-nord-est/sud-sud-ouest, canaux et *baray* (réservoir) avaient été construits au moyen de digues rigoureusement orientées selon les quatre points cardinaux. Les canaux, se joignant presque toujours à angle droit, trahissent quand même une orientation dominante est-ouest conforme à la cosmologie indienne » Hélène Legendre- de Konick, Perception de l'environnement et aménagement du territoire chez les Khmers : le cas d'Angkor, *Cahiers de géographie du Québec*, Volume 18, numéro 44, 1974, pp. 371-378.

⁷⁰⁰ Par exemple, l'ancien village de *Pradak* (axé est-ouest) a bourgeonné sur les digues du *baray* oriental dans les années 80, d'abord sur la ligne est-ouest (*phoum Thnol Bandoy* « la levée de terre dans le sens de la course du soleil ») puis sur la route/digue est (*phoum Thnâl Toteung* « la route sur levée de terre en travers de (perpendiculaire à) la course du soleil ». Ces expressions basées sur un mode d'orientation qui s'appuie sur la marche du soleil sont anciennes. Saveros Lewitz les a relevées dans un texte du XI^e siècle. S Lewitz, Recherches sur le vocabulaire cambodgien (VI) : les noms de points cardinaux en Khmer, J.A., tome 258, fasc.. 1-2, 1970.

V. 2. TIRER PROFIT DES RESSOURCES NATURELLES

Interrogés sur les facilités ou non à vivre dans ce lieu, les habitants actuels évoquent avant tout l'accès facile à l'eau.

V. 2.1. L'eau

À *Sras Srâng* et dans les environs, l'accès à l'eau pour des utilisations domestiques et agricoles est en effet aisé. La faible profondeur de la nappe phréatique⁷⁰¹, la présence de la rivière de Siem Reap alimentée toute l'année par l'eau qui descend du Mont Kulen, et les formes de certains aménagements anciens permettant un accès facile à l'eau en toute saison.

Des vestiges d'ouvrages hydrauliques tels des digues, étangs, bassins, douves⁷⁰², mares se dessinent encore dans le paysage. Leur grand nombre montre l'importance qu'ils devaient avoir dans le passé. La question de leur usage ancien divise encore les chercheurs. Certains penchent pour l'irrigation⁷⁰³ et d'autres pour des besoins rituels⁷⁰⁴. Nous ne rentrerons pas dans ces débats qui n'entrent pas dans le cadre de cette étude et nous ne présenterons ici que leur utilisation actuelle.

La plupart de ces ouvrages hydrauliques se sont érodés ou comblés au fil du temps et des activités humaines. Leurs vestiges comme les digues ou les étangs sont cependant encore suffisamment importants pour canaliser ou retenir l'eau de pluie un peu plus longtemps. On peut donc supposer que la présence de ces formes creuses aurait contribué à fixer des populations dans la zone.

⁷⁰¹ 1,5 à 4 mètres.

⁷⁰² À la fin du XIXe, la plupart des ouvrages angkoriens en partie comblés (hormis le bassin du *Sras Srâng* et la partie ouest *baray* occidental) n'étaient plus en eau toute l'année. Ce sont les Français qui vont remettre en eau certains ouvrages comme les douves d'Angkor Vat et celles d'Angkor Thom.

⁷⁰³ B. Ph Groslier, La cité hydraulique angkoriennne, 1979, *BEFEO*, tome LXVI, Fasc.1, p161-202.

⁷⁰⁴ W.J. Van Liere, Was Angkor A Hydraulic Society? Ruam Botkwam Prawatisat, 1982, n°4, p.36-48.
- Didier Pillot, Jardins et rizières du Cambodge les enjeux du développement agricole, 2008, paris : Karthala. La forme et l'orientation des ouvrages angkoriens permettent aujourd'hui en partie de capter et de retenir les eaux de ruissellement, mais elle n'est cependant pas optimale ainsi que l'explique Didier Pillot. D'après cet ingénieur agronome, ces constructions n'auraient pas été conçues pour l'irrigation. Leur orientation est/ouest obéirait plutôt à des critères religieux. En effet, la topographie du terrain (le sens de la pente nord-est, sud-Oues) préconiserait plutôt des ouvrages hydrauliques construits perpendiculairement, c'est-à-dire orientés nord/ouest- sud/est afin de mieux capter les eaux de ruissellement.

- Se référer également à Eric Bourdonneau « Pour en finir avec la 'cité hydraulique' ? », Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient n° 97-98, 2012.

« Angkor, c'est un bon endroit pour vivre. Il y a de l'eau. Quand les anciens cherchaient un endroit où faire la rizière,⁷⁰⁵ ils lâchaient des buffles dans la forêt. Les buffles trouvaient un endroit humide et les anciens savaient que c'était là un bon emplacement pour défricher une rizière parce que l'eau y restait. *Mean teuk krobey dek ban tveu srae ban* (មានទឹកក្របីដេកបាន ធ្វើស្រែបាន) «Là où il y a de l'eau, là où les buffles se couchent, on pourra faire la rizière»⁷⁰⁶. Avant ici, il y avait beaucoup de «réservoirs d'eau» *khleang teuk* (ឃ្លាំងទឹក). Les gens pouvaient facilement y faire de petites rizières. Maintenant, beaucoup d'arbres ont été coupés. Avec le soleil, l'eau des réservoirs s'évapore rapidement et on les voit moins bien. » Ta Has. *Sras Srâng* 1995.

Quand Lunet de la Jonquière parcourt les zones du nord et du nord-ouest d'Angkor en 1907-1908, il les décrit comme étant pauvres et manquant d'eau en saison sèche. A l'inverse, Angkor a la réputation d'être un lieu où l'eau était abondante. C'est ce que relève Francis Garnier lors de son passage à Angkor en 1866 : « Angkor est aujourd'hui renommé pour l'eau abondante et pure que l'on est sûr d'y trouver au plus fort de la saison sèche. »⁷⁰⁷

L'adjectif « pur » pour parler de l'eau ne va pas sans rappeler le nom utilisé par les populations locales pour parler du *baray* occidental : le *baray Teuk Thlâ* (ទឹកថ្លា) « le réservoir d'eau pure » qui contient toujours une grande réserve d'eau. Avant les travaux hydrauliques entrepris dans les années 50, les villages installés à l'intérieur du *baray* dans la partie la plus haute à l'est exploitaient les terres plates et inondables du fond du réservoir ancien. La vie y était réputée bonne :

« Ici, c'est facile, il y a de l'eau. On a de la chance d'habiter ici. Avant, on disait que les gens qui habitaient ici, près d'Angkor près du *baray teuk thla*, étaient des gens heureux. Le nom du *baray teuk thla* était connu au loin. » Ta Moha Chiep, *Koûk Thnaot*

De moindre taille, de nombreux étangs artificiels *trâpeang* émaillent le paysage. Ils ont été très attractifs pour les ancêtres des populations actuelles comme en témoignent les nombreux toponymes. Des maisons se trouvaient souvent à proximité ou bien sur leur pourtour extérieur (pour les plus grands) comme c'est le cas des *phoum Sras Srâng Cheung* et *Sras*

⁷⁰⁵ Un endroit en creux qui retient bien l'eau.

⁷⁰⁶ Cette pratique se retrouve dans le début d'une version de la légende d'Angkor Vat qui nous a été racontée par un acar du monastère sud d'Angkor Vat. Des boeufs sont lâchés dans une plaine. L'endroit où ils se couchent sera choisi pour y construire la réplique des étables célestes qui deviendra Angkor Vat.

⁷⁰⁷ Doudart de Lagrée et Francis Garnier, *Voyage d'exploration en Indo-Chine*, 1873, Paris, Hachette, tome premier, p. 39.

Srâng Tbong (bassin du *Sras Srâng*), *Rohal* (*trâpeang Rahal*), *Kravan* (*trâpeang chhouk*), *Teaksen Cheung* (*trâpeang Chhouk*), *Angkor Krav* (nombreux *trâpeang* : *Tropeang Tonle Snguet* (ត្រពាំងទន្លេ), *trâpeang Anda Thom* (ត្រពាំងអណ្តូង), *trâpeang veal Anda* (ត្រពាំងវាលអណ្តូង), *trâpeang Daun Moul* (ត្រពាំងជួនមូល), *Tropeang Seh* (ត្រពាំងសេ) (dit également *trâpeang Phoek teuk* (ត្រពាំងជីកទឹក) (étang d'eau potable)) ainsi que de multiples autres petits *trâpeang* aujourd'hui abandonnés dont le nom suggère que des gens y ont habité dans le passé comme par exemple « le tertre du grand-père Pâng », *koúk Ta Pâng* (គោកតាប៉ង) (*trâpeang Ta Pâng*).

Habiter à côté d'un *trâpeang* ou d'un bassin offre en effet de multiples avantages ainsi que l'explique Ta Rej :

« Quand les *trâpeang* sont profonds, on les utilise pour abreuver le bétail, élever des poissons et récolter des liserons d'eau *trakuon* (ត្រកួន), *prolet*, *Thpoal Trey* (ថ្នាំល្អិត)⁷⁰⁸. C'est mieux de ne pas construire directement sur le *trâpeang* pour ne pas laisser les ordures entrer à l'intérieur et éviter que les petits-enfants n'y tombent. L'eau du *trâpeang* doit toujours être propre. Sur les bords extérieurs, on peut faire des cultures exondées *chamkar* comme du riz, du maïs, des pastèques, des courges qu'on arrose avec l'eau du *trâpeang*. Le mieux c'est d'avoir une motopompe pour amener l'eau. Avant, on transportait l'eau sur le dos. On peut aussi utiliser l'intérieur du *trâpeang* pour faire des pépinières ou même du riz parce que l'eau y reste longtemps. Mais, quand les bords du haut (en amont) sont abîmés, la pluie entraîne la terre à l'intérieur. Quand les bords du bas (aval) sont abîmés, c'est également difficile d'utiliser le *trâpeang*. L'eau ne reste pas. (...) Certains *trâpeang* n'ont pas de bords. Je pense que c'était des endroits où les anciens prélevaient de la terre pour faire des briques comme c'est le cas du *Sras phong* (ស្រះផុង). À côté du temple *Prasat Top*, il y a aussi un bon endroit pour l'argile. C'est au sud, à côté du canal (Khmer rouge). En 1993, des gens en ont pris pour faire des briques maintenant, c'est interdit. On peut aussi utiliser cette terre pour faire des marmites et des jarres. Il y a une histoire qui dit que le roi est mort à *Prasat Top* et que le cortège funéraire a longtemps tourné autour du temple. C'est pourquoi la terre est dure à cet endroit. La terre a aussi servi pour élever des buttes de terre pour y construire des temples. Le creusement d'autres *trâpeang* c'était pour la latérite. Ici, dans certains endroits, l'argile est à 3 mètres de profondeur. Dessous, on

⁷⁰⁸ Fougères d'eau à quatre feuilles, *Marsilea quadrifolia*.

peut trouver de la latérite. Autour du village de *Tatrai* (តាត្រៃ), il y a beaucoup de latérite et de sable, comme au tertre *Kouk Phoum Mav* (គោកភ្នំមីម៉ា).» Ta Rej, *Tatrai*.

Les villageois actuels profitent de ces aménagements anciens qu'ils disent ne pas pouvoir reproduire par manque d'esprit de solidarité.

« Les anciens savaient bien faire des *trâpeang*. D'abord, ils faisaient un bassin puis ils installaient le village autour au nord et à l'ouest. Le village était entouré d'une clôture en bambous. Le monastère était à l'ouest. Avant, les gens construisaient de grands *trâpeang*. Mais, maintenant, ils ne savent plus faire. Il n'y a plus de solidarité entre les gens. Maintenant, on habite à côté des vieux *trâpeang*, mais on ne veut plus en faire. Pendant les Khmers rouges, on a construit des grands barrages et maintenant, on est dégoûtés. Après Angkor, c'était peut-être pareil, les gens ont eu marre de porter de la terre. » Ta Chun *Araksvay*.

L'installation autour d'un *trâpeang* est soumise à des règles religieuses spatialisées :

« On ne peut pas construire de maisons à l'est des *trâpeang* à moins d'y mettre une certaine distance. C'est comme dans les pagodes, on ne peut pas construire devant l'entrée de la pagode à l'est. C'est l'emplacement des *chedey*⁷⁰⁹ (ចេតិយ). On dit aussi que c'est là qu'il y a des entités surnaturelles qu'on ne peut pas déranger. Construire des maisons au nord, à l'ouest et aussi au sud est possible⁷¹⁰. On ne peut pas construire des maisons sur les bords intérieurs du bassin parce que ça salira l'eau. Le haut de la digue est également interdit à la construction. C'est une route réservée aux êtres surnaturels⁷¹¹ qui aiment circuler autour du *trâpeang*. Celui qui contrevient à cette règle est puni. Un moine appelé Sen habitait dans une hutte construite sur le haut de la digue du *Baray* au nord de *Sras Srâng*. Un jour, le moine a quitté sa hutte, un homme est allé y dormir. Puis, il a été pris de douleurs et il est mort. Il disait que quelqu'un lui pressait le corps. C'était un esprit *bangbât* (បង់បាត) qui l'écrasait. L'homme ne pouvait pas dormir sur le haut de la digue (seul un religieux peut le faire) Les

⁷⁰⁹ Construction maçonnée en forme de montagne qui permet de recevoir les cendres des défunts.

⁷¹⁰ Les *trâpeang* sont de forme rectangulaire. Ils sont majoritairement orientés est/ouest, mais des orientations nord sud existent également (souvent pour des questions d'ajustements topographiques).

⁷¹¹ Il est communément admis que des êtres surnaturels circulent sur un chemin situé sur la digue du *baray*. Il est absolument interdit d'y faire des activités qui peuvent déranger leur passage. Faut-il y voir ici une trace de la *Maṅgalavithī* ou « route faste », qui est indiquée dans le *Mayamata*, traité sanscrit d'architecture comme étant une route en périphérie des villages et par laquelle se fait la circumambulation les jours de fête ? – Bruno Dagens, *Mayamata- traité sanscrit d'architecture*, 1970, Pondichery, Institut français d'indologie (n°40-41), p. 118

trâpeang, ça sert aussi à garder de l'eau qu'on utilise pour faire des cérémonies⁷¹². On peut aussi y pêcher des poissons. Si l'étang est grand, il sert pour la toilette des gens, pour abreuver les animaux, cultiver le riz en saison des pluies et y garder les troupeaux en saison sèche. Avant, chaque phoum avait un *trâpeang*. Les gens construisaient ensemble un étang. Selon la taille du village et la force des gens, il y avait des petits ou des grands *trâpeang*». Achar Ta Chhup, *Sras Srâng* sud.

Généralement, on trouve les vestiges d'un temple à l'ouest ou parfois au sud d'un *trâpeang*. D'après les règles hiérarchiques spatiales qui placent les divinités au-dessus des hommes, le temple doit être construit dans un endroit plus élevé que celui où habitent les hommes. Dans un paysage de plaine, il est donc nécessaire d'élever artificiellement un tertre assez conséquent sur lequel bâtir le temple.

« Quand on veut construire un temple, on a besoin de terre pour servir de fondations élevées pour supporter la construction. On creuse la terre soit autour de l'endroit où on veut construire un temple (douve), soit devant (étang/bassin). Puis on met des plantes aquatiques qui servent de réserve de nourriture et de décoration. Sur les sculptures des temples, on voit beaucoup de plantes aquatiques comme les nénuphars et les lotus. Le lotus, c'est une fleur qui représente ce qui est supérieur. » Ta Hun, *Sras Srâng*

Hormis les *trâpeang*, d'autres vestiges d'ouvrages angkoriens sont utilisés pour la riziculture. Sur les photos satellite⁷¹³, on remarque clairement que les rizières occupent les zones creuses du paysage angkorien comme les douves à l'intérieur du *baray*⁷¹⁴. Ces terres basses et planes qui retiennent l'eau permettent la culture des riz lourds à bons rendements qui demandent une maturation de 5 mois.

⁷¹² Pour Dominique Soutif, pendant l'époque angkorienne, les bassins étaient avant tout liés aux bains purificateurs des divinités et des fidèles ainsi qu'aux besoins du temple qu'ils soient sacrés ou profanes. (SOUTIF, 2009, 226).

⁷¹³ cf. Figure 1. On voit ici clairement que les rizières se trouvent à l'intérieur du *baray* oriental (intérieur du rectangle) et les maisons sur les terres hautes des digues du *baray*. *Google Earth*. *Google Earth*- image © 2013 GeoEye

⁷¹⁴ La carte de Buat et Ducret au 1: 25 000 e de 1909 nous donne un aperçu de l'occupation rizicole ancienne. Ici, on voit clairement que les rizières occupaient des zones basses créées par les excavations des aménagements angkoriens. Nous en relevons ainsi entre la digue sud du *baray* oriental et le bassin du *Sras Srâng*, dans le bassin à l'est du temple de *Batchum* (*trâpeang khmoch*) ainsi qu'au nord est à l'emplacement des douves, aux pieds du tertre de *Koïk Kleak* (?), dans un rectangle endigué à l'ouest du temple de Preah Khan ainsi qu'à l'intérieur du *baray* de Preah Khan à l'est, dans le bassin à l'est du temple de Preah Pithu appelé *beng Ta tuot* « étang du grand-père Ta Tuot », entre deux digues situées au sud/ouest d'Angkor Vat, à côté où à l'emplacement(?) de deux *trâpeang* du hameau de *Koïk Dong* entre Angkor thom et Angkor Vat, ainsi que sur la trame d'anciennes rizières à l'ouest de Phnom Bakheng et d'Angkor Vat (villages de Bakheng et de *Trâpeang Seh*). En 1971 au moment où les bombardements empêchent les paysans accéder à leurs rizières, B. Ph Groslier autorise la mise (remise ?) en culture des douves d'Angkor Vat, d'Angkor Thom, de Banteay Kdei et du bassin du *Sras Srâng*. (Rapport de la Conservation d'Angkor, 1971).

Dans certains endroits, les rizières actuelles se surimpriment à des rizières anciennes. Ces terres précédemment aménagées présentent un double avantage. Elles sont situées dans des zones qui bénéficient des eaux de ruissèlement canalisées par des ouvrages angkoriens et elles sont déjà en partie égalisées ce qui demande moins de force de travail au moment du défrichage.

V. 2.2. La forêt

L'autre attrait du lieu est la forêt. Les sols humides et sableux de la zone ont favorisé la pousse de grands arbres. Pour les gens de la plaine, la forêt recèle nombre de dangers comme les éléphants qui détruisent les cultures, les tigres et les petits félins qui enlèvent les veaux ou bien plus petit, mais tout aussi dangereux, le moustique qui transmet la malaria. Mais, pour ceux qui savent y vivre et l'exploiter, la forêt recèle beaucoup de richesses. Jusqu'au milieu des années 1990, il apparaît ainsi que la riziculture n'était pas la seule ressource économique des habitants d'Angkor, les activités forestières occupaient une place importante. Dans sa description des activités du village de *Rohal* pendant la saison sèche en 1887, Fournereau décrit la collecte du jus de palme et l'exploitation des arbres à résine⁷¹⁵. Dans les années 50, Jean Delvert qualifiait la commune de *Pradak* de « khum forestier.⁷¹⁶ »

Pour les populations qui venaient « du haut », et dont les pratiques anciennes apparaissent plutôt être l'essartage et l'exploitation des produits forestiers, la forêt dense d'Angkor offrait de nombreuses ressources naturelles : l'oléo-résine des *dipterocarpus alatus*, *chheuteal*

⁷¹⁵ « Après avoir donné un coup d'œil à Préa-sat-keo (la tour de cristal),... nous allâmes camper au village de Lahâl. Nous trouvâmes les habitants jouant autour de leurs maisons, ou se livrant aux douceurs du repos. Nous étions en effet dans la saison sèche et la culture du riz, le seul travail important des indigènes de cette bourgade, était depuis longtemps terminée. Ils s'occupaient alors de faire des réparations de leurs maisons ou de leurs instruments, et d'aller chercher dans la forêt des bois durs et de l'huile de *yao*. J'en vis d'autres qui récoltaient le vin de palme. Au moyen d'une tige de bambou fixée au tronc du palmier et sur les noeuds de laquelle ils grimpent avec une agilité de quadrumanes, ils s'élèvent jusqu'au sommet de l'arbre, coupent l'extrémité des tiges du régime, au-dessus desquelles ils suspendent des vases en bambous. La liqueur ainsi recueillie est d'une couleur brune et d'un goût sucré assez agréable. Lorsque ce jus s'évapore, on obtient une cassonade qui sert à préparer certains gâteaux en farine de riz. Si, au contraire, on le fait fermenter, il se produit une sorte de vinaigre. Les femmes aident leurs maris pendant l'époque de la culture du riz : le reste de l'année, elles s'occupent uniquement des enfants, très nombreux dans ce pays. Quelques-unes tissent sur des métiers rudimentaires des écharpes de soie dont elles s'entourent la poitrine, et le vêtement appelé sampot, sorte de pantalon commun aux deux sexes. » L. Fournereau, Les ruines Khmers du Cambodge-Siamois, *Bulletin de la société de géographie*, vol 10, 2 e trimestre 1889, pp. 242-278. Dans une note de bas de page, Fournereau mentionne que « les villages voisins sont un peu plus riches et plus industriels grâce à la présence de Chinois » qui fabriquent de l'alcool de riz et cultivent des aréquiers et du bétel. Note 1 p. 268. Le flou géographique ne nous permet pas d'établir de quels villages il s'agit ici.

⁷¹⁶ (DELVERT, 1994 (réed), 293, 631).

(ឈើទាល), appelés localement *yieng* (យ៉ឹង) qui sert à la fabrication de torches ou de produit de calfatage des barques utilisée sur le lac *Tonle sap*, les lianes *voâr* (វ៉ៅ) pour l'assemblage des grands engins de pêche ainsi que le bois d'œuvre. Il existait même un droit de propriété sur les arbres. Des villageois avaient choisi certains de ces arbres alors qu'ils poussaient à l'état sauvage ou bien ils les avaient plantés. Selon les essences, ces arbres étaient utilisés soit débités en tant que bois d'œuvre pour construire des maisons soit entaillés pour en extraire la résine. Des anciens du village de *Sras Srâng* nous ont rapporté en avoir possédé jusqu'à une centaine. La propriété était héréditaire et les enfants ou petits-enfants pouvaient profiter d'un patrimoine forestier planté par leurs parents ou grands-parents.

Au fil des ans, cette exploitation de la forêt va devenir plus « industrielle » avec l'accroissement de la population et les coupes des tailleurs professionnels comme les Vietnamiens qui viennent en barque en saison des pluies s'installer le long de la rivière Siem Reap. Elle apparaît avoir été suffisamment importante pour que les directeurs de la conservation d'Angkor s'en inquiètent, demandent des interdictions de coupe, tracent des zones de protection, et replantent⁷¹⁷. Dans les années 60, Bernard Philippe Groslier fera même cimenter les orifices à résine dans les troncs des *yieng*.

À cela, il faut ajouter l'exploitation des palmiers à sucre, plantés par les hommes non loin des habitations. Sur la base d'observations recueillies dans les années 50, Jean Delvert en donne une description détaillée qui est toujours valide aujourd'hui⁷¹⁸. Au début de notre enquête, les grimpeurs de palmier à sucre étaient encore nombreux dans le village de *Sras Srâng*. Cette activité qui permet la production de jus de palme frais ou fermenté et de palets de sucre de palme dur, de sucre liquide, a maintenant pratiquement disparu suite aux interdictions par l'APSARA de couper du bois de chauffe nécessaire à la cuisson du jus.

Les populations qui « viennent du haut » sont plus à l'aise dans ce paysage forestier que dans les plaines rizicoles du sud. D'après Ta Teth, les anciens habitants des lieux qui venaient de l'extérieur étaient tout d'abord des essarteurs. Ils seraient passés à la riziculture inondée plus tardivement :

« Les ancêtres aimaient défricher des terrains dans la forêt. Faire des essarts, c'est plus facile que faire la rizière, on n'a pas besoin d'utiliser des bœufs. Les bœufs, c'est trop contraignant. On ne pouvait pas couper les grands arbres, mais c'était facile dans la

⁷¹⁷ Les Français plantent de nombreux *koki* (*hopea odorata*).

⁷¹⁸ (DELVERT, 1994 (réed)).

forêt claire comme à l'intérieur du baray. À l'ouest et au sud de Ta Prohm, c'était facile de défricher. Après, ils ont fait des rizières inondées dans les endroits où l'eau restait longtemps. » Ta Teth, *Sras Srâng*

V. 3. L'EXEMPLE DE SRAS SRÂNG

Les importants vestiges de l'époque angkorienne structurent encore fortement le paysage ainsi que l'écrivait B. P. Groslier: « Le squelette angkorien, qui bien que décharné, demeure la trame du paysage actuel »⁷¹⁹. Le village et les terres de culture situés entre le bassin angkorien du *Sras Srâng* et le grand réservoir du « baray » oriental profitent d'un emplacement privilégié tant en terme d'accès à l'eau que de confort de l'habitat.

Les larges et longues berges du bassin angkorien du *Sras Srâng* descendent en pente douce vers les rizières. Ce vaste espace exondé est propice à l'implantation de nombreuses maisons. Jusqu'à la fin des années 90, le bassin était encore utilisé à des fins pratiques. En eau toute l'année, il constituait une réserve alimentaire en poissons et en plantes aquatiques non négligeable. Les parties les moins profondes faisaient office de pépinière avant le repiquage dans les proches rizières. Les bœufs et buffles pouvaient s'y abreuver et s'y baigner. Le soir, les villageois venaient s'y baigner. En saison sèche, l'eau du bassin permettait l'arrosage fréquent des cultures potagères. Ces activités ont été interdites petit à petit par l'autorité APSARA en charge de la gestion du site. L'eau nécessaire aux besoins domestiques est désormais accessible par de nombreux puits ouverts et forages qui ont essaimé dans le village suite aux programmes d'ONG.

Au début du XX^e siècle, la forêt dense était surtout présente dans Angkor Thom et les environs. D'après les paysans actuels, la partie aval du baray oriental ainsi que sa partie intérieure étaient occupés par une forêt plus claire. Ce vaste espace au relief plat offrait donc un terrain propice au défrichage d'essarts qui deviendront ensuite pour certains des rizières inondées.

Ainsi, que pour la majorité des terres du Cambodge, l'alimentation en eau des rizières de *Sras Srâng* est d'origine pluviale. La particularité du lieu tient au fait qu'un complément est fourni par les eaux de ruissellement stockées, libérées et canalisées par des vestiges du réservoir angkorien, le baray oriental. L'eau suit le sens de la pente du terrain incliné nord-est/ sud-ouest en étant canalisée par des vestiges angkoriens (Fig. 76).

⁷¹⁹ Groslier B.P. 1997, *agriculture et religion dans l'empire angkorien*, mélanges, E.F.E.O.

En amont, une partie de l'eau provient d'une retenue d'eau située au pied de la colline *Phnom Bauk* (ភ្នំបូក) au nord-est. Elle entre dans l'enceinte du *baray* oriental par une brèche située dans son angle nord-est à l'endroit appelé *Spean To*⁷²⁰ (ស្រែនតូ). Là, elle est stockée dans le bassin carré de *Ô Toteung* aménagé par les Khmers rouges en s'appuyant sur les berges nord et est de l'ancien *baray*. Une vanne permet ensuite de libérer l'eau du bassin dans un canal situé dans son angle sud/ouest. L'eau alimente en premier les rizières de Pradak (veal *trâpeang Ta Ros*). Dans les années 50, Jean Delvert⁷²¹ avait déjà remarqué que les rizières de Pradak qui n'occupaient à l'époque que la partie au sud du village bénéficiaient du fait de leur localisation à l'intérieur du *baray* de terres plus humides et imperméables que les terres extérieures entièrement sableuses et de très mauvaise qualité.

L'eau continue ensuite son chemin vers l'ouest en empruntant le canal principal jusqu'à la route du grand circuit. Ce qui reste de cette eau mêlé avec d'autres eaux de ruissellement se répand vers le sud/sud-ouest en suivant la pente du terrain. Elle est bloquée par la digue sud du *baray* et s'écoule vers l'ouest en suivant la dépression du canal périphérique intérieur de la digue sud et profite ainsi aux rizières de *Sras Srâng* et de *Rohal* situées à cet endroit. En plusieurs endroits, des brèches dans la digue sud du Baray permettent à l'eau de s'écouler vers le sud/ouest. Les rizières situées directement au nord du village de Sras Srâng en bénéficient.

Une autre particularité locale réside dans le fait que le niveau de l'eau peut ici être partiellement régulé. Quand l'eau est trop haute au nord-est dans les rizières de Pradak, elle peut être libérée⁷²² vers le sud par deux brèches anciennes dans la digue sud du *baray*⁷²³ qui ont été ré(?)aménagées l'une pendant la période khmère rouge - *le prolay Øntoap* (ប្រឡាយអង្គុប),

⁷²⁰ Des arches en latérite à cet endroit attestent d'une entrée d'eau à l'époque angkorienne.

⁷²¹ (DELVERT, 1994, 631).

⁷²² Les terres de culture des villages de Pradak et de Tatrai sont plus hautes que celles de Sras Srâng nord. Quand l'eau est abondante à Pradak, elle peut inonder les terres de Sras Srâng. En cas d'eaux trop abondantes, il convient alors d'ouvrir la brèche du pralay Antop et de laisser l'eau s'écouler vers le sud. Le moment de l'ouverture de la brèche est délicat. Parfois, les habitants des villages de Pradak et de Sras Srâng ne s'accordent pas. Ainsi, en septembre 1995, une partie des terres les plus basses de Sras Srâng nord était noyée. Les jeunes plants de riz étaient menacés. Les gens de Pradak ne voulaient pas ouvrir la brèche, disant qu'ils ne pourraient pas la refermer faute de porte. Une nuit quelqu'un a donné des coups de pioche dans le barrage pour laisser échapper l'eau. Les gens de Pradak ont porté plainte auprès du chef de commune de Nokor Thom dont dépend le village de Sras Srâng. Ceci a conduit à la mise en place d'une porte qui permet maintenant de retenir et de relâcher facilement l'eau. À l'inverse, quand l'eau vient à manquer à Pradak, on dit qu'on « ferme le nez de l'eau » bet chromo teuk (បិទជ្រមុះទឹក). Cette eau de complément est surtout utilisée pour l'alimentation des rizières vers la fin de la saison des pluies en octobre.

⁷²³ La carte intitulée « le groupe d'Angkor » dressée par Trouvé en 1934 et complétée par Henri Marchal en 1935 indique plusieurs brèches dans la digue sud du *Baray*, un trop plein au-dessus des rizières au nord du village de *Sras Srâng*, ainsi que l'emplacement d'un ancien exutoire dans la digue ouest près du temple de Takeo. *Angkor -le groupe*, d'après le plan dressé par Georges Trouvé en 1934 et complété par Henri Marchal en 1935, 1/20 000 e.

« canal Antop »⁷²⁴ (au sud du village de *Pradak*) - et l'autre après 1979, le *pralay sethey* (ប្រឡាយសេថើ) « le canal du grand propriétaire terrien/richard » (au nord-ouest du temple de Pre Rup). On peut aussi mentionner une autre brèche appelée la « route brisée » *Thnâl Bak* (ថ្នល់បាក់) (au coin nord/est du temple de Ta Prohm) située plus à l'ouest.

On remarque ici que les meilleures rizières se trouvent de part et d'autre de la digue sud du *Baray* à l'emplacement de la dépression créée par l'excavation de la terre qui a servi à l'élévation de la digue. Les terres de *Sras Srâng* bien que situées à l'extérieur du *baray* (en aval de la digue) profitent en partie de la canalisation des eaux de ruissellement et permettent la culture de riz « lourds » qui demandent 5 mois de maturation.

Dans ce paysage orthonormé et ordonné, une ligne oblique apparaît comme une anomalie. Il s'agit d'un canal construit par les Khmers rouges dont la prise d'eau se situe dans la rivière de Siem Reap au nord/ouest du village de *Sras Srâng*. Comme pour illustrer ce régime extrémiste aberrant, il se dirige dans le sens contraire à l'écoulement de l'eau vers le sud-est. Ce projet Khmer rouge consistait à amener l'eau de la rivière vers la retenue d'eau d'*Ampil* située au sud-est afin de permettre la culture du riz de saison sèche en aval. Ce canal qui coupe la zone de rizières au nord des villages de *Sras Srâng/Rohal* fonctionne aujourd'hui comme un drain en saison des pluies, entraînant malencontreusement les eaux des rizières situées au nord du village de *Sras Srâng* vers le bas. En période de début et fin de saison des pluies, l'eau y stagne (la prise d'eau est trop haute par rapport à la rivière) et fait office de mare à poissons (Fig. 78).

À l'intérieur du *baray*, une partie de l'eau continue vers l'ouest. Elle va profiter à d'autres terres situées au sud-ouest du village de *Sras Srâng*. Dans le coin sud-ouest du *baray*, une coulée d'eau s'écoule par la brèche *Thnâl bak*, et suit un chemin qui traverse plusieurs pièces d'eau avant de rejoindre le stung Siem Reap. Sur son trajet, les terres basses dont certaines sont des bassins anciens sont utilisées en rizières (Fig. 79).

A la sortie cette brèche dans la digue du *baray*, une partie de l'eau entre également dans l'enceinte du temple de *Ta Prohm* par son angle nord/est. Elle s'écoule ensuite vers le sud et se répand à l'emplacement de ce qui apparaît être les vestiges d'anciens bassins situés de part et d'autre de la chaussée d'accès de l'est. Les endroits les plus profonds se transforment en étangs⁷²⁵ en saison des pluies et les terres basses environnantes⁷²⁶ qui gardent longtemps l'eau

⁷²⁴ Ce canal permet une évacuation de l'eau assez importante vers le sud-ouest. Il apporte de l'eau aux villages de *Kirimeanon* et de *Trach Chrum*.

⁷²⁵ *Trâpeang Banteay Trao, Trâpeang Ang Chann, Trâpeang Kravan.*

étaient utilisées pour cultiver des riz lourds jusqu'à leur interdiction par l'APSARA. L'eau continue son chemin et s'écoule ensuite par une brèche dans le coin sud-est du mur d'enceinte du temple de *Ta Prohm* qui jouxte le coin nord/ouest du temple de Banteay Kdei. De cet endroit appelé *chrung prachak* (ជ្រុងប្រចាក់) « le coin percé », l'eau descend vers le sud/ouest avant de filer en ligne droite à l'ouest le long d'une levée de terre ancienne qui rejoint la rivière de Siem Reap à la hauteur du coin sud/est des douves d'Angkor Vat. Ce petit cours d'eau s'appelle *ô Ta Hok*. Sur son parcours dans la partie au sud de Ta Prohm, nous avons relevé deux étangs *Tropeang Kanbaeng* (ត្រពាំងកាន់បែង) et *Tropeang Peam* (ត្រពាំងពេម) entourés de rizières *srae chrung prachak et srae Ta Peam*. Ces lieux sembleraient avoir été habités dans un passé récent.

Ainsi, il apparaît que dans cette zone au relief particulier, la présence de nombreux toponymes, des hauts arbres fruitiers plantés par les hommes et de quelques grosses agglomérations villageoises témoignent d'une occupation ancienne. Des populations locales anciennes augmentées de la venue d'autres populations qui étaient au départ des essarteurs habitués à vivre en forêt ont trouvé ici un lieu de vie propice. Elles ont su dépasser les particularités du milieu que sont la pauvreté des terres, la densité de la forêt et le nombre important de vestiges pour en tirer parti au mieux en terme d'habitat et d'exploitation des ressources naturelles.

Dans le contexte historique cambodgien où les troubles politiques et les déplacements ont été très courants au cours des siècles passés, il nous apparaît que nonobstant les déplacements évoqués précédemment, nous pouvons malgré tout parler d'une zone d'occupation ancienne relativement stable (en comparaison au reste du pays).

⁷²⁶ Rizières *Srae Kanchân Seun* et *Srae Trâpeang Snao* autour de l'étang *Trâpeang Banteay Trao* et rizière *srae Ta Reth* autour de l'étang *Trâpeang Ta Châk*.

Conclusion de la deuxième partie

La notion de *srok* se dérobe tout d'abord à l'analyse tellement elle apparaît plastique si on la comprend dans le sens d'une entité territoriale administrative. Elle se révèle pleinement dans le terme français « pays ». Compris dans ce sens, il peut en effet s'agir d'une aire délimitée ou bien d'un territoire perçu par ses habitants comme étant le socle d'une identité commune à des échelles emboîtées diverses qu'il s'agisse du pays tout entier ou du lieu où habitent des gens de sa famille depuis un certain temps.

Nous nous sommes intéressé au *srok* à l'échelle de ce que nous avons appelé le « petit pays » de *Sras Srâng*, là où se fonde et se transmet l'identité. A l'intérieur de ce qui est appelé informellement *srok*, mais qui ne correspond pas au *srok* administratif traduit par « district », des familles dont les ancêtres se connaissaient ou bien pour certains qui se sont mariés, se disent faire partie d'un ensemble social cohérent qui s'exprime par le terme englobant *yoeng* « nous » ou plus précisément *neak srok nih*, « ceux de ce petit pays ». Bien que l'on affirme que tous sont *bang bəaun* « parents » à l'intérieur du « petit pays », la justification généalogique n'est cependant pas mise en avant explicitement. La mémoire des liens généalogiques se dissout dans le passé et n'apparaît pas être revendiquée. On ne se réfère ainsi pas à un ancêtre commun qu'il s'agisse de la branche matrilinéaire ou patrilinéaire. Les noms des anciens se perdent. Au quotidien, les parents éloignés ne sont guère visités ou sollicités. Il n'est qu'au moment des mariages où la parenté/amis/ alliés élargie est invitée au banquet final. Mais, cela ne veut pas dire pour autant que les parents cherchent particulièrement à se rencontrer à ce moment. Ils évaluent surtout les nouvelles personnes qui font partie du réseau d'alliés du nouveau couple. Ainsi, chaque famille nucléaire reste un peu repliée sur elle-même, mais reconnaît tout de même un certain « nous » qui s'exprime surtout par rapport aux gens de l'extérieur. Il nous apparaît que ce « nous » s'ancre surtout dans le territoire dans le sens de familles dont les ancêtres étaient connus de nos ancêtres (et qui sont peut-être les mêmes ancêtres, mais ça n'est pas forcément important), c'est-à-dire comme des gens clairement identifiés donc n'étant pas potentiellement dangereux. En effet, tout ce qui vient de l'extérieur (personnes ou entités surnaturelles) est susceptible de causer des problèmes.

C'est en cherchant à définir ce qui compose le *srok Sras Srâng* que le rôle du territoire en tant que support à la formulation ou reformulation d'identités se révèle à travers les histoires des

lieux. Ce qui fonde ici l'identité, c'est d'avoir eu des ancêtres qui ont vécu sur un même territoire et partagé les mêmes histoires.

L'identité sociale se définit également par rapport aux autres, à ceux de l'extérieur. Ici, on marque la différence avec les autres *srok* par des façons de parler différentes. Derrière ces différences de prononciations de mots se dessinent des cloisonnements locaux entre *srok*, mais également et paradoxalement, des mouvements et brassages de populations à plus grande échelle. Localement, on remarque que les contacts avec les autres *srok* voisins sont relativement étanches alors que les relations sont maintenues pendant un certain temps avec des populations des terroirs d'origine lointains.

Dans et autour de ce qui compose actuellement le *srok Sras Srâng*, nous pouvons ainsi lire à travers les entretiens menés auprès des habitants ainsi que dans des sources écrites françaises que des populations diverses sont restées pour certaines ancrées dans la terre de leurs ancêtres et d'autres ont bougé, se sont rencontrées et se sont mêlées sans heurts apparents pour des raisons sanitaires, économiques, politiques ou bien de protection d'un site archéologique. Ces populations locales ou d'origines diverses venues de lieux dont on a perdu la mémoire se sont fondues dans un ensemble identitaire commun au fil des mariages et du temps. Au-delà des différences ethniques d'origine, c'est le partage d'histoires communes et de territoires emboîtés du *phoum*, du *srok*, du territoire « Angkor », du pays des gens du haut au pays tout entier qui se traduit par un terme de famille *bang bəaun* « frères et sœurs ».

Ainsi, derrière l'identité culturelle homogène revendiquée et qui apparaît vide de sens historique « Khmer Angkor » se dessinent des identités sociales hétérogènes vécues qui, au-delà des différences forment un véritable ensemble géographique, culturel et historique qui dépasse les simples limites du parc archéologique d'Angkor tel qu'il est défini aujourd'hui. À travers les déplacements de populations qui se sont opérés au cours du siècle dernier, nous pouvons définir un territoire qui comprend les provinces du nord (les provinces actuelles de *Siem Reap*, *Kompong Thom*, *Banteay Manchéy*, *Odor Manchéy* et dans une certaine mesure *Battambang*) ainsi que le plateau de *Khorat*, *Surin* en Thaïlande et le sud Laos situés de l'autre côté de la chaîne des *Dangraek*, territoires qui faisaient autrefois partie du Royaume du Cambodge (dont le foyer de populations ancien qu'Alain Forest appelle « les populations de la vallée de la Mun »⁷²⁷). Cet ensemble métissé culturellement, qui comprend des populations aux parlés différents compose un « espace social » homogène et étendu.

⁷²⁷ Alain Forest, *Histoire religieuse du Cambodge : un royaume d'enchantement*, Paris, les Indes savantes, 2012, p. 37.

A l'intérieur de ce monde mouvant qu'on pourrait qualifier d'aquatique tellement il est prompt à se faire et à se défaire avec fluidité, les hommes, les maisons, les villages ont bougé, ont disparu, sont partis puis sont revenus, ont changé de noms, ou bien ont bougé en transportant leurs noms. Les groupes sociaux ont aussi changé de noms et d'identité. Les *Khmer leu* d'hier mêlés à d'autres groupes sociaux/ethniques deviennent des *Khmer Angkor* aujourd'hui. De même, les histoires se transmettent en se reformulant. Cependant, derrière cette impression d'impermanence et de flou des êtres et des objets, des principes stricts d'ordonnement social et spatial se lisent en filigranne. C'est dans le sacré qu'ils se découvrent le mieux. Pour cela, nous allons maintenant entrer dans le monde parallèle des divinités et explorer qui elles sont, quel est leur rôle et par quels dispositifs elles veillent à maintenir un ordre social et à répondre à des aspirations d'élévation.

TROISIÈME PARTIE

LES ESPACES DE L'ORDONNANCEMENT DU SACRÉ

Protéger et restaurer l'ordre des mondes

CHAPITRE I.

LA SPATIALISATION DU SACRÉ

Ainsi que nous l'avons décrit dans la première partie, l'appropriation et l'exploitation du territoire par les hommes ne sauraient être complètes sans l'installation de divinités qui en assurent la fécondité, la félicité et la protection. Après l'exploration du monde des hommes, nous proposons maintenant d'entrer dans le monde parallèle des divinités pour tenter de comprendre qui elles sont, quel est leur rôle et en quoi la façon dont elles sont installées dans le paysage particulier d'Angkor participerait à l'expression et à la transmission de principes d'organisation sociale et d'éléments culturels.

I.1. UN SYSTEME RELIGIEUX COMPOSITE⁷²⁵

Au quotidien, plusieurs divinités et êtres surnaturels cohabitent avec les hommes. Ils sont issus de répertoires religieux différents qui coexistent et se mêlent parfois pour créer un ensemble cohérent où chacun trouve sa place. On y trouve les divinités des religions venues de l'Inde (brahmanisme et bouddhisme) qui se sont greffées sans heurts à un système autochtone animiste qui admettait la multiplicité des divinités tant qu'elles répondaient aux mêmes attentes. Les pratiques anciennes transmises par la tradition orale et la reproduction de

⁷²⁵ Dans une thèse de Doctorat soutenue en 2009 à l'EPHE, Julia Esteve a interrogé le terme « syncrétisme » dans le contexte de la religion dans le Cambodge angkorien (brahmanisme, bouddhisme, religion autochtone). Ce terme lui apparaît réducteur et peu adapté aux religions orientales. Il nous apparaît qu'il ne s'agit en effet pas ici de réelle « fusion » des croyances dans le sens où les différentes religions sont ici clairement identifiées et séparées. On pourrait parler de coexistence dans le sens de codépendance avec souvent des assimilations/juxtapositions de certains traits.

rituels se sont ainsi enrichies de vocabulaire et de formes nouvelles sans peut-être vraiment changer leur nature profonde⁷²⁶.

Aujourd'hui, lors de rituels pratiqués dans les villages, on relève ainsi des invocations qui énumèrent d'une seule traite une longue liste de divinités et d'êtres surnaturels comprenant à la fois les divinités du sol, de l'eau, du soleil, de la lune, du vent, du feu, de la richesse, les esprits, les démons, les génies fonciers, les gardiens des points cardinaux, les ancêtres,... les divinités hindouistes comme Indra, Vishnu, çiva ainsi que le Bouddha et ses incarnations passées et à venir.

Dans cette longue liste, les villageois différencient cependant les entités faisant partie du registre « traditions cambodgiennes » *prâpeini khmer* (ប្រវត្តន៍កម្ពុជា), de celles issues de la religion brahmanique *sasna prummanh* (សាសនាប្រមណ្ឌ) et de celles de la « religion bouddhique » *sasna Preah Put* (សាសនាព្រះពុទ្ធ) selon une échelle chronologique, des plus anciennes aux plus récents.

Dans la pratique, les différents cultes se complètent et trouvent chacun leur place en répondant à des préoccupations et à des temps différents. Les cultes traditionnels et brahmaniques satisfont plutôt des besoins quotidiens d'aide, de maintien de l'ordre social, de protection, de guérison de maladies, de demande de bonnes récoltes et de prospérité, alors que le bouddhisme est surtout tourné vers le futur c'est-à-dire le salut dans la préparation de la prochaine incarnation. Au quotidien, les rituels occupent une grande importance⁷²⁷. Dans l'espace cultuel, les différents registres se côtoient, se complètent et parfois même se juxtaposent de manière plus inconsciente. Dans les villages, les moines bouddhistes sont ainsi invités à réciter leurs prières dans une construction qui leur est propre à côté d'autres

⁷²⁶ Pour de plus amples développements sur les rencontres et mélanges entre cultes autochtones et les religions brahmaniques et bouddhiques, se référer à l'ouvrage d'Alain Forest, *Histoire religieuse du Cambodge : un royaume d'enchantement*, Paris : les Indes Savantes, 2012.

⁷²⁷ D'après F. Bizot, sous le vernis de règles philosophique et analytiques de la doctrine bouddhique contenue dans le *Tripitaka* (ព្រះត្រៃបិដក), le bouddhisme tel qu'il est pratiqué dans la région est surtout centré sur des rituels tantriques. Ceux-ci accordent une grande importance aux processus de re-naissance et purification. Dans « Dictionnaire critique de l'ésotérisme », Paris, eds Servier, 1998, pp. 221-231. Pour de plus amples développements, se référer à ses ouvrages : F. Bizot, *Le figuier à cinq branches*, Recherches sur le bouddhisme khmer I, Paris, 1976, EFEO (PEFEO, 107). *Le don de soi-même*, Recherches sur le bouddhisme khmer III, Paris, 1981, EFEO (PEFEO 130).

structures où se déroulent des cultes dits traditionnels ou brahmaniques. La coexistence et parfois même la fusion de ces cultes ne se contredit pas. Au contraire, elle multiplie les chances d'attirer la félicité et de repousser les influences néfastes.

Au quotidien, les hommes admettent la présence d'entités surnaturelles bienveillantes, malfaisantes, ou ambivalentes qui se signalent à travers des phénomènes naturels ou un comportement humain ou animal particuliers. Nombre de ces êtres ont des rôles de gardiens de territoires et de valeurs sociales. Ils punissent ceux qui bousculent l'ordre spatial ou l'ordre social en causant des maladies et des malheurs aux hommes et au bétail. À l'inverse, ils peuvent combler de bienfaits ceux qui savent les honorer en leur faisant des offrandes. Ils révèlent leur existence et s'expriment par l'intermédiaire d'un médium appelé *mémot*(មេមត់) ou *kru chaul (roup)* (គ្រូច្បាស់(រូប)), maître qui entre dans la forme » ou tout simplement *roup*(រូប) « forme »⁷²⁸ le plus souvent à la suite d'un événement surnaturel ou d'une maladie⁷²⁹.

Nombre de ces êtres surnaturels sont en général des personnages défunts dont les noms sont connus de tous comme des héros de légendes, des rois, des reines, des chefs d'armée, des ermites, des défunts locaux *neakta* ou bien encore des avatars de divinités brahmaniques ou des animaux fantastiques.

La figure du Bouddha chapeaute ce système religieux. Dans ce panthéon de divinités, le Bouddha est l'ultime refuge. Image de la perfection et figure bienveillante placée au-dessus des autres, il répond aux invocations des fidèles quand les divinités subalternes n'y suffisent plus. C'est par exemple le cas quand une épidémie ou une sécheresse⁷³⁰ se prolonge.

⁷²⁸ Le *roup* ou « la forme » comme son nom l'indique n'est que le support physique à partir duquel l'esprit s'incarne et s'exprime pendant un temps restreint (en principe quand on l'invoque).

⁷²⁹ « *Ta Snuel* existe depuis le temps des ancêtres. On a raconté qu'un jour les bœufs étaient malades. Le médium a fait la divination avec le coupe noix d'arc et a vu qu'il y avait un *neakta* à cet endroit et qu'il avait rendu les bœufs malades ». Chiet Houeng

⁷³⁰ Le 21 Août 1996, nous avons assisté à une cérémonie pendant laquelle des moines ont été « martyrisés » c'est à dire mis sous le soleil afin « d'attirer la pitié du ciel pour qu'il pleuve ». Cette année, le repiquage avait commencé début juillet mais

Mais surtout, le bouddhisme répond à une préoccupation du futur c'est-à-dire à la préparation d'une renaissance dans une existence idéale. Les préceptes bouddhistes illustrés par l'exemple des multiples incarnations du Bouddha apportent une vraie réponse pour sortir du cycle des existences malheureuses. Les actes positifs ou négatifs *kam* (កម្ម) déterminés par l'obéissance ou non des principes moraux dont chacun connaît les grandes lignes conditionnent l'existence à venir. Ceux qui ont contrevenu aux règles et commis de nombreuses mauvaises actions s'exposent à un passage difficile dans les enfers bouddhiques souterrains le temps de l'épuisement du mauvais *kam*. Ceux qui ont commis de bonnes actions peuvent jouir des plaisirs qu'ils ont gagnés dans les étages célestes supérieurs ou bien profiter d'une bonne réincarnation dans le monde terrestre. Cette dernière peut se traduire par des positions élevées dans la société ou l'administration. La hiérarchie sociale se trouve ainsi légitimée par la théorie du *kam*. Chacun étant à la place qu'il mérite selon ses actions passées. La préparation de la future incarnation par des actes méritoires (la pratique des vertus et du don) est donc l'objet d'attentions particulières. Dans la pratique, ce sont essentiellement les moines bouddhistes, intercesseurs entre les laïcs et le Bouddha qui reçoivent les dons orchestrés sous la forme de rituels.

Les cultes traditionnels, ainsi que les pratiques bouddhistes, jouent sur un système du faste et du néfaste qui conditionne toute entreprise, toute attitude de la vie. Rien n'est le fait du hasard. Toute action aura un résultat soit aujourd'hui, soit dans une prochaine vie. Il convient donc au quotidien de respecter des normes sociales édictées par les codes religieux ou sociaux

faute de pluies, il avait été interrompu. Nous étions dans la période que Jean Delvert appelle « la petite saison sèche ». Encore 15 jours à ce régime et les plants de la pépinière seraient morts. Ta Khol était en colère contre les divinités célestes et les *tevada* qui retenaient la pluie : « Je vais prendre un bâton et percer là haut » (il n'était pas rare à cette époque d'entendre crépiter les balles des fusils mitrailleurs AK 47 sensés crever les nuages pour délivrer la pluie). Les gens des villages de Sras Srâng Choeng, Rohal, Sras Srâng Tbong, Kravan, Pradak et Tatrai avaient alors décidé d'organiser une cérémonie religieuse pendant laquelle des moines bouddhistes allaient être « martyrisés » afin de faire venir la pluie. Les moines avaient été invités à participer à une cérémonie ordinaire dans un village. Là, des offrandes alimentaires leur avaient été faites. Puis, les moines avaient été emmenés sur un terrain sans arbres situé dans les environs du village de Tatrai, non loin du temple de Pre Rup. Là, une aire sacrée avait été délimitée. A l'intérieur de cet espace, les moines s'étaient assis en cercle sous le soleil brûlant. Ils resteront ainsi toute la journée à réciter des prières tout en disant à haute voix que les villageois vont leur faire du mal si la pluie ne vient pas. Le soir, les moines avaient été douchés avant d'être enfermés dans des petites huttes en paille. « Ils sont mis en prison parce que nous sommes mécontents. La pluie ne tombe pas ». Au bout de quelques jours, la pluie est tombée, mettant fin au supplice des moines. Ta Khôl nous a rapporté une autre histoire où la venue de la pluie est le résultat d'une simulation d'acte sexuel généré par les femmes : « Quand les moines reviennent de la quête, des jeunes filles vierges les aspergent d'eau. Quand il pleut, les vieux disent que c'est parce que des vierges ont jeté de l'eau sur des moines. »

et joués par des personnages connus de tous. Il en est ainsi de la loi bouddhique *Dharma*(*ဒါမ္မ*) dont les grands principes sont mis en scène dans les récits des vies antérieures du Bouddha *jātaka* (*ဘုံဇာတိ*), les codes moraux, les épopées comme le *Râmâyana*(*ရာမာဏဝင်္ဂ*) et les contes et légendes dont les destins des personnages selon leurs caractères et personnalités sont des supports à la réflexion sur l'attitude à adopter. On en retient notamment qu'il s'agit de rester à sa place pour s'assurer une vie quotidienne et une vie future la plus heureuse et prospère possible.

L'encadrement social est assuré par les parents, les représentants de l'administration ainsi que par des divinités. Ces dernières sont installées comme autant de sentinelles surnaturelles dans le paysage. Elles maillent tout le territoire en un système hiérarchisé de surveillance panoptique que nous allons tenter de décrire. Nombre d'entre elles habitent dans des lieux fixes et sont représentées par des formes plus ou moins élaborées. D'autres, sans ancrage au sol, plus dangereuses, errent autour des hommes.

I. 2. UNE ORGANISATION SPATIALE GARANTE DE L'ORDRE SOCIAL

Ainsi que nous l'avons écrit précédemment, dans le monde des hommes, l'acte de fondation ou d'humanisation d'un coin de terre sauvage consiste à reproduire un cadre spatial ordonné (délimiter un terrain/construire une maison) où chacun a une place précise (organisation sociale familiale). De la bonne implantation sur le terrain, du choix d'un jour de construction, d'un accord des divinités, d'une construction dans les règles et du bon emplacement de chacun dans l'espace (hommes et divinités) découlent la paix, la félicité et la prospérité. Nous allons maintenant explorer comment la mise en forme du monde des divinités dans l'espace rend compte d'un modèle d'organisation de la société vers lequel il faut tendre, qu'il s'agisse du monde vécu des hommes ou de celui d'un monde idéalisé des divinités.

À l'occasion des séances médiumniques pratiquées par « la grand-mère Rom » *Yeay Rom* dans le village de Sras Srâng pendant lesquelles il s'agit de connaître la raison des malheurs et le remède approprié, il nous est apparu que la référence à l'espace était particulièrement importante. Questionnées sur l'origine des malheurs qui touchaient une personne ou une famille, les entités surnaturelles en attribuaient surtout la cause à un dérangement spatial qu'il

s'agisse d'un déplacement⁷³¹ ou de l'intrusion dans le paysage, dans la maison ou le corps d'une personne d'un élément néfaste.

Voici quelques exemples d'infractions qui revenaient de façon récurrente dans la bouche de Yeay Rom: marcher ou uriner là où habite un esprit, ériger une barrière en travers de son chemin, construire une maison sans en demander l'autorisation aux divinités du sol et de la terre, faire des erreurs dans le positionnement et le nombre des objets rituels, ne pas voir une imperfection cachée dans les poutres de la maison ou dans le sol, se déplacer un jour néfaste ou tout simplement déranger ces êtres invisibles en entrant dans un lieu sans leur en demander l'autorisation. Ceci s'applique à toute personne et tout animal (bœuf, chien, oiseau) et tout moyen de locomotion (pied, vélo, voiture, avion).

On retient que tout dérangement ou déplacement spatial et donc par extension tout changement social sans formalité ou rituel est potentiellement dangereux, c'est-à-dire passible de punitions soit de la part des hommes soit des entités surnaturelles. Même lors d'un rituel, la possibilité de commettre une erreur existe toujours. Le succès n'est jamais garanti. Une divinité dont le nom ou l'emplacement a été oublié peut se vexer et punir en conséquence. Au quotidien, afin de ne pas s'attirer d'ennuis, la prudence incite alors à ne pas se faire remarquer et à ne pas trop bouger hors du cadre sécurisé de la maison, à ne pas avoir un comportement hors norme, à ne pas avoir de conduite immorale (vices cachés dans les poutres), à se méfier des gens qui viennent de l'extérieur et à ne pas introduire dans sa maison des éléments anciens supposés être chargés des miasmes du passé. L'inertie et donc une certaine assurance de tranquillité est ainsi souvent préférée à l'action, source potentielle de troubles.

Ainsi, tout changement social ou tout événement du calendrier doit se faire avec l'accord des parents, des autorités locales et des divinités. Dans cet univers extrêmement contraignant,

⁷³¹ Les déplacements sont craints, surtout en forêt. Au banditisme et aux rencontres avec des animaux sauvages, il faut ajouter le moustique qui transmet le parasite *psalmodium falciparum* qui cause une forme de paludisme grave *krum Chanh* (ᨧᨦᨱᨦᨱᨦᨱᨦ) (mot à mot « fièvre du vaincu ») qui peut entraîner la mort. D'après François Ponchaud, le fait de contracter le paludisme est associé à un déplacement dans un territoire inconnu. En changeant de territoire, le voyageur est « vaincu par l'eau et la terre », c'est à dire par son propriétaire, le génie foncier *neakta* qui n'a pas été honoré correctement. François Ponchaud, La cathédrale de la rizière, 1990, Paris, Fayard, p. 213.

chaque changement spatial et social⁷³² qui peut mettre en danger l'ordre des hommes et des divinités doit être signalé à qui de droit : aux autorités locales dans le monde des hommes et aux divinités dans le monde surnaturel. En cas de rupture de l'ordre suivi de malheurs, des pratiques/rituels permettent d'apaiser les autorités/divinités courroucées. Il nous apparaît ainsi que nombre de rituels consisteraient à restaurer des mondes un instant dérangés à partir de modèles spatiaux qui correspondent à une idée de l'ordre et de la perfection et de l'harmonie.

Pour Mircea Eliade⁷³³, l'homme religieux traditionnel extirpe l'univers du chaos en le sacralisant, c'est à dire en l'ordonnant. La première étape de sacralisation et d'ordonnement des mondes, se fait à partir d'une forme comme d'un axe central *axis mundi* (pilier, échelle, montagne, arbre) qui relie le monde céleste, la terre et le monde inférieur. Dans la pensée religieuse symbolique cambodgienne, la question de l'ordonnement de monde(s) hiérarchisé(s) autour d'un axe est au cœur des pratiques religieuses et par extension sociales. Derrière des formes variées et plus ou moins complexes appartenant à des registres religieux différents se dessinent des modèles de mondes originels⁷³⁴ parfaits qu'il s'agit de reproduire à différentes échelles pour réordonner le monde et être protégé du chaos.

Dans les représentations cosmogoniques bhamanico-bouddhiques, l'univers est découpé symboliquement en trois mondes superposés, le monde céleste, le monde terrestre et le monde souterrain. Les divinités, hommes et êtres surnaturels habitent dans ces mondes à des places précises selon leur statut et leur hiérarchie.

Dans le monde terrestre habité par les hommes, nous avons déjà évoqué le modèle de l'île primordiale centrée sur un arbre qui se lit dans la structure de la maison. Dans le paysage plat cambodgien, le mythe de fondation du pays relate l'histoire de la fondation d'un nouveau territoire à partir d'une île: *Koh Kouk thlok* (កោះក្បក្ប), au centre de laquelle se trouve un

⁷³² Déplacement, construction de maison, mariage, décès,...

⁷³³ Eliade, M. (1965), *Le sacré et le profane*, Paris : Gallimard.

⁷³⁴ Le monde originel est conçu comme étant parfait. Plus on avance dans le temps plus le monde est en danger de corruption et de déstabilisation.

arbre *thlok* sur un tertre. Il raconte la rencontre et le mariage de deux êtres venus de mondes différents : un être autochtone et surnaturel venu du monde souterrain, la princesse serpent *Nâgî* ou *Merâ* (selon les versions) avec un homme appelé *Kambu* (កម្ពុ), *Kavdin* (កៅឌីណ៍) ou dans la zone d'enquête l'Auguste *Thong* (ត្រង់) arrivé en barque d'un pays lointain. En cadeau de mariage, le roi des *niek* (នឹក), père de la jeune fille aspire toute l'eau qui entoure l'île, donnant ainsi naissance au pays Kampuchea. L'eau élément fluide et mouvant, représentée ici par la princesse serpent est ainsi maîtrisée et un vaste territoire propice à l'installation des hommes est conquis⁷³⁵. Le rituel de fin de construction de maison *laoeng*

Le premier récit des Chroniques royales telles qu'elles sont présentées par Mak Phoeun raconte qu'un roi cham emmène 500 mandarins sur des jonques pour se promener. Une tempête jette les jonques aux pieds de la montagne des Dangrek où elles se brisent. Le roi y installe sa cour à côté d'un arbre *dlak* (dans le texte). Dans le récit suivant, le premier roi nomme le Royaume *Gok dlak* (dans le texte) « à cause de l'arbre *dlak* qui poussait dans cette île ». Puis, le prince *Thong* vient s'échouer en radeau dans un village du nom de *Kruo Khan* à côté de l'île de *Koûk Thlok* et en chasse le roi cham. Le Prince *Thong* règne sur le royaume de *Koûk Thlok*. Un jour, il rencontre la belle *Nagi* et l'épouse. Le père de la *Nagi* pompe l'eau de la mer et une terre ferme apparaît. Le nom de *krong kambujadhipati* est alors donné au royaume. Dans une note, Mak Phoeun localise *Kruo Khan* (cité dans plusieurs chroniques) comme étant *Khoukhan* au nord des Dangraek. Selon la chronique DV, le prince *Thong* échoue à *Samrong Tong* où existerait encore aujourd'hui un toponyme qui rappellerait la légende : le « lac du radeau » *Pong Peay*.

Ce qui nous intéresse ici, c'est le souci de localiser une histoire légendaire dans un paysage réel. Les lieux appelés *Koûk Thlok* du nom de l'île originelle sont nombreux au Cambodge.

En 1996, Ta Chreck nous a raconté l'histoire de *Preah Thong* et de la *Nagi*. D'après lui, cette histoire se serait passée au *Sras srei*, le « bassin des femmes » situé au nord du temple du *Phimeanakas*. Les sculptures de nombreux animaux et personnages aquatiques en seraient la preuve : « L'histoire commence maintenant. Un jour, un prince venu de loin s'est reposé sur l'île de *Koûk Thlok*. Là, il y avait un grand arbre appelé *Thlok* et un bassin. Le prince a vu sept jeunes filles se baigner dans le bassin. C'était les *Nagi* filles du roi des *neak* qui étaient remontées de l'étage souterrain pour se détendre autour du bassin. Le prince est tombé amoureux de la cadette. Il a caché son écharpe magique et s'est montré à elle. Les six autres filles ont pris leur écharpe magique et on pu redescendre dans le monde souterrain. La cadette n'a pu rejoindre le royaume des *niek*. Le prince *Thong* et la jeune *Nagi* sont restés ensemble toute la nuit. Au petit matin, la *Nagi* a emmené le prince *Thong* pour le présenter à son père. Le prince *Thong* a pris un bout de l'écharpe magique de la *Nagi* et l'a suivie dans le Royaume aquatique. Le roi des *niek* a marié le Prince *Thong* avec sa fille la *Nagi*. Il a aspiré toute l'eau autour de l'île et la terre du Cambodge est apparue (...). Ici, c'est le *Sras srey*, en bas, on voit bien les sculptures de poissons, de crabe et de crocodiles, au dessus il y a de belles femmes. Ce sont les *Nagi*. Les anciens disaient que c'est ici, à côté du Palais Royal que la *Nagi* a rencontré le Prince *Thong* ».

Ta Loy, *achar* devant la statue de *Preah Ngok* à l'ouest du temple du *Bayon* situe l'histoire au *Phnom Kulen*: « Avant la création du Cambodge, il n'y avait que des îles entourées par la mer. Le peuple commerçait avec d'autres peuples par voie maritime. Le *Phnom Kulen* était une île où des bateaux ont échoué. On peut encore voir des traces de céramiques là où la jonque a échoué dans l'endroit appelé « la jonque qui sombre », *Sampov lich*. »

Le thème du mariage d'un homme venu de l'extérieur avec une femme autochtone serait très ancien et communément partagé dans un espace géographique et culturel qui dépasse largement les frontières du Cambodge. G. Porée et E. Maspero font observer que la légende a des rapports avec des thèmes chinois et des thèmes indiens. (G. Porée, E. Maspero, *Mœurs et coutumes des khmers ; origines, histoire, croyances, rites, évolution*, Paris, Payot, 1938, p. 83-84) Dans son introduction aux « Chroniques Royales du Cambodge », Mak Phoeun cite une étude de L. Finot sur des textes chinois traduits par P. Pelliot ainsi qu'une inscription de Mi-son datée de 658 A.D où une histoire similaire est relevée (P. Pelliot, « le Fou-nan », *BEFEO*,

phreas ainsi qu'un des rituels de mariage reproduisent cette histoire de la fondation du pays pour assurer une vie harmonieuse⁷³⁶. À l'imitation du couple premier, de nouveaux couples vont conquérir de nouveaux territoires, maîtriser l'eau et construire une maison sur une terre élevée. Traduit dans l'espace de la maison, l'arbre primordial *thlok* au pied duquel l'homme à trouve la princesse serpent devient le poteau *sâsâr kanlaong* où résident les ancêtres féminins/la divinité protectrice de la maison. Cet *axis mundi* relie les habitants de la maison avec le monde souterrain et le monde céleste. La présence d'un bassin⁷³⁷ à côté de la maison vient compléter le modèle primordial.

Les formes de l'arbre et de la montagne apparaissent comme les représentations des *axis mundi* les plus courantes du monde religieux cambodgien. Alors que les hommes habitent autour de l'arbre/poteau, la forme de la montagne est le lieu de séjour des défunts et des divinités célestes. On retrouve cette image de la montagne comme support à diverses représentations symboliques de mondes élevés. C'est à la fois le lieu de résidence des êtres supérieurs, le pivot du barattage de l'océan de lait qui donne la liqueur d'immortalité et fait naître des créatures merveilleuses (le mont *Meru* 𑀯𑀢𑀺), une image de l'Himalaya dont sont issus les grands fleuves nourriciers de l'Inde⁷³⁸ ainsi que le support à une représentation étagée des mondes d'éclosion karmique dans le registre bouddhique. La montagne cristallise des idées d'ordre, d'élévation et de transformation. Les *chedei*, construction maçonnées qui reçoivent les urnes funéraires reproduisent cette symbolique.

1903, t. III, fasc.2, p. 254, 256, 265. P. Pelliot, « quelques textes chinois concernant l'Indochine hindouisée », *Etudes asiatiques*, 1925, vol. II, p. 244-249). Mak Phouen indique également un texte de G. Coedes sur la légende de la *Nagi*. Goloubew établit des liens entre la tradition scyto-hellénique et les légendes de l'Inde du sud et du Cambodge. J. Pryluski relie cette légende au monde maritime de l'Asie du sud.

Si la trame de l'histoire ancienne a perduré, sa forme et les noms des personnages ont évolué : L'homme s'appelle *Kaundinya*, *Thong* et la femme *Nagi*, *soma* ou encore *Lieou-ye*. Les conteurs que nous avons écoutés parlent du Prince *Thong* et de *Nagi*. Le nom de *Lieou-ye* a aussi été entendu (dans une représentation théâtralisée pour les touristes au « cultural village » de Siem Reap). D'après Alain Forest, le nom de *Kaundinya* est tiré de l'épopée indienne du *Mahabharata* où deux branches familiales s'opposent, les *Kaurava* et les *Pandava*. *Kaundinya* est du côté des *Kaurava* qui décimeront les *Pandava* (FOREST, 2012, 39). Selon Jacques Nepote, le terme *thon* serait emprunté aux langues sino-thai.

⁷³⁶ De même, il apparaît à Jacques Dolias que la construction des temples angkoriens obéit à ce principe de construction d'îles qui émergent de l'océan. J. Dolias, *Le crocodile ou la nagi : l'océan dans l'imaginaire cambodgien*, Les Indes savantes, Paris, 2012.

⁷³⁷ La présence de bassins à côté des maisons n'est plus trop d'actualité (les ONG font des forages) mais les recherches archéologiques menées à Angkor Thom par Jacques Gaucher ont permis de montrer que pendant une période ancienne, des bassins se trouvaient à proximité des maisons. On peut également mentionner les bassins rectangulaires *Trâpeang* qui constellent le territoire.

⁷³⁸ Matérialisé par les monts *Kulen* et la rivière de Siem Reap dans le paysage angkorien.

Des divinités et êtres supérieurs défunts sont dits résider dans une forme de montagne. Nous retenons les grands dieux brahmaniques, les rois d'Angkor et de leurs parents défunts, ainsi que des personnages illustres et méritants qui profitent ici de leurs mérites le temps d'un cycle karmique. Nous pouvons également y ajouter dans sa version bouddhique, l'image d'un reliquaire qui contient les cendres du Bouddha ou de ses avatars.

Le bouddhisme s'appuie également sur la représentation cosmologique brahmanique pour évoquer les chemins de la transmigration des âmes. L'ouvrage littéraire *Trai phoumi* (ត្រៃភូមិ) « les trois mondes » évoqué dans la première partie, donne des descriptions détaillées des trois mondes où se rendent les âmes après la mort. Selon les actions bonnes ou mauvaises, les âmes passeront un temps plus ou moins long soit dans des étages supérieurs de la montagne où règne la félicité ou bien elles descendront dans les séjours infernaux des mondes du dessous.

Du système cosmologique indien étendu qui décrit sept continents entourés de sept océans, les Khmers ont surtout gardé l'arrangement central, le continent *Chumpou Tvip* (ធុម្ពុច្ឆិប) divisé en quatre régions où habitent les humains entourés d'un océan protecteur, et au centre duquel s'élève la montagne à cinq sommets où séjournent les divinités célestes et/ou les défunts méritants. Les maîtres de cérémonie *achar*, qui ont eu accès aux textes gravés sur des feuilles de latanier conservés au monastère évoquent la cosmologie en utilisant des détails et des mesures qui varient d'un interlocuteur à l'autre selon sa mémoire et son interprétation.

Ta Kas rassemble les bribes d'un texte⁷³⁹ qu'il a appris par cœur lorsqu'il était moine au monastère d'Angkor Vat sud dans les années 1960 :

« Il y a quatre régions situées aux quatre points cardinaux : au milieu c'est le mont *Meru*. Au nord, c'est la région *Oddor Koro Tvip* (ឧត្តរក្រិច្ឆិប) où habitent des gens au

⁷³⁹ On retrouve ici la trame arrangée d'un texte rédigé en 1345 par Lidaiya puis recueilli, traduit du siamois et et mis en forme par C. Archaimbault et G Coedes (traduit et annoté), *Les trois mondes* (Traibhumi Brah Rvan), 1973, E.F.E.O, Paris ; Adrien Maisonneuve vol. 89, p. 78. Ici par exemple, le terme que l'on trouve dans le texte écrit est *Aparagoyānadvīpa* (អបរោយានឆ្នុប)

visage rond comme nous. Ils vivent 1000 ans. Ils ne pratiquent pas la crémation. Après l'accouchement, ils abandonnent les bébés. Mais, si quelqu'un passe à ce moment et met le doigt dans la bouche du bébé, celui-ci vivra. À l'est, c'est la région de *Bo Tvip* (បូព៌ឆ្នៃប) qui est un mélange de populations des trois autres régions. Au sud, c'est la région de *Chumpou Tvip* (ធិម្ពឆ្នៃប) où les gens ont le visage rond comme une roue de charrette et vivent jusqu'à 100 ans. C'est la région où vivent les hommes. À l'ouest, c'est la région d'*Amoco Yani Tvip* (អាម៉ុកុយនីឆ្នៃប)⁷⁴⁰ où vivent des cyclopes. Le soleil passe sur les régions et fait tourner le temps. En 24 heures, il fait un tour complet et éclaire l'ensemble du monde. La lune tourne aussi. La lune s'entend bien avec tout le monde, elle ne cause pas de problèmes. On se plaint toujours du soleil, du vent et de la pluie, mais jamais de la lune. » Ta Kas, *Sras Srâng* nord.

Ta Has en donne une version un peu différente, teintée de réflexions personnelles et de bribes de connaissances diverses. Il s'appuie sur des formes construites visibles dans le paysage environnant pour exposer son interprétation de la cosmogonie.

« Il y a quatre régions. C'est comme le *Niek Pean* (នឹកព័ន្ធ). Il a quatre bassins qui représentent les quatre régions. Dans la région du sud, les gens ont le visage comme une roue de charrette. Les livres sacrés sont gardés dans cette région. C'est là que les gens peuvent passer dans les étages célestes. Dans la région du nord, les gens vivent 1000 ans. Ils nourrissent facilement les bébés en leur mettant un doigt dans la bouche. L'index devient comme un sein. C'est dans cette direction que le Bouddha *Sakyamuni* (សក្យមុនី) peut atteindre l'illumination. À l'ouest, le Bouddha n'a qu'un seul œil et ne peut atteindre l'illumination. C'est la région où se couchent le soleil et la lune. L'est, c'est la région de la naissance. C'est là que les divinités soutiennent les mondes. Tout d'abord Garuda soutient le monde. Mais, le vent assèche ses plumes et il ne peut durer longtemps. Le *niek* le remplace, mais le vent assèche aussi ses écailles, il doit également abandonner. Comme personne ne veut plus soutenir le monde, c'est le vent

⁷⁴⁰ Ici par exemple, le terme que l'on trouve dans le texte écrit est *Aparagoyānadvīpa* (អបរាហោយានឆ្នៃប).

qui s'en acquitte. Au nord, il n'y a pas de *kam* ni de Bouddha, pas de mérites ni de démérites. C'est le monde de la joie où il est facile de naître et de mourir. Au milieu, le mont *Meru* est soutenu par le vent. Le soleil tourne autour du Mont *Meru* et passe sur les quatre régions. » Ta Has, *Sras Srâng* nord

Nous retrouvons les grandes lignes de ces textes transposées dans le paysage d'Angkor. Des les religions brahmaniques et bouddhiques, il apparaît que les Khmers ont accordé une grande importance aux représentations spatiales, c'est-à-dire à la cosmogonie qu'ils ont exprimée de manière grandiose dans les temples-montagnes angkoriens⁷⁴¹. Pour les gens des villages, cette représentation cosmogonique *indienne* est transposable dans leur espace vécu. Le mont *Meru* est matérialisé de façon magistrale dans l'architecture des grands temples brahmaniques dont Angkor Vat en est la représentation la plus achevée⁷⁴². Il se trouve au centre du pays/île Cambodge, lui-même entouré d'autres pays-îles. Ta Nhiem fait la démonstration de cette représentation centrée du monde en disposant cinq assiettes devant lui.

« Avant, il n'y avait pas de documents écrits et on parlait de notre monde *dei* comme ça. Au milieu, c'est *Koh Kandal* (កោះកណ្តាល) "l'île du milieu". C'est l'île de *Nokor Thom*⁷⁴³ entourée par l'eau du lac du Tonlé sap. C'est là où se trouve *Angkor Toch* (អង្គរតូច) (*Angkor Vat*)⁷⁴⁴, l'île à l'ouest, c'est *Nokor Naong Snao* (នគរណាងស្មៅ), c'est l'île de la Birmanie. À l'est, c'est l'île de *Preah Angkor* (ព្រះអង្គរ), *Preah Trâpeang* (ព្រះត្រពាំង) et *Knor Prasat* (ក្នុងប្រាសាទ), encore à l'est c'est le *Champa* (ចម្ប៉ា). Au nord, c'est

⁷⁴¹ « Plus que les religions, c'est le système cosmique indien que les Khmers ont adopté (. . .). Ce dont témoignent les temples, c'est avant tout d'une organisation du monde, dont ils sont le reflet. Et ces manifestations d'une cosmologie tangible, que sont les monuments, se fondent sur quelques postulats: ainsi, pour les , Khmers, comme en Inde, le monde est centré sur un axe représenté par une montagne sacrée, le mont Meru au sommet duquel trônent les dieux. C'est cet ordre que traduisent les temples montagnes, au centre de toute l'organisation khmère » (Stierlin, 1970, p 14) Henri Stierlin, *Angkor : architecture universelle*, office du livre, Fribourg, 1970.

⁷⁴² Au sommet de la montagne représentée sous la forme symbolique d'une pyramide à étages, on trouve une tour centrale entourée de quatre tours/monts subalternes organisés en quinconce. L'ensemble est ceinturé par des murs ouverts sur les quatre orient eux-mêmes entourés de douves/océan.

⁷⁴³ Nom de la commune administrative où se trouve *Sras Srâng*.

⁷⁴⁴ *Angkor Toch* « la petite (cité d') Angkor = le temple Angkor Vat » appelé ainsi par rapport à *Angkor thom* « la grande (cité d') Angkor = le grand quadrilatère entouré d'une muraille appelé *Angkorthom* ou *nokor thom* « la grande cité. »

Angkor Reachekræh (អង្គររាជគ្រឹះ), la Chine⁷⁴⁵. Au sud c'est la mer rouge, *Samut krohorm* (សមុទ្រក្រហម). » Ta Nhiem, *Angkor Krav*,

Dans une version bouddhisée du mythe de création du pays⁷⁴⁶, l'on remarque que l'île centrée sur un arbre où les divinités des mondes supérieurs et inférieurs se réunissent autour du Bouddha se trouve en périphérie de l'île de Jambudvīpa (ជម្ពូធូប) : « l'auguste Mahamuni... fit le tour de l'île de *Chumpou Tvip* (à l'image de la *pradakshima* (ប្រទាត់សីមា)) en suivant la côte de l'océan, ...accomplit son voyage jusqu'à une île où poussait au centre un arbre *thlok*,... ». Il s'agit bien ici d'une même symbolique spatiale, mais les deux mondes sont clairement distincts et hiérarchisés (l'île habitée par les hommes centrée sur un arbre et l'île des divinités centrée sur la montagne). Transposé dans le paysage d'Angkor, on peut y voir les îles-maisons (habitées par les hommes)/îles-arbres (habités par des entités surnaturelles) centrées sur des poteaux et dispersées autour d'une île-montagne-temple (habitée par des divinités supérieures).

Nous en venons ici à nous pencher que la question de ce paysage particulier qu'est Angkor. Si, les pratiques religieuses des habitants de *Sras Srâng* et des environs ne se distinguent pas fondamentalement des pratiques des autres villages du Cambodge, la particularité de leur localisation dans un lieu où foisonnent des vestiges religieux amène à se poser quelques questions. On peut ainsi se demander comment sont considérés ces vestiges par les paysans d'aujourd'hui, s'ils sont intégrés ou non dans les pratiques religieuses actuelles. Et si tel est le cas, de quelle façon ?

⁷⁴⁵ Dans une communication personnelle, Michel Antelme dfait remarquer que « le nom de រាជគ្រឹះ renvoie à Rājagṛha qui est le nom d'une ville souvent mentionnée dans les écrits bouddhiques et qui se trouve dans l'actuel État du Bihar. Pour Ta Nhiem, il s'agirait plutôt la Chine, ce qui montre que ce pays devient une référence importante pour les populations actuelles.

⁷⁴⁶ Dans le texte intitulé « la prédiction du Bouddha » extrait des Chroniques Royales, lors d'un voyage autour de l'île de *Jambutvip*, le Bouddha voyage jusqu'à une « île où poussait au centre un arbre *thlok*...lequel servait au roi Bhujanj Nagaraj de lieu,... pour jouer et se divertir. Sur cet arbre, il y avait un *trakuot* » (lézard). L'histoire raconte que le roi des *nag* demande au Buddha de faire un sermon pour délivrer les *nag* (de leur séjour souterrain, ce qui sous-entend qu'il s'agit des enfers). Les divinités célestes et les *nag* se réunissent pour écouter le sermon avant de retourner dans leurs demeures respectives. Le *trakuot* apparaît et l'on découvre qu'il a la langue fourchue. Boudha prédit au *trakuot* qu'après avoir épuisé son *kam*, il renaîtra comme roi d'un pays appelé *kambujadhipati* où les habitants, descendants du Trakuot seront fourbes. Mak Phouen, Chroniques Royales du Cambodge (des origines légendaires jusqu'à Paramaraja 1^{er}), Paris, EFEO, 1984, pp 27-29.

I. 3. UN LIEU PARTICULIER: LE PAYSAGE-PALIMPSESTE D'ANGKOR

Des anciennes capitales angkoriennes, ce sont des édifices religieux en pierre qui ont laissé les traces les plus marquantes dans le paysage. Construits dans la pierre pour les divinités supérieures éternelles, ils ont résisté au climat et aux insectes alors que les habitations des hommes et comme on peut le supposer les temples et les représentations de divinités subalternes qui étaient faits de matériaux végétaux se sont désagrégés. Au milieu du XV^e siècle, après plusieurs défaites face aux siamois assorties de déportations de populations, ce qui reste de la cour royale descend au sud à *Châtomukh*⁷⁴⁷ (ចតុមុខ) fonder une nouvelle capitale royale. La cour quitte la capitale déchue laissant peut-être derrière elle quelques villages (?). Des réaménagements seront entrepris au cours des siècles suivants, mais sans commune mesure avec la période angkorienn⁷⁴⁸. Hormis quelques temples, dont Angkor Vat, et quelques monastères bouddhistes dans Angkor Thom et à Banteay Kdei, les anciens édifices religieux basculent dans le monde du sauvage, du mystère et de la surnature. Une crainte mêlée de respect entoure les anciens temples. Aujourd'hui encore, on remarque que les populations locales entrent très peu dans les anciens temples en pierre en dehors des activités liées au tourisme.

Les habitants de Sras Srâng connaissent les noms et localisations des temples environnants. Un nombre très important d'entre eux, surtout des femmes, n'y sont cependant jamais entrés.

À cela, on peut évoquer plusieurs raisons :

Il apparaît tout d'abord que ces constructions religieuses en pierre érigées pour honorer des divinités du panthéon brahmanique ou du bouddhisme Mahayana étaient inadéquates pour accueillir la nouvelle religion d'État, le bouddhisme Theravada. Les cultes brahmaniques

⁷⁴⁷ *Châtomukh* « les quatre faces », lieu de confluence de fleuves (*Mékong, Tonlé sap, Bassac*) aujourd'hui appelé Phnom Penh.

⁷⁴⁸ Santi Pakdeekham réfute l'idée selon laquelle Angkor a été complètement abandonnée juste après sa mise à sac en 1431. D'après lui, après la défaite des khmers, un roi venu d'Ayudhaya administre la ville de Sri Yasodharapura puis des rois issus de branches dynastiques khmères viendront à sa suite avant que la capitale ne se déplace vers le sud. Pakdeekham Santi, A propos de l'origine des noms d' « Angkor Vat » et de « siem Reap », *Siksacakr* n°10, 2008, pp. 39-50. Avant lui, Michael Vickery avait déjà défendu cette idée dans sa thèse de Doctorat. M. Vickery, *Cambodia after Angkor, the chronicular evidence from the 14th to 16th century*, 2 vols, Ph.D. Thesis, Yale University, 1977.

pratiqués par quelques prêtres autour d'un espace central plein (sanctuaire central) ont été abandonnés au profit du bouddhisme Theravada dont le culte se déroule dans un espace vide où se réunit une large assemblée de fidèles. Les matériaux de construction changent également. Le bouddhisme Theravada qui prône un idéal d'ascétisme se contente de constructions en bois. Seuls quelques blocs en latérite, grès et brique sont recyclés pour servir de soubassements à ces nouvelles pagodes bouddhiques.

On peut également dire qu'il s'agit ici de lieux puissants et déchus. Ils suscitent donc du respect mêlé à de la peur. Des traces de violences passées sont visibles dans les statues mutilées et les céramiques brisées que recèle le sol. Des légendes rapportent l'histoire d'un mauvais roi atteint d'une maladie qui ne respecte pas une parole donnée à un ermite qui le maudit⁷⁴⁹. Entrer dans les anciens temples éboulés sans connaître l'emplacement des objets consacrés, leur nom ou leur culte est périlleux. Des divinités dont on ne connaît pas les noms y ont été honorées selon des rituels inconnus aujourd'hui. Ne pas saluer une divinité selon les termes appropriés, ne pas lui faire une offrande ou pire marcher sur sa tête si elle est enterrée expose à des punitions d'ordre surnaturel qui se traduiront par une maladie et des malheurs. La prudence incite donc à s'en écarter pour ne pas déranger. C'est un lieu potentiellement dangereux qui peut encore contenir des énergies négatives dont il vaut mieux se méfier et s'éloigner. On ne saurait ainsi réinvestir ou restaurer ces lieux anciens chargés des miasmes de défaites passées. De plus, comme le préconise la tradition, une fois qu'un édifice commence à montrer des signes de vétusté où que des malheurs y soient survenus, il convient de l'abandonner et de le laisser parfaire son cycle de dégradation pour en construire un autre, ailleurs. Un bâtiment neuf, neutre au départ, puis chargé d'énergies positives au moment de la

⁷⁴⁹ Guy Porée et Evelyne Maspero rapportent une légende racontée par les habitants d'Angkor dans laquelle l'état de ruine des temples est dit être la cause d'une malédiction. Un roi dit lépreux aurait abandonné un ermite dans un chaudron d'eau bouillante (nous avons recueilli une histoire similaire qui se déroule entre le Bayon et le Phnom Bakhaeng (cf. ANNEXE 7 et ANNEXE 12). On retrouve certains traits de cette histoire dans une légende indienne où il est raconté qu'un roi avait distrahit un ermite dans sa méditation en lui jetant au cou un serpent mort. En punition, il fut condamné à périr par la morsure d'un serpent. Le roi tenta en vain de se protéger de la morsure des serpents. Un petit ver caché dans un fruit le mordit causant sa mort. Son fils décida de venger la mort de son père en chassant les serpents dans un brasier. J.P Mige, Dictionnaire historique et comparatif de toutes les religions du monde, ed. J.P Mige, 1937, pp. 803-804.

consécration sera toujours préféré à un bâtiment ancien chargé d'histoires dont on ne sait si elles sont bonnes ou mauvaises.

À cela vient s'ajouter une attitude de retrait social et spatial par rapport aux grands temples en pierre que nous pourrions qualifier d'atavique. Pour les Anciens, l'accès de ces grandes constructions en pierre était réservé « aux gens importants » c'est-à-dire des gens au statut social élevé ou bien de personnes qui avaient accès à la connaissance contenue dans les textes sacrés et qui savaient comment gérer ces forces. Les paysans comme eux n'y avaient pas leur place.

« Les temples d'Angkor n'étaient pas faits pour les paysans comme nous. Nous, on cultive la rizière et on n'est pas assez élevés hiérarchiquement pour entrer dans ces temples-là. À l'époque d'Angkor, ça devait être des gens importants, le roi et les gens de la famille royale, les fonctionnaires, les moines qui pouvaient rentrer à l'intérieur. Nous, on est trop petits. On a peur de ne pas être à notre place si on rentre à l'intérieur. À l'intérieur, je vois des choses très complexes et très belles. Je ne comprends pas ce que veulent dire ces choses-là. On voit bien que les portes sont toutes petites. Les galeries sont étroites. Les paysans ne rentraient pas à l'intérieur. Il y avait des gardiens pour protéger les richesses qui étaient à l'intérieur. Ça n'était pas pour les gens des rizières. C'est pour ça qu'on n'y entre pas. On n'a pas l'habitude. C'est un endroit trop fort (puissant) pour les gens comme nous⁷⁵⁰. » Ta Has, *Sras Srâng*.

Comme nous l'avons décrit dans la partie précédente, de mémoire d'homme, il apparaît que les temples étaient autrefois surtout visités par les plus pauvres ou ceux qui avaient des

⁷⁵⁰ Dans plusieurs légendes, on retrouve le thème des mondes étagés où le passage de personnes de rang inférieur ou supérieur dans les autres étages provoque des troubles. Nous citerons l'épisode de la légende de *Preah Thong* et de la *Nâgî* où *Preah Thong*, descend à l'étage souterrain à la suite de son épouse. L'effet de sa seule présence irradiante est trop fort et cause la mort de nombreux habitants de cet étage. Ceux-ci demandent au roi des *niek*, père de la *nâgî* de faire remonter *Preah Thong* à son étage humain. Dans la légende d'Angkor Vat, il est question d'un enfant fruit des amours d'une femme de l'étage terrestre et d'un dieu qui monte à l'étage céleste pour y rencontrer son père. Les habitants de l'étage céleste demandent son départ, arguant que son odeur d'humain mangeur de viande et de poisson les incommode. C'est pour cela que l'enfant revient sur terre et y fait construire la réplique d'un bâtiment de l'étage céleste : Angkor Vat (*Cf.* infra). Nous voyons bien ici le monde hiérarchisé verticalement en trois mondes ; le monde souterrain, le monde des hommes et le monde des dieux qui est relativement cloisonné. Une transgression de cet ordre qui demande à chacun de rester à la place dévolue à son statut conduit à la maladie ou à la mort.

connaissances en matière religieuse. Les premiers y venaient pour y trouver de l'or ou des trésors et les seconds pour s'approprier une partie de la magie et des secrets contenus dans les pierres. Ainsi Angkor Vat est dit être le réceptacle sacré des manuscrits bouddhiques du *Tripitaka*⁷⁵¹ ramenés de Sri Lanka. On raconte que les textes seraient cachés dans les murs. Transposés dans le monde religieux populaire, les textes deviennent des talismans magiques puissants recherchés :

« Des moines sont venus de l'île de Lanka avec le *Tripitaka*⁷⁵². Ils l'ont mis dans le "monastère de l'éléphant blanc" *Vat Domrei Sâ* (វត្តដំរីស្រ) à Angkor Vat. On voit des trous dans les murs d'Angkor Vat. On dit qu'il y a des manuscrits très anciens qui contiennent des formules magiques⁷⁵³ très puissantes qui sont cachés dans les murs. Dans les rêves, l'emplacement des manuscrits apparaît. Ceux à qui l'emplacement des manuscrits a été révélé ont fait des trous pour les trouver. C'est pour ça qu'il y a des carrés découpés dans les murs. Celui qui possède ces formules magiques a beaucoup de pouvoir. » Ta Van, *Trâpeang Seh*.

Les religieux qui savaient comment composer avec ces forces pouvaient y séjourner. Les anciens évoquent des ermites ou des moines⁷⁵⁴ qui venaient y pratiquer la méditation ainsi que des médiums qui rendaient un culte à une divinité⁷⁵⁵ particulière.

À plus petite échelle, on relève des vestiges en grès, en latérite et en brique plus modestes disséminés dans le paysage. Moins imposants et plus à hauteur d'homme ordinaire, ces

⁷⁵¹ Le *tripitaka* « les trois corbeilles » est un vaste recueil des textes fondateurs du canon bouddhique. La première version du Tripitaka aurait été consignée par écrit au Sri Lanka au 1^{er} siècle avant J.C sous la base de textes récités et transmis oralement depuis la mort du Bouddha au VI^e siècle B.C.

⁷⁵² Propos également relevés par Bouillevaux au milieu du XIX^e siècle : « Il paraît que la pagode d'Angkor fut construite pour recevoir les livres sacrés venus de Ceylan. » (BOUILLEVAUX, 1858, 244).

⁷⁵³ C'est l'écriture en elle-même plus que le fonds qui prime. Des textes ou des bribes de textes sont recopiées par les *achars*. Certains d'entre eux sont utilisés en tant que talismans sous une forme complexe (assemblage de mots et de lettres inscrits sur des tissus ou tatoués sur la peau). La complexité apporte ici un surcroît de mystère et de puissance.

⁷⁵⁴ « Autrefois les temples étaient perdus dans la forêt, laissés à l'abandon (à l'exception d'Angkor Vat, Banteay kdei.). On n'y entra pas. Beaucoup de petits temples dans la forêt sont abandonnés depuis longtemps ; On considère qu'ils sont le domaine des ermites et autres veraciously hommes, animaux sauvages » (POU, 1990, note 21).

Ta Teth rapporte avoir vu avant 1970, des moines pratiquer la méditation dans des huttes à Ta Prohm.

⁷⁵⁵ Comme par exemple le culte actuel de *neang krup leak* dite « la femme parfaite » dans un recoin de galerie du temple de Preah Khan.

vestiges modestes sont plus facilement récupérés par les gens des villages en tant que supports à des cultes actuels.

Les statues des divinités⁷⁵⁶ qu'abritaient les temples brahmaniques et bouddhiques ont pratiquement toutes disparu d'Angkor. Nombre d'entre elles sont parties dans des musées ou leurs réserves, dans des collections privées ou bien elles sont encore enfouies sous terre, entières ou en morceaux. Ce qui reste, même s'il ne s'agit que d'un fragment, continue à servir de support à l'incarnation de la « force sacrée » *bâromei*⁷⁵⁷ (បារមី). En effet, il est admis que des statues consacrées⁷⁵⁸ restent actives qu'elles soient entières ou en morceaux. Chacune des parties étant elle-même une émanation de la force sacrée.

Certaines de ces statues ou morceaux de statues dont les noms anciens ne sont pas connus sont recyclées dans le panthéon des divinités qui peuplent le quotidien des habitants des villages. La force sacrée de la statue ou du morceau de pierre est réappropriée en lui donnant tout d'abord un nouveau nom, puis en lui faisant des offrandes et enfin, en établissant un dialogue avec elle par l'intermédiaire d'un médium. Les statues ou des morceaux de statues deviennent alors selon leur forme, taille et leur emplacement des figures supérieures sacrées dont le nom est précédé du terme *Preah* ou à un niveau moindre des génies fonciers *neakta*.

⁷⁵⁶ Essentiellement *çiva* (et sa représentation sous la forme du *linga*), *Vishnu* dans le Brahmanisme et les avatars du Bouddha dans le Bouddhisme Mahayana.

⁷⁵⁷ Ce mot peut être rapproché de celui de *mana* relevé par Durkheim en Mélanésie qui est à la fois une notion de force et de sacré. Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, Paris, Quadrige-PUF.

- F. Bizot propose une interprétation bouddhique khmère. Dans des textes anciens, il est écrit qu'à sa mort, le Bouddha a laissé son image ainsi que dix perfections *parami* qui ont pour tâche de protéger l'enseignement du bienheureux (le *dharma*) pendant 5 000 ans. Transposé dans le monde religieux khmer, les génies fonciers, les héros combattants et les rois défunts deviennent alors les « dieux protecteurs » de la religion sous l'appellatif de *parami* ou « puissance protectrice ». Bizot François, « la consécration des statues et le culte des morts », *Recherches Nouvelles sur le Cambodge*, EFEO : 1994, pp.101-139.

- Anne Yvonne Guillou définit ce terme comme étant « une énergie spirituelle circulante, émanant de certains objets, de certains lieux, de certaines personnes, de certaines entités invisibles ». Elle le rattache également étymologiquement aux *Paramita* qui en sanscrit « désignent, dans le mahayana, les six vertus, les perfections cultivées par un Bodhisattva pour devenir un Bouddha. » (www.reseau.asie.com/userfiles/file/E04_guillou_lieux_khmers.pdf).

⁷⁵⁸ « Cérémonie d'ouverture des yeux ».

CHAPITRE II

LES GARDIENS DE L'ORDRE DES MONDES

Dans ce paysage-palimpseste particulier d'Angkor, de nombreuses entités surnaturelles⁷⁵⁹ cohabitent aujourd'hui avec les hommes. Elles sont bénéfiques, maléfiques ou bien encore ambivalentes. Nombre d'entre elles « habitent » des vestiges, d'autres se manifestent dans une élévation de terre ou bien encore dans un arbre ou une termitière. D'autres encore, plus dangereuses n'ont pas d'habitat fixe. On rangera dans le premier groupe (fixes) les esprits fonciers *neakta* ainsi que les diverses représentations du Bouddha et autres divinités supérieures dont le nom est précédé du terme *Preah* « sacré » ou « auguste personne » et dans le second groupe (divagants) les esprits errants sans noms que nous réunissons sous le terme général *khmoch* « fantômes ». Instables et affamés, ils font du mal aux hommes et au bétail.

Dans ce système hiérarchique divisé en trois strates principales inscrites dans l'espace, et derrière l'apparence de forkes religieuses diverses, nous y lisons un culte aux défunts puissants qui veillent à protéger l'ordre des mondes.

Après la mort, on conçoit que le corps subtil ou l'âme de la personne décédée parte « dépenser » son capital karmique soit dans les étages célestes supérieurs ou inférieurs, soit qu'elle revienne dans de nouvelles incarnations terrestres. En même temps, on accepte l'idée qu'une trace agissante du défunt reste présente dans le monde des hommes. Ce que nous appelons les « esprits » pour simplifier, ont le pouvoir de se déplacer d'un monde à l'autre et de communiquer entre eux. Ils nous apparaissent ainsi être l'axe central de la religion des Cambodgiens.

Aux étages supérieurs, les divinités au nom précédé du terme *Preah* se révèlent comme étant des esprits de hauts personnages défunts. Nous retrouvons ici des noms de rois et des membres de sa famille ainsi que des incarnations du Bouddha. À l'étage intermédiaire, on

⁷⁵⁹ Pour un étude et un inventaire des êtres surnaturels au Cambodge, se référer à l'ouvrage d'Ang Chouléan : Chouléan Ang, *Les êtres surnaturels dans la religion populaire khmère*, Paris, Cedorek, 1986.

trouvent les *neakta*, esprits des ancêtres des hommes. Au-dessous, les âmes des damnés *khmoch* purgent leur peine dans les mondes souterrains d'où ils remontent parfois pour tourmenter les hommes.

II. 1. LES *NEAKTA* - LES DÉFUNTS PUISSANTS, PROTECTEURS DES *SROK*.

Dans le monde intermédiaire, nous allons tout d'abord nous intéresser au *neakta*, que Paul Mus appelait « le patron du sol »⁷⁶⁰, la plus importante de toutes les entités surnaturelles dans le monde des hommes. Dans son étude magistrale au Champa sur ce qu'il nomme également le « sol-dieu », l'auteur pose comme hypothèse que le sol, d'où pousse le riz et les plantes nécessaires à l'alimentation et donc à la survie des hommes était considéré comme une divinité depuis des temps anciens. Pour mieux communiquer avec cette énergie, les hommes auraient choisi des formes matérielles dans le paysage par exemple les termitières et les arbres (qui poussent) ou bien des pierres. De cette vaste étendue « amorphe », le contrat entre le « sol-dieu » et les hommes aurait ensuite été facilité par la création d'intermédiaires aux formes, noms et caractéristiques humaines. Dans cette inclinaison à l'« anthropomorphisation », les morts, dont les corps ou les cendres étaient enterrés se sont révélés être les intermédiaires privilégiés entre les hommes et le « sol-dieu ».

Au Cambodge, on peut transposer ce modèle aux *neakta*⁷⁶¹, qui comme leur nom l'indique ; *neak* « personne » et *ta* « grand-père » sont assimilés à des humains, anciennes figures d'autorité d'un village où d'un petit pays ou à une échelle plus large, des ancêtres-héros⁷⁶², des chefs de guerre invincibles, qui après leur mort continuent à assurer la fécondité des petits

⁷⁶⁰ Paul Mus, Cultes indiens et indigènes au Champa, 1933, *BEFEO* 33/1, p. 374.

⁷⁶¹ Plusieurs auteurs se sont intéressés aux *neakta*. Nous citons la monumentale étude d'Evelyne Porée-Maspero, *Etude sur les rites agraires des cambodgiens*. Paris : La Hague, 1952-1964-1969, l'ouvrage d'Alain Forest (Alain Forest, *le culte des génies protecteurs au Cambodge*, 1992, Paris, l'Harmattan), les études sur la religion d'Ang Chouléan dont l'ouvrage (Chouléan Ang, *les êtres surnaturels dans la religion populaire khmère*, 1986, Paris, Cedoreck) et l'article (Chouléan Ang, Le sol et l'ancêtre : L'amorphe et l'anthropomorphe, 1995, *JA*, CCLXXXIII, 1 : 213-238) dans la lignée des travaux de Paul Mus sur le sol divinisé (ibid.). On traduit souvent *neakta* par « génie protecteur » ou « génie foncier ». On pourrait aussi les appeler les « grandes personnes ».

⁷⁶² Comme le célèbre *neakta kleang Moeang* à Pursat qui d'après la légende, se serait suicidé pour rallier à lui l'armée des ombres et l'aider à repousser les envahisseurs siamois.

pays ainsi qu'à surveiller et protéger les personnes qui y habitent. Divinités chtoniennes, venues à la fois du monde des morts et du monde aquatique souterrain, les *neakta* ont des compétences particulières de protecteurs du sol/territoire. Défunts méritants, ils poussent du sol pour protéger, aider et punir les vivants vulnérables.

Comme les humains, ils ont un nom et une personnalité particuliers. Bien qu'on ne retienne le plus souvent que le nom du grand-père, les *neakta* sont néanmoins conçus en tant que couple : le grand-père *Ta(តា)* et la grand-mère *Yeay(យាយ)*. Ce couple assure la protection et la fécondité du territoire de façon symbiotique. On pourrait penser que la tâche de protéger et de défendre un territoire est plus la fonction d'un homme. Il ne s'agit cependant pas d'une règle formelle et il existe des *srok* qui sont sous l'autorité d'une femme comme c'est le cas à *Ampil* où le chef de *srok* s'appelle *Yeay Hong (យាយហុង)*. De même, la fécondité n'est pas du seul fait de la femme et les formes phalliques sont assez nombreuses pour le rappeler.⁷⁶³

Il apparaît que ce culte aux *neakta* est certainement très ancien et qu'il aurait traversé les courants religieux sous des noms et des apparences différentes. Dans cette pierre qui sort du sol, on retrouve souvent la forme phallique du *linga* (លិង្គ), représentation symbolique du dieu *çiva* (សិវៈ). Le *Neakta Ta Kuang (អ្នកតាគង់)* à *Angkor Krav* est ainsi matérialisé dans une pierre ancienne de forme allongée cylindrique, vestige d'un *linga*. Paul Mus avait déjà mis en évidence cette refonte des cultes shivaïtes venus d'Inde rendus autour d'un *linga* en pierre avec ceux des cultes chtoniens autochtones à partir d'une pierre-génie. Dans cette pierre plantée en terre, on peut bien sûr y voir une représentation d'une puissance fertilisante, mais également d'un défunt qui vient du monde souterrain (Fig.80). Son côté humain est d'autant plus évident que sa représentation en bois ou en pierre est placée dans une petite hutte sur pilotis, copie en modèle réduit de la maison des hommes.

⁷⁶³ Si la figure féminine a tendance à s'estomper plus vite que celle de l'homme, il apparaît bien que même si l'homme occupe le devant de la scène, le pouvoir de la femme est bien réel. Alors que les hommes sont en représentation au premier plan, les femmes jouent dans l'ombre un rôle très important. Elles se déplacent facilement pour rencontrer les uns et les autres, arranger les mariages et gérer discrètement les affaires de famille qui sont ...celles de l'Etat. Nous en profitons pour faire remarquer qu'au Cambodge, les portraits de l'autorité supérieure sont toujours présentés en couple dans les administrations: le roi Sihanouk et la reine Monique, le premier Ministre Hun Sen et son épouse Bun Rany.

Cet habillage indien se révèle aussi dans certains noms de *neakta* comme le couple *Yeay Mav*⁷⁶⁴ (យាយម៉ៅ) « grand-mère Mav (*khmav*(ខ្មែរ) “noire”) » et *Ta Kâ Krâhorm*(តាកាគ្រាហ័រម) « grand-père gorge rouge » qui rappellent le couple de Çiva à la « gorge bleue »⁷⁶⁵ et sa parèdre Parvati ou la Durga également appelée le « dame noire ».

Dans le paysage du petit pays de Sras Srâng, les noms des *neakta* apparaissent ici être en majorité, ceux de défunts ayant réellement existé. Il est intéressant de faire remarquer que les habitants d'un lieu ne cherchent pas particulièrement à se rattacher biologiquement à eux. Comme nous l'avons écrit précédemment, le nom et les généalogies n'ont pas une grande importance. C'est plus le fait de vivre sur un même territoire avec des personnes avec qui on lie des liens de type familial qui crée un sentiment de communauté. Ceux qui habitent dans un territoire contrôlé par un *neakta* deviennent ainsi de fait ses « petits-enfants » *kaun chav*(ក្មេងចាវ) sans qu'un lien biologique exclusif ne soit recherché auprès d'éventuels descendants. Ce lien se dissout quand la personne se déplace et part vers d'autres terroirs contrôlés par d'autres *neakta* ancêtres sous lesquels elle se place. La parenté qui est ici revendiquée est ici plus territoriale que biologique. Elle peut se composer et se recomposer au fil des déplacements. Les *neakta* jouent donc un rôle d'ancêtres (dans un sens large) qui surveillent et en protègent leurs « petits-enfants »⁷⁶⁶. Ils les punissent ou les récompensent selon leurs actions ou bien à l'instar des hommes selon les caprices de leur propre caractère. Ils assurent la prospérité des récoltes et protègent contre diverses calamités telles la sécheresse et les épidémies. Ils jouent

⁷⁶⁴ Il existe de nombreux autels pour honorer *Yeay Mao* dans la région de Sihanoukville. On en trouve en grand nombre à *Pech Nel* au passage du col sur la route entre Phnom Penh et Sihanoukville. Les chauffeurs de taxi ou de camions sont nombreux à s'y arrêter quelques instants pour demander la protection de *Yeay Mao* au moment d'entrer sur son territoire. Outre son nom qui évoque la dame Noire, la Durga (*Yeay mao/Yeay Khmao* (ខ្មែរ)= grand-mère noire), les offrandes qui lui sont destinées sous la forme de *linga* en bois ou de bananes font clairement allusion à un culte *çivaïste* sous-jacent. Une histoire qui nous a été racontée à *Pech Nel* relate les épisodes douloureux de la vie de *Yeay Mao* dont le mari disparaît en mer. Pour honorer la mémoire de son mari, *Yeay Mao* crée un culte autour d'un *linga* (sexe en érection).

⁷⁶⁵ « Gorge-bleue » est l'un des surnoms de *çiva*. Lors du barratage de l'océan de lait, *çiva* absorbe un poison qui lui laisse une trace bleue sur la gorge. Ici la couleur bleue est remplacée par le rouge qui est habituellement associée aux *neakta*.

⁷⁶⁶ A l'échelle du Royaume, le roi Sihanouk était appelé « Monseigneur Papa » *samdech Owe* par les gens du peuple qu'il appelait en retour « petits enfants » *kaun chav*.

également le rôle de gardiens⁷⁶⁷ des lieux et s'en prennent aux étrangers qui ne leur demandent pas l'autorisation de pénétrer sur leur territoire.

Les *neakta* sont organisés hiérarchiquement dans le territoire d'un *srok*. Chacun d'entre eux a la charge un territoire plus ou moins étendu selon son rang hiérarchique. À l'échelon le plus bas, des petits *neakta* contrôlent un petit espace de la taille d'un *phoum* hameau ou de quelques rizières. Au-dessus d'eux, le *mchas srok*, « maître du *srok* » ou « *chas srok* (ចាស់ស្រុក) » supervise le *srok* tout entier. Ce terme indique que l'autorité locale est reconnue à quelqu'un d'« âgé » *chas*⁷⁶⁸ qui contrôle un territoire *srok*. À l'échelle supérieure, un *neakta* encore plus puissant domine une aire encore plus vaste qui englobe plusieurs *srok*. Lors des séances médiumniques, il apparaît que les petits *neakta* rapportent tous les événements survenus sur leur territoire aux *neakta* supérieurs. Les grands *neakta* ont ainsi la connaissance de tout ce qui se passe sur l'étendue de leur territoire avec les yeux de tous leurs subalternes. D'après Ta Veth, du temps de ses grands-parents (début du XXe siècle), les noms des *neakta* importants (*mchas srok* et le grand Ta Reach) étaient précédés du mot *Tam* (?). On disait ainsi *neakta Tam Svay* au lieu de *Ta Svay*.

Ainsi que nous l'avons montré précédemment, les limites administratives actuelles ne rendent pas vraiment compte d'ensembles sociaux cohérents. C'est dans la composition religieuse des *srok* qu'ils se dévoilent. Nous avons déjà décrit comment les habitants d'un *srok* se définissaient par rapport aux autres dans les façons de parler différentes et dans le fait d'avoir partagé les mêmes histoires sur un même territoire. À cela, nous pouvons également ajouter

⁷⁶⁷ Dans une étude sur le culte des pierres dans la région de Hué au Vietnam, L. Cadière décrit quatre types de pierres sacrées : les rochers dangereux, les pierres sacrées appelées *But*, les pierres-fétiches et les génies-pierres. Dans la dernière catégorie qui nous intéresse, il remarque que ces pierres jouent un rôle d'obstacles mis en place à des endroits stratégiques pour repousser des influences néfastes apportées par des formes dans le paysage. Ces mauvaises influences sont essentiellement véhiculées par les routes, les ponts, les cours d'eau, l'arête faitière des édifices, les regards de génies ou les tombeaux. Léopold Cadière, « Croyances et pratiques religieuses des annamites des environs de Hue, II - Le culte des pierres », *BEFEO* : Paris, pp 1-39.

⁷⁶⁸ Questionnés sur ce sujet, les anciens du village évoquent les *chas tom* « vieux mûrs » qui étaient des personnes âgées respectées, des « sages ». Ceux-ci alliaient l'expérience à la connaissance des histoires familiales et foncières. Ils jouaient autrefois un rôle important de conciliateurs dans les cas de litiges entre des villageois. Dans les conflits fonciers, ils étaient consultés en tant que mémoire cadastrale. D'après Ang Chouléan, les *chas srok* pourraient être une survivance des *gramvrddha* que l'on retrouve dans des inscriptions, « anciens du village » qui présidaient à tout acte juridique ou cadastral (Chouléan Ang, La communauté rurale khmère du point de vue du sacré, *Journal Asiatique*, CCLVIII, 1-2, Paris 1990, p.140.

l'agrégation autour de figures religieuses qui représentent des anciens qu'on reconnaît comme ses ancêtres parce qu'ils sont les maîtres d'un territoire habité par des alliés. Se rattacher à un *neakta*, c'est affirmer un ancrage ancien et stable dans un territoire ordonné et encadré par des entités surnaturelles, signifiant ici la paix, l'adaptation sociale et la prospérité.

L'emplacement des *neakta* est particulièrement intéressant parcequ'il signale souvent d'anciens d'habitat des hommes. Ces lieux désormais abandonnés continuent à garder l'« essence » de certains anciens habitants à la forte personnalité, mauvaise ou bonne qui a encore des effets sur les humains d'aujourd'hui.

Définir l'allégeance de familles à ces *neakta* ancêtres permet de mieux cerner la composition et la recomposition des *srok* actuels et même parfois de révéler des formes anciennes de *phoum* et de *srok* comme dans ces deux exemples :

- Les anciens petits *phoum* de *Koûk khleak* et *Koûk Pnov* aujourd'hui disparus en tant que lieux habités sont encore signalés dans le paysage par la présence de *neakta* et d'arbres fruitiers.
- L'actuelle commune administrative de *Nokor Thom* inclut les deux villages éloignés d'*Øngchan* (អង្គចាន់) et d'*Araksvay* (អរក្សស្វាយ) aux villages de *Rohal*, *Sras Srâng Choeng*, *Sras Srâng Tbong* et *Kravan*. Les familles de ces deux villages ne sont pourtant pas liées avec celles du *srok Sras Srâng* dans son sens traditionnel de « petit pays ». Elles font en fait partie du « petit pays d'Ampil » *srok Ampil*. Alors que les particularismes linguistiques entre les *srok* s'estompent de plus en plus, on retrouve encore des formes d'ensembles sociaux anciens dans le découpage du territoire religieux actuel. Les villages d'*Angchan* et d'*Araksvay* sont effet sous le contrôle du *neakta* « maitre du *srok* » d'*Ampil* et non sous celui du *srok* de *Sras Srâng*.

On peut ajouter à la définition de *srok* précédemment développée, celle de « territoire religieux » qui réunit des familles autour d'un *neakta*, ancêtre territorial commun. Ceci est particulièrement notable au moment de la célébration annuelle des *neakta* appelée *saen neakta* (សែនអ្នកតា) littéralement « sacrifier aux *neakta* » ou bien *laoeng neakta* (លោងអ្នកតា) « vénérer les *neakta* » au début du mois de février qui réunit les habitants de plusieurs *phoum* autour du chef des *neakta* du petit pays, *mchas srok*. À *Sras Srâng*, un cortège composé essentiellement de femmes se rend devant le *neakta Svay*, chef du petit pays, pour réactiver le contrat

d'allégeance et de protection qui lie les familles à des défunts érigés en *neakta*. Après les invocations à toutes les divinités environnantes et les récitation des prières qui demandent la protection et la prospérité, des offrandes alimentaires sont versées ou même jetées⁷⁶⁹ dans la liesse sur la pierre-divinité. L'énumération des noms de tous les *neakta* du *srok* apparaît à la fois comme le renouvellement d'une allégeance à ces maîtres et protecteurs du territoire ainsi qu'à un rappel de son étendue géographique. On pourrait à cet effet associer les *neakta* à des bornes qui définissent des aires non en en marquant les limites extérieures, mais de façon centrée comme des axes à partir desquels ils exercent un pouvoir concentrique plus ou moins étendu.

Les *neakta* manifestent leur présence où devrait-on plutôt dire leur retour dans le monde des vivants par un rêve où une vision d'un *médium*. Leur localisation fréquente dans une poussée de terre (termitière, monticule) ou à côté d'un arbre signale leur « résurgence » dans ces manifestations de la puissance créatrice de la terre. Dans le paysage d'Angkor, nombre de *neakta* apparaissent également dans des morceaux d'anciennes statues brisées. Assimilés aux morts ensevelis sous la terre dont le corps a commencé à se décomposer et dont le souvenir s'estompe, ils sont souvent représentés sous une forme humaine grossière comme des statues en bois ou bien des morceaux de pierre dans lesquels un visage est parfois dessiné à la craie ou au charbon. Au-dessus des *neakta*, les divinités/ancêtres supérieurs comme Ta Reach⁷⁷⁰, le maître des *neakta* locaux et les « augustes ancêtres » *Preah* habitent des statues aux traits finement sculptés dans des lieux plus élevés. Leurs corps comme leur caractère parfaits se présentent comme des modèles à imiter.

Au quotidien, les villageois peuvent dialoguer avec les *neakta* par l'intermédiaire d'un médium pour leur demander la raison de malheurs et préparer un avenir meilleur. Le maître discret des *neakta* est avant tout le médium. Lors de ses trances de possession, il a le pouvoir de créer de nouveaux *neakta*, d'en gommer d'anciens ou de raconter de nouvelles

⁷⁶⁹ On peut rapprocher ce rituel un peu sauvage de celui du lavage des statues du Bouddha dans les monastères au moment de la fête du nouvel an qui annonce le retour à la saison des pluies et des travaux agricoles. Les statues du Bouddha sont aspergées d'eau au milieu des vivats.

⁷⁷⁰ En 2003, la tête de la statue en ciment a été remplacée par l'original (qui était conservée au musée National de Phnom Penh) par l'équipe de « German Apsara Conservation project ».

biographies. Le *neakta* demande en principe des offrandes alimentaires, des bougies et des cigarettes pour réparer ou prévenir les calamités.

Yeay Rom est médium à *Sras Srâng* Choeng. Elle explique qu'elle est devenue médium à la suite d'une maladie pendant laquelle elle a perdu la vue (mais gagné une vision intérieure). Plusieurs entités l'habitent. Elle décrit un système hiérarchique et spatialisé. Deux *neakta* nous intéressent plus particulièrement ; *Ta Svay* (តាស្វាយ) qui est le chef des *neakta* du *srok* de *Sras Srâng* et au-dessus de lui, *Ta Reach* (តាតឿ) qui contrôle plusieurs *srok* autour d'Angkor.

« Quand j'étais jeune, j'ai eu une forte fièvre. Aucun traitement n'agissait. Des esprits sont entrés dans mon corps physique *roup*. C'était dans les années 1970. Les *chhnuor*⁷⁷¹ *mémot* (ឈ្មួញមមត់) sont entrés dans mon corps. Les *chhnuor mémot* ont attaqué mes yeux. Après les *roup mémot* (រូបមមត់) sont entrés puis *Ta Reach*. *Ta Reach* est entré après la guerre.⁷⁷² *Ta Reach* a dit qu'il resterait dans mon corps pour prendre soin de moi. Maintenant, il y a en beaucoup qui sont entrés dans mon corps. Il y a *srey khmav* (ស្រីខ្មៅ) « fille noire »⁷⁷³, *neang sak krâhorm* (នាងសក់ក្រហម) « fille aux cheveux rouges », *kantong sak khiev* (កញ្ចប់សក់ខៀវ) « goule aux cheveux bleus », *neang sampong sak thom* (នាងសំពៅសក់ធំ) « goule aux longs cheveux hirsutes ». *Ta Reach* reste dans mon corps pour protéger tout le pays. Quand une personne a un problème, *Ta Reach* se renseigne et dit ce qu'il faut faire pour qu'elle se protège des difficultés. *Ta Reach* protège les soldats qui partent à la guerre. *Ta Reach* protège plus que les ceintures magiques de protection⁷⁷⁴. Quand *Ta Reach* entre dans mon corps, il connaît le futur. C'est le plus grand des *neakta*, c'est le "haut commandant" *Me banhchea Thom* (មេបង្កើតធំ). C'est *Ta Reach* qui commande aux autres génies. *Ta Reach* fait appel à des *neakta*

⁷⁷¹ Esprits tutélaires

⁷⁷² *Yeay Rom* fait référence aux affrontements entre les Khmers rouges et les forces gouvernementales dans les années 80.

⁷⁷³ Qui pourrait ici aussi évoquer la déesse noire, *durga-kali-parvati* parèdre de *çiva* ?

⁷⁷⁴ Des petites plaques de métal gravées de dessins magiques sont roulées en tubes (amulettes). L'officiant du rituel (*achar*, moine ou *krou sdah* « maître que souffle ») enfle les tubes sur une cordelette. Chaque tube est séparé du tube suivant par un nœud. L'officiant souffle des formules magiques sur chaque nœud. La cordelette est nouée en ceinture autour du corps. Cette ceinture est activée avec les récitations de *katha* dont elle prend le nom : *ksae katha*.

subalternes pour régler des problèmes. Il y a *Ta Dambang Daek*⁷⁷⁵ (តាដំបងដាក់) au Nord. Dans Angkor Vat, il y a *Ta Pen Lik* (តាពេញលិក), *Ta Lek* (តាឡេក) au Nord, *Ta Kou* (តាកូ) à l'Est et *Ta Pech* (តាពេជ) au Sud. Il y a d'autres *neakta* dans Angkor Vat, mais on ne peut pas donner leurs noms, ils sont à l'étage supérieur. Chaque génie s'occupe d'une direction cardinale particulière. En ce moment *Ta Reach* est chargé de surveiller la guerre à Païlin⁷⁷⁶ à l'ouest. Quand *Ta Reach* ouvre les yeux sur le monde, il voit jusqu'aux Etats-Unis et jusqu'en France. Son adjoint, *Dambang daek* est très fort. Il est actif en période de guerre. Il a des troupes de singes, de cavaliers et d'éléphants. En ce moment, ses troupes sont dans la direction du nord-est. Il rencontre des grands personnages dont le corps est orange. Il peut travailler dans toutes les directions selon les ordres de *Ta Reach* pour protéger le territoire. Quand les soldats reviennent victorieux des combats, ils donnent une paire de *sla thor*⁷⁷⁷ (ស្លាចរ), de l'argent et une pièce de robe monastique *Angsak* (អង្គក) à *Ta Reach*. *Ta Reach* a beaucoup de travail sur la ligne de front. En ce moment, on a du mal à le contacter. Il doit répondre à beaucoup de demandes. Un soldat est venu me voir récemment. Il voulait converser avec *Ta Reach* pour lui demander d'influencer son chef pour qu'il ne l'envoie pas sur la ligne de front. Sa femme est enceinte. *Ta Reach* a dit au chef de bataillon de ne pas envoyer le soldat au combat et celui-ci a pu rester auprès de sa femme. *Ta Reach* retrouve aussi les soldats qui ont disparu pendant la guerre. Il dit dans quelle direction ils se trouvent. *Ta Pen Lik* ne se déplace pas loin. Il protège les "petits-enfants" contre les maladies, contre le paludisme. Les femmes qui n'ont pas d'enfant lui demandent de l'aide. *Ta Lek* contrôle les gens qui entrent dans Angkor Vat. Les mauvaises gens ne rentrent pas dans Angkor Vat. Quand les gens des villages et les moines font de

⁷⁷⁵ « Grand-père bâton de fer ».

⁷⁷⁶ Au moment de l'entretien en 1996, les chefs Khmers rouges de Païlin étaient sur le point de se rendre aux troupes gouvernementales. Les combats étaient cependant encore violents. Anlong Veng, le dernier bastion Khmer rouge situé au nord ne tombera qu'en 1998.

⁷⁷⁷ Offrande rituelle composée de deux sections de petits troncs de bananiers sur lesquels sont piqués des feuilles de bétel roulées et des noix d'arec.

mauvaises choses, *Ta Reach* demande à *Ta Lek* de leur envoyer des maux de ventre et des maux de tête. Il faut alors lui offrir un poulet sans entrailles. *Ta Kou* est aussi chargé de contrôler les gens qui entrent dans Angkor Vat. Avant de rentrer dans Angkor Vat, il faut demander la permission à *Ta Kou*. Pour réparer les fautes, on lui donne une tête de cochon. *Ta Pech*, s'occupe des animaux domestiques, les bœufs, les buffles et de la pêche. Il est le "chef de la pêche" *prothean nesat* (ប្រធាននេសាទ). Quand les animaux ou les hommes entrent dans les douves, il faut faire attention à *Ta Pech*. Ceux qui pêchent dans les douves doivent lui demander l'autorisation. *Ta Reach* est important. Mais au-dessus de lui il y a *Preah ong*⁷⁷⁸ (ប្រះអង្គ). *Preah Ang* est dans le sanctuaire central d'Angkor Vat. Quand il y a un problème, *Ta Reach* demande à d'autres *neakta* de le régler. Il demande aux *neakta* subalternes d'entrer dans mon corps. En premier *Ta Svay* puis *Ta Kuang*, *Ta Pres*, *Ta Yep*, *Ta kol*, *Ta Ney*, *Ta No*, *Ta Sedey*, *Ta Aek*. Si des *neakta* autres que les *neakta* d'ici veulent entrer dans mon corps, je dois d'abord en demander l'autorisation à *Ta Svay*. C'est *Ta Svay* qui contrôle les petits *neakta* d'ici. *Ta Svay* est l'adjoint de *Ta Reach*. Quand les vaches sont perdues, *Ta Reach* demande à *Ta Svay* de les rechercher. Il faut demander l'autorisation à *Ta Reach* de consulter les autres *neakta*. Parfois *Ta Reach* refuse. Quand une personne est malade, *Ta Reach* demande qui est entrée en elle. Les familles ont peur et elles donnent des offrandes pour la guérison. » Yeay Rom, *Sras Srâng* nord.

Les *neakta* dont parle *Yeay Rom* habitent autour du village de Sras Srâng. Comme les hommes, ils occupent des lieux un peu élevés par rapport au sol, hors de la limite maximale de l'inondation (Fig. 81). Nombre d'entre eux habitent sur des buttes de terre dont on peut supposer que certaines d'entre elles ont été autrefois habitées. En tant que gardiens des entrées, certains sont positionnés là où ils peuvent contrôler le territoire terrestre comme à l'entrée de temples ou de villages. D'autres qui ont des fonctions liées à la maîtrise de l'eau

⁷⁷⁸ Le Bouddha.

sont installés sur des digues d'anciens ouvrages hydrauliques *baray* ou *trâpeang*. Parmi ces derniers, on remarque que ceux qui se trouvent à côté de brèches ou de prises d'eau apparaissent parfois sous la forme de *niek* ou plus explicitement de serpents, confirmant leur origine souterraine. Selon la règle hiérarchique spatiale qui accorde de l'importance à la hauteur, les *neakta* s'étagent les uns par rapport aux autres. Les petits *neakta* se trouvent souvent au ras du sol, les *neakta* intermédiaires sont abrités sous un toit ou mieux dans une petite maison sur pilotis ou bien un abri en ciment. On trouve des *neakta* plus importants en périphérie ou dans les parties basses des anciens temples ainsi qu'autour des monastères bouddhiques actuels.

II.1.1. Esquisse d'un inventaire des *neakta* locaux

Dans les pages qui suivent, nous présentons un essai d'inventaire des *neakta* du *srok* de *Sras Srâng/Rohal* ainsi que ceux des *srok* environnants réalisé en 1995-1996 et complété en 2004⁷⁷⁹. Si nous considérons que des communautés humaines anciennes se sont agrégées en *phoum* ou en *srok* autour de *neakta* et que les noms de certains *neakta* ont perduré en tant que toponymes, il serait bien sûr tentant d'essayer de les retrouver en cartographiant les emplacements des *neakta* petits et grands actuels. Ceci s'avère en partie possible, mais reste flou du fait de nombreuses écritures, gommages et réécritures dans ce paysage-palimpseste. Nous en présentons néanmoins l'esquisse.

Le premier constat est que les *neakta*, et les cultes qui leur sont associés disparaissent petit à petit du paysage et des mémoires. On peut tout d'abord évoquer la disparition de leur « forme », les *médium*. Nombre d'entre eux sont âgés et à leur mort, ils ne sont plus guère remplacés. Privés de moyens de s'exprimer par la voix des médiums, les *neakta* achèvent leur effacement des mémoires en disparaissant matériellement du paysage. Leur habitat de

⁷⁷⁹ Les statues ou les huttes qui abritaient les statues ayant disparu, certaines localisations géographiques ne sont pas claires. Nous les avons malheureusement souvent situées de façon approximative. Un travail de cartographie précis avec des relevés GPS couplé avec des enquêtes de terrain reste à entreprendre. Il apporterait des données utiles à la compréhension du site en permettant de localiser des lieux sacrés qui signalent soit une action humaine ancienne soit un élément particulier du paysage qu'il soit naturel ou construit.

prédilection dans les statues et les grands arbres disparaît également. Dans la région d'Angkor, nombre de statues anciennes qui les abritaient ont été emportées dans les sacs de trafiquants, puis les huttes qui les abritaient se sont désagrégées et n'ont plus été reconstruites. Les grands arbres qui les hébergeaient ont été coupés. La première conséquence est qu'on ne se déplace plus pour leur apporter des offrandes. Leur localisation précise se perd et on ne retient plus que leur nom, récité parmi d'autres au milieu d'une invocation. Puis, le nom propre lui-même s'estompe, disparaît ou est remplacé par un identificateur géographique comme le nom d'un arbre qui se trouve à proximité. Pour compliquer la tâche, on relève que les noms, et les localisations des *neakta* peuvent varier selon les interlocuteurs, ce qui rend leur identification encore plus difficile. Les couches de ce palimpseste des lieux habités et sacrés se mêlent, s'effacent et même se réécrivent.

L'éloignement prolongé pendant la période khmère rouge a certainement fortement contribué à la dissolution des liens avec les divinités foncières. Comme nous l'avons évoqué au début de ce travail, on peut d'ailleurs se demander si, dans ces déplacements opérés à l'échelle de tout le pays, il n'y avait pas là également une volonté de la part des Khmers rouges de fragiliser les populations en coupant leurs liens avec leurs divinités territoriales sécurisantes. Quand les villageois sont revenus au village de *Sras Srâng* dans les années 1980, les croyances en ces divinités qui n'avaient pas su les protéger étaient affaiblies. De plus, à cette époque, les déplacements dans les environs des villages où se trouvaient les *neakta* étaient difficiles notamment à cause des mines⁷⁸⁰ et de la guérilla. L'habitude de se rendre devant les petits *neakta* s'est alors perdue. Aujourd'hui, seul *Ta Svay*, le *neakta-chef* du *srok* de *Sras Srâng* reçoit des offrandes lors de la cérémonie annuelle en février. On ne se déplace plus devant les *neakta* secondaires comme on le faisait auparavant en procession pour redéfinir les liens d'allégeance d'un groupe social avec l'étendue de son territoire. À l'inverse, le

⁷⁸⁰ « On n'est plus allés faire des offrandes à *Ta Dek* depuis 1971. C'est un endroit dangereux, miné, on ne va plus apporter des offrandes. »

bouddhisme a réémergé avec force⁷⁸¹, chassant un peu ces pratiques jugées par certains comme rétrogrades⁷⁸².

À cela, il faut bien sûr ajouter, l'ouverture du pays au développement de l'économie familiale et des moyens de communication et de transport, ainsi qu'à l'accès aux médicaments occidentaux et aux soins gratuits pour les enfants. Toutes ces évolutions rapides vers un univers moderne et plus ouverts à l'extérieur diminuent la croyance en l'efficacité des *neakta* à protéger les incursions néfastes dans le territoire et dans les corps.

Des manifestations extrêmes de la nature peuvent cependant sonner le rappel des fidèles autour des *neakta*.

« En 1988, il y a eu une grande tempête. On a dit que c'était des forces surnaturelles qui agissaient. Beaucoup d'arbres ont été cassés. Dans ce temps-là, on ne faisait pas beaucoup de cérémonies religieuses. Des gens ont dit que les *neakta* avaient été oubliés, qu'ils n'avaient pas reçu d'offrandes depuis longtemps et qu'ils étaient en colère. Cette année-là, on a refait une cérémonie de célébration des *neakta*. Les gens ont apporté beaucoup d'offrandes, du riz et de la soupe de poulet. Les *neakta* ont aidé les gens. » Ta Ngau, *Sras Srâng Tbong*

Le deuxième constat est l'impermanence des *neakta*. Même s'il est communément admis qu'un *neakta* est fixe dans le temps et dans l'espace, dans la réalité, ils bougent, se dupliquent et même changent de nom⁷⁸³.

⁷⁸¹ Les (re)constructions de monastères à travers tout le pays ont été très importantes depuis le début des années 90.

⁷⁸² Pour certains bouddhistes pratiquants comme Path, la croyance dans les *neakta* est basée sur des superstitions rétrogrades qu'il convient de mettre de côté : « Il y a très longtemps, il n'y avait pas de religion (bouddhisme). Il y avait des *araks* et des *neakta*. Quand on voyageait, il fallait leur demander de l'aide pour ne pas se perdre et ne pas rencontrer de problèmes. La croyance dans les *araks* et les *neakta* vient d'une histoire de crottes de chien. Avant, il n'y avait que la forêt. Il n'y avait pas encore de religion. Il y avait des règles à suivre pour aller dans la forêt et tuer des animaux. Ça changeait selon les mois. Un chasseur appelé *Pream* est entré dans la forêt pour chasser des chevreuils. Il a vu des boulettes au pied d'un grand arbre. En fait, les feuilles étaient tombées de l'arbre et un chien avait crotté là. *Pream* a pensé que les sept crottes de chien étaient des boulettes de riz placées là pour servir d'appât à la chasse. *Pream* a mis d'autres boulettes de riz au pied de l'arbre et depuis ce moment, les gens croient que des *arak* et *neakta* habitent dans des grands arbres et si on leur fait des offrandes de riz, ça aide à avoir une meilleure vie. Moi, je ne crois pas à ça. Ce sont les croyances des gens qui chassent les animaux dans la forêt (comme les minorités ethniques). » Pat, *Viel*, gardien de statue du Bouddha au *Bayon*. Cette histoire de création d'un culte à un *neakta* à partir de déjections avait déjà été relevée par A. Souyris-Rolland, Contribution à l'étude du culte des génies tutélaires ou *neakta* chez les Cambodgiens du sud. *BSEI*, nouvelle série, t. XXVI, 2, 1951, p. 162-164.

Les *neakta* suivent ainsi l'histoire des hommes et leurs évolutions dans l'espace. Cependant, cela n'est jamais dit de façon explicite. On préfère dire qu'un *neakta* ne bouge pas, qu'il est là depuis toujours. Les déplacements de *neakta* se révèlent cependant petit à petit. Comme nous l'avons écrit à propos des hommes, les déplacements sont associés aux troubles, aux guerres, aux disputes, aux maladies. À l'inverse, la stabilité est un signe de paix, de prospérité et de bonne conduite sociale.

Nous donnons pour exemple, le *neakta Ta Svay*, chef du *srok* de *Sras Srâng* qui a été déplacé plusieurs fois. Ce *neakta* dont le nom ancien a été oublié était tout d'abord situé dans le village de Rohal d'après Ta Tep. Puis pour des raisons inconnues, il a été déplacé au sud du village, non loin de l'embarcadère du bassin du *Sras Srâng*. En 1962, B. Ph. Groslier signale une butte-termitière « à la hauteur du front nord de l'embarcadère (du *Sras Srâng*) et à 25m à l'Est de la route du petit circuit. » dans son rapport annuel. Là, deux grandes jarres emplies de bouddhas en bronze méditants sur nagâ sont trouvées. On peut supposer que la butte de terre-termitière-sépulture-qui abrite des jarres funéraires emplies de statues du buddha ait également été l'habitat du *neakta* défunt puissant, confortant bien le concept de « tombe vivante » posé par Mus et développé plus loin. Puis, après les fouilles entreprises à cet endroit en 1964 et la destruction de la butte-termitière, le *neakta* a été déplacé au sud de la chaussée d'accès à l'embarcadère du *Sras Srâng* dans un socle en pierre où ne subsistent que des pieds sculptés, seul vestige d'une grande statue angkorienne. Le socle se trouve sous un grand manguier d'où le *neakta* tire son nom *Ta Svay* « grand-père manguier ». Plus récemment, sur une requête de l'autorité APSARA, les villageois ont demandé au *neakta* de quitter le socle angkorien pour venir « habiter » dans une hutte maçonnée construite entre les villages de *Sras Srâng* et *Rohal* à côté de la salle commune *sala*⁷⁸⁴. Ta Svay habite désormais ici.

⁷⁸³ La statue qui se trouve devant la résidence royale à Siem Reap qui est aujourd'hui honorée sous le nom de *Yeay Tep* « Grand-mère Tep » était autrefois connue sous le nom de *Damban Daek* « bâton de fer ». Ce nouveau nom aurait été donné par des gens venus de Kompong Thom après la période khmère rouge. Le *neakta Yeay Tep* localisé dans la province de Kandal était apparemment un grands *neakta* dans les années 60.

⁷⁸⁴ Les villageois ont cependant continué à se rendre à l'emplacement ancien à l'occasion de la fête annuelle. Aucune forme représentant le *neakta* n'avait encore été installée dans la hutte début 2014. Début janvier 2015, deux pierres sans forme particulière avaient été déposées dans la hutte. Ta Svay apparaît à nouveau être représenté en couple.

Nous avons également observé qu'un même nom de *neakta* peut se retrouver dans plusieurs lieux à la fois. Dans la région d'Angkor, on trouve de nombreux *neakta Ta Kuang*. Ce nom est démultiplié dans l'espace comme autant d'incarnations de sa puissance sur chaque parcelle d'un territoire qui s'étend avec sa renommée et le déplacement des hommes. Nous avons trouvé *Ta Kuang* à *Angkor Krav*, *Koûk Dong*, *Kvien*, *Koûk Beng*, *Koûk Ta Chan*, *Kirimunoan*(*ក្រិមូណូន*), *Kravan*, *Sras Srâng* ainsi que dans un rayon plus large à *Angkor Phies* à une vingtaine de kilomètres au nord-ouest, et à *Kompong kdei*⁷⁸⁵ à 60 kilomètres à l'ouest.

Dans chacun de ces *srok*, *Ta Kuang* occupe dans la grande majorité des cas la position de chef de *srok*⁷⁸⁶. Il est souvent identifié à un chef de guerre.

Ce phénomène est courant. Il peut s'agir d'un *neakta* lointain et puissant dont la réputation est portée à la connaissance d'un médium qui l'intègre dans son panthéon local. Cela peut aussi être le cas de gens qui bougent et qui emportent avec eux leur *neakta* qu'ils réinstallent dans leur lieu nouveau.

D'après deux anciens des *srok* de *Baray* et d'*Angkor Krav*, le *neakta Ta Kuang* originel se trouverait près d'un temple khmer appelé *Phnom ROUNG*⁷⁸⁷ (*ភ្នំរុង*)⁷⁸⁸ situé de l'autre côté des Dangraek en Thaïlande. Cette référence à un lieu sacré situé sur la route d'Angkor à *Phimay* montre une fois de plus la familiarité des paysans du nord-ouest du Cambodge avec les anciennes provinces cambodgiennes désormais situées en Thaïlande.

Dans les deux exemples qui suivent, la multiplication de *Ta Kuang* dans un espace restreint est conditionnée par des aspects pratiques.

⁷⁸⁵ Le *neakta* qui protège l'accès du *Spien praptos*, le grand pont angkorien de *Kompong Kdei* s'appelle *Ta Kuang*. Il a la réputation d'être un guerrier fort et armé qui peut rapidement se déplacer pour surveiller l'ensemble de son territoire.

⁷⁸⁶ Ce qui n'est pas le cas à *Sras Srâng* où il est le deuxième en importance après le *neakta Svay*. On peut supposer qu'il est venu plus tardivement et qu'il a petit à petit grimpé à la place de second.

⁷⁸⁷ Une visite de terrain permettrait peut-être de retrouver une divinité qui pourrait correspondre au *Ta Kuang* de la région étudiée. Concernant la période angkorienne, Dominique Soutif relève dans l'inscription K 136, la mention d'une divinité *kamraten Jagat* qui serait « à priori une image de çiva » dans le sanctuaire de *Phnom ROUNG* en Thaïlande. Dominique Soutif, *Organisation religieuse et profane du temple khmer du VIIe au XIIIe siècle*. Thèse de Doctorat, Université de Sorbonne Nouvelle, Paris 3, 2009. p 315.

⁷⁸⁸ D'après Michel Antelme (communication personnelle), *Roung* est un mot obsolète qui signifie « grand ».

« *Ta Kuang* se trouve à l'ouest. C'est loin d'aller jusque là bas. Alors, on a demandé à *Ta Kuang* de bien vouloir s'installer ici aussi, plus près de nous. Il a accepté alors on a fait une hutte pour lui ici. C'est plus facile comme ça. On peut aller le voir plus souvent. » Ta Lueng, *Koûk Beng*

Un morceau de buste récupéré sur une des statues de géants qui bordent la route sud d'accès à *Angkor Thom* est l'objet d'un culte à *Ta Kuang* par les marchands d'objets pour les touristes. L'un des marchands explique qu'il est plus facile de célébrer *Ta Kuang* chaque jour s'il est situé devant sa boutique :

« Il y avait des choses étranges qui se passaient autour de cet arbre. C'est comme ça qu'on a su que *Ta Kuang* était là. On a rassemblé quelques pierres et on a donné de la nourriture et de l'encens à *Ta Kuang*. C'est bien qu'il soit là, il nous aide à gagner de l'argent. Il est très puissant. » Phâl, *Koûk Dong*

Ainsi, nous voyons ici, une nouvelle fois, l'expression d'une grande fluidité de ce monde qui se compose et se recompose autour du même modèle, mais sous des noms, des formes et des lieux différents. Les *neakta* apparaissent ou disparaissent du paysage et des mémoires. Ils peuvent aussi être déplacés, se démultiplier ou bien encore être révoqués comme nous allons le décrire.

Ce qu'il faut retenir ici, c'est que derrière des apparences changeantes, un système spatialisé d'administration et de contrôle des populations est en place. Des familles relativement autonomes entre elles sont sous la coupe de divinités organisées en un maillage serré du territoire. Ces figures d'autorité derrière lesquelles se dessinent des ancêtres puissants vont à la fois les protéger, les encadrer, les punir en cas d'infractions ou les favoriser s'ils savent les « nourrir ». Les noms et les personnes finalement importent peu, seuls les titres et les fonctions qui leur sont attachées comptent.

II. 1.1.1. Les *neakta* des *srok* à l'est de la rivière de Siem Reap

Les neakta du Srok Sras Srâng (Fig. 82)

Si au premier abord les habitants des villages de *Rohal*, *Sras Srâng Choeng*, *Sras Srâng Tbong* et *Kravan* se définissent comme un ensemble social soudé, la composition de l'espace sacré révèle deux sous-groupes différents. Le titre de « chef de *srok* » *mchas srok* (ម្ចាស់ស្រុក) est donné à deux *neakta* : *Ta Svay* (តាស្វាយ) à *Sras Srâng/Rohal* et *Ta Veang* (តាវាំង) ou *Ta Kravan* (តាក្រវ៉ាន់) à côté du temple de *Kravan*. Cela permet de supposer que ce qui est aujourd'hui défini comme étant le *srok* de *Sras Srâng* apparaît en fait comme étant la réunion de deux *srok* plus petits qui sont eux-mêmes composés de plusieurs hameaux: le *srok Sras Srâng* qui réunit les villages de *Rohal*, *Sras Srâng Choeng* et *Sras Srâng Tbong* et les hameaux de *Daun Taok* et *Thnâl* et le *srok Kravan* qui réunit les anciens habitants des villages/hameaux de *Kravan* (?) *Koúk Khleak* et de *Spean Angkor*.

Dans le paysage du petit *srok* de *Sras Srâng*, nous avons relevé les petits *neakta* suivants: *Ta Kouúl* (តាកោល), *Ta Trâpeang Ta Teav* (តាត្រាប៉េងតាតោវ), *Ta Nov* (តាណូវ), *Ta Pros* (តាប្រុស), *Ta Aek* (តាឯក), *Ta Dek* (តាដេក), *Ta Reay* (តារាយ), *Ta Kuang* (តាកួង), *Ta Svay Kaong* (តាស្វាយកោង) ou *Ta Hanuman* (ហានុម៉ាន). Tous ces petits *neakta* sont sous l'autorité d'un *neakta* plus important *mchas srok* « le maître du *srok* » appelé *Ta Svay* « le grand-père manguier ». Aujourd'hui seul, il avait dans le passé une épouse⁷⁸⁹ dont le nom a été oublié. Il habite désormais entre *Sras Srâng* et *Rohal*.

Le *neakta* principal du *srok* de *Kravan* s'appelle *Ta Veang* (តាវាំង). Il a une épouse *Yeay Phim* (យាយភឹម) et trois enfants: *Mi Nim* (មីនីម), *Mi Nuon* (មីនួន), *Ha Tuon* (តាតួន). Il commande *Ta Batchum* (តាបាត់ជុំ), *Ta kól* (តាកុល), *Ta khin* (តាឃីន), *Daun yât* (ដួនយ៉ាត), *Ta Kram Svay* (តាក្រវ៉ាន់ស្វាយ), *Ta Chan* (តាចាន់) et *Ta Hôk* (តាហុក). Son pouvoir s'est considérablement réduit avec la disparition de sa représentation matérielle *roup*, c'est-à-dire la statue qui l'abritait ainsi que le

⁷⁸⁹ D'après Mat Tep du village de *Sras Srâng* sud, elle s'appelait *Yeay Hing* et habitait une statue angkorienne qui représentait une femme assise.

roup médium par qui il s'exprimait. Il est dit habiter désormais dans un arbre à côté du temple de *Kravan*.

Même si les liens généalogiques avec les habitants actuels des villages environnants ne sont pas clairement énoncés, les noms de certains *neakta* du *srok* de *Sras Srâng* ainsi que les bribes de mémoire des anciens laissent à entendre que certains d'entre eux signaleraient des anciens habitants. La partie est du bassin du *Sras Srâng* (autour de l'ancien lieu d'habitat *Koûk Pnauv*) et la zone au sud du temple de *Banteay Kdei* (autour de l'ancien lieu d'habitat *Koûk Khliek*) comptent ainsi plusieurs *neakta* localisés sur des buttes de terre qui portent des noms de personnes : *Ta Naov*, *Ta Khôl*, *Ta Kaul*, *Ta Khin*, *Daun Yât*, *Ta Hôk* et *Ta Chan*. Zone de peuplement plus récente, les alentours du village de *Sras Srâng Tbong* ne révèlent qu'un seul *neakta* localisé dans le temple du Batchum *Ta Batchum*.

Les habitants de ces deux petits *srok* forment cependant un ensemble social à une échelle supérieure. À la fin des années 1960, ils étaient réunis et ils célébraient ensemble le *neakta Ta Svay* lors de la cérémonie annuelle de célébration des *neakta* : *laoeng neakta. Ta Veang*, le *neakta* de *Kravan* était alors reconnu comme subordonné à *Ta Svay*. Les villageois mentionnent une ancienne *sala* érigée sur la terrasse du *Sras Srâng* où les gens des deux *srok* pouvaient se retrouver à proximité du *neakta Svay*. Elle sera démolie suite à des travaux de dégagements archéologiques puis reconstruite un peu au sud par Marchal en 1922. La *sala* très abîmée en 1979, ne sera pas reconstruite à cet endroit. Aujourd'hui, les habitants de ces deux petits *srok* se divisent à nouveau. Les habitants de *Kravan* ne se rendent plus devant l'abri de *Ta Svay* et célèbrent désormais le *neakta Ta Veang* donnant comme prétexte que *Ta Svay* est trop loin signifiant ici que les liens avec les habitants de *Sras Srâng* se sont distendus. Depuis que le *neakta Ta Say* a déménagé entre les deux villages de *Sras Srâng* nord et de *Rohal*, les habitants de *Sras Srâng* nord, *Sras Srâng* sud et *Rohal* se réunissent désormais à cet endroit. Ceci démontre une fois de plus combien la composition des *srok* est élastique dans le temps et dans l'espace.

Personnalité des neakta

Chaque *neakta* a une personnalité, un caractère et des compétences particulières. Au premier abord, on les définit en tant que « gentils » *slaut* (ស្តៅ) ou « méchants » *kach* (កាច់). Leurs actions bonnes ou mauvaises sont dirigées sur les hommes ou, s'ils sont moins puissants uniquement sur les animaux domestiques. Il est intéressant de relever que leur force *kamlang* (កម្លាំង) va de pair avec leur méchanceté. Les *neakta* les plus puissants ont la réputation d'être

colériques. Ils s'emportent facilement et créent des troubles. Les *neakta* sont ambigus dans le sens où ils peuvent punir de façon juste, mais aussi de façon irraisonnée. Ainsi, certains sont capricieux et châtient de manière aveugle la première personne qui passe à côté d'eux quand ils sont affamés. Ceux dont on dit qu'ils sont « gentils » *slaut* ne font en principe pas de mal « *ot tveu ey te* (អត់ធ្វើអីទេ) » et donc corrélativement ils ne sont pas puissants. Ainsi, la puissance va de pair avec la capacité à punir de façon juste ou non. Dans la crainte perpétuelle de s'attirer les foudres justes ou non d'une entité surnaturelle ou d'un personnage supérieur, les hommes ordinaires n'ont d'autre solution que de se tenir tranquilles.

Ta Svay, le maître du *srok* de *Sras Srâng* a la réputation d'être colérique et violent :

« Un jour, on a trouvé beaucoup de petits poissons morts sur les côtés du bassin du *Sras Srâng*. Les gens ont dit que le *neakta Ta Svay* avait joué à la toupie et qu'il avait perdu beaucoup d'argent. *Ta Svay* s'est mis en colère et il a frappé l'eau pour que les poissons meurent. *Ta Svay* a ensuite vendu les poissons pour payer sa dette de jeu. » Ta Tep, Rohal, 84 ans, 04

Ta Svay en tant que chef de *srok* remplit bien son rôle de gardien de territoire. Son ancienne position était stratégique au milieu du *srok Sras Srâng* (réunion des *srok Sras Srâng* et *Kravan*) entre l'entrée du temple de *Banteay Kdei* et la terrasse du bassin du *Sras Srâng* avec une vue sur un carrefour important, entre la route qui vient du nord (*Banteay Srey* (ប្រាសាទស្រី)), *Srae Noi* (វិស្វន័យ), *Anlong Veng* (អង្គរវង់), *Preah Vihear* (ព្រះវិហារ)) et qui descend à *Siem Reap* en passant devant la porte est d'Angkor Vat et la route qui conduit à la porte est d'Angkor Thom. Se déplacer dans son aire de contrôle en omettant de le saluer ou de lui demander l'autorisation d'entrer exposait autrefois à des punitions. Une panne de voiture « du temps des Français » devant le bassin du *Sras Srâng* à une époque où les automobiles étaient rares a suffisamment marqué les esprits pour qu'elle soit encore racontée aujourd'hui⁷⁹⁰ sous des versions différentes. L'origine de la panne est imputée au *neakta Ta Svay* :

⁷⁹⁰ La voiture reste en panne une heure ou bien une journée, le chauffeur ou le propriétaire de la voiture est assommé ou bien il meurt. Derrière ces différentes versions, l'information à retenir est qu'une voiture a voulu traverser un *srok* sans en demander l'autorisation au *neakta*. Pas au courant des usages du lieu, le propriétaire de la voiture ou le chauffeur a été puni pour cette infraction.

« Quand j'étais jeune, un riche est allé au monastère pour y faire des offrandes. Lors de l'invitation aux génies, ancêtres et êtres surnaturels à assister à la cérémonie, *Ta Svay* a été oublié. Il était très en colère. Une voiture est arrivée à ce moment. Quand elle est passée devant *Ta Svay*, *Ta Svay* a frappé le cou du chauffeur. La voiture s'est arrêtée et elle n'a pas pu redémarrer. » Mat Tep, *Sras Srâng Tbong*

Il y a cependant des limites à l'expression de l'autorité. Un *neakta* qui punit trop peut être renversé comme ici dans le sens littéral du terme. Le *neakta Ta Pres* (ព្រាហ្មណ៍) situé sur une berge du bassin du *Sras Srâng* avait la réputation d'être très méchant. Il fallait le neutraliser. Seul un moine sous la haute protection du Bouddha a pu entreprendre cette opération sans peur de représailles.

« La statue de *Ta Pres* a été jetée dans l'eau par les gens du village parcequ'il était très méchant. Il donnait beaucoup de maladies aux bœufs, buffles, cochons, poulets, canards. Il fallait s'en débarrasser. Le vénérable du monastère d'Angkor Vat sud et *Ta Chuong* l'ont jeté dans le bassin de *Sras Srâng*. » Yeay Hung.

Ta Veang, le chef des *neakta* du *srok* de *Kravan* qui n'est plus connu aujourd'hui que sous son nom simplifié, *Ta Kravan* est à l'inverse considéré comme « gentil » ce qui veut dire que ses capacités à nuire sont limitées. Son action est en effet aujourd'hui limitée aux animaux domestiques.

« Quand les bœufs sont malades, quand ils ne mangent pas et que leur ventre est gonflé, on fait une cérémonie de divination avec un œuf et un bol pour savoir pourquoi le bœuf est malade. Puis, on offre de la soupe de poisson et du vin au *neakta*. Il ne faut pas frapper les bœufs sinon *Ta Kravan* punit en rendant les bœufs malades. Maintenant, ce *neakta* n'agit plus sur les hommes. Avant, il y avait deux statues sans pieds ni jambes. Elles représentaient un homme et une femme. *Ta Kravan* avait une épouse, mais je ne connais pas le nom. Les statues ont disparu avant 1970. Elles étaient à côté d'un grand arbre au nord-ouest du temple. » Ta Muth, *Kravan*

Autrefois, *Ta veang/Ta Kravan* était plus puissant. Il agissait sur les hommes :

« Un jour, alors qu'un ouvrier, Ta Vong soufflait sur le feu, une voiture est arrivée. *Neakta Kravan* a eu peur des gros yeux du Français. Il est parti en courant et il a écrasé Ta Vong. Ta Vong est resté évanoui pendant une demi-heure. Les autres ouvriers ont demandé au médium de trouver la cause de la perte de conscience de Ta Vong. Le médium a dit que *Ta Kravan* avait écrasé Ta Vong et qu'il fallait offrir une tête de cochon pour guérir Ta Vong. Ta Vong a offert une tête de cochon au *neakta* et il ne s'est plus jamais évanoui. » Ta Chan, *Kravan*

Ta Batchum qui habite dans le temple du *Batchum* agit également sur les bœufs.

« Quand on garde les bœufs près du temple du *Batchum* et qu'on prononce de mauvaises paroles, le *neakta Batchum* rend les bœufs malades. Pour soigner les bœufs, il faut lui offrir des poulets vivants. Le *neakta* n'aime pas les poulets morts. » Ngau, *Sras Srâng sud*.

Certains *neakta* ont aussi d'autres spécialités comme celle de donner les chiffres de la loterie. C'est le cas de *Ta Kaul*. Son message n'est cependant délivré qu'aux gens méritants qui savent comprendre son langage sibyllin. Celui qui ne fait pas d'efforts ou qui n'a pas de connaissances suffisantes pour approcher les *neakta* se voit doublement puni :

« *Ta Kaul* (ក្រោល) est puissant, mon mari a demandé les chiffres de la loterie. *Ta Kaul* a donné les chiffres. Mon mari a joué ces chiffres. Il a perdu. Mon mari a dû mal comprendre les signes et il a joué les mauvais numéros. Après, *Ta Kaul* s'est mis en colère parce que mon, mari n'avait pas compris les signes. Mon mari a eu la diarrhée. Il a dit à *Ta Kaul* qu'il y avait eu un problème d'incompréhension des chiffres de la loterie. Mon mari a voulu guérir. Il a donné deux bouteilles de jus de citron à *Ta Kaul*. *Ta Kaul* aide les gens qui le comprennent. Il punit les gens ceux ne le comprennent pas. » Yeay Hung.

En tant que divinités territoriales, les *neakta* ont également la maîtrise de l'eau. Plusieurs *neakta* sont installés en hauteur sur les digues d'anciens ouvrages hydrauliques comme *Ta*

Dek, Ta Aek, Ta Reay (digue sud du *baray* oriental), *Ta Snuel* (digue ouest), *Ta Pres, Ta Svay Kong/Hanuman* (bassin du *Sras Srâng*), *Ta Trâpeang Ta Tiu* (étang de *Ta Tiu*), *Ta Chan* (étang *Ponhea Chan* (ព្រៃព្រៃ)).

Ta Aek (ព្រៃ) situé à l'emplacement d'une brèche dans la digue sud du *baray* oriental est explicitement associé à l'écoulement de l'eau dans une représentation ophidienne.

« *Ta Aek* habite dans un arbre à la tête d'une rizière qui m'appartient. Mes enfants sont allés y faucher le riz. Ils ont vu un serpent gros comme le bras qui rampait sur le sol. Le serpent est passé sur le ventre d'un enfant qui dormait, quand le soleil était au zénith. C'est *ta Aek*. Quand il veut se montrer, il prend l'apparence d'un serpent. Il n'est pas méchant. Il ne fait pas de mal et ne demande pas d'offrandes. » Yeay Peng, *Sras Srâng*

La forme très particulière d'un « manguier courbé » *Svay Kaong* (ស្វាយកាង) dans le coin sud/Ta du bassin du *Sras Srâng* signale la présence d'un *niek* appelé *neakta Ta Svay Kaong* (grand-père manguier courbé).

« Un jour, une vieille femme méditait devant le bassin du *Sras Srâng*. L'eau était trouble. Elle a vu deux *niek* dans le bassin. Leur tête reposait sur la terrasse du *Sras Srâng* et leur queue sortait au sud-Ta. La forme du manguier courbé, c'est la queue d'un *niek*. Quand l'eau est claire, on ne voit pas les *niek*. (...) On sait qu'il y a des *niek* quand l'eau est trouble et qu'il y a des remous⁷⁹¹. On dit que les *niek* jouent. » *Ta Chhôm, Sras Srâng*.

Les *neakta* reculent ou disparaissent quand la déforestation les rattrape:

⁷⁹¹ Les *niek* apparaissent souvent après la pluie.

« Quand les Français ont reconstruit le temple de *Kravan*⁷⁹², ils ont coupé beaucoup d'arbres. Le *neakta Kravan* habitait dans un grand arbre *châmbâk* (ឃ្នំប៉ក) au nord-ouest. Quand les arbres ont été coupés, il a eu peur, il est parti un peu plus loin. Maintenant *Ta Kravan* n'a plus autant de puissance. Il ne cause plus de mal aux gens. Il ne s'occupe plus que des maladies des animaux. » Yeay Map, *Kravan*

« *Ta Nov (mist)* est parti maintenant. On ne parle plus de lui. Quand les gens ont coupé les arbres pour faire des champs, ils sont tombés malades. Ils ont demandé à *Yeay Rom* de demander aux *neakta* la cause de leur maladie. *Ta Nov* a dit qu'il était en colère parce que les hommes ont coupé les arbres. Maintenant il est chauve. Il ne lui reste plus qu'un cheveu sur le crâne⁷⁹³, c'est un arbre *roka (m)*, le seul encore debout » Chiel, *Kravan*.

Ainsi que nous l'avons vu précédemment, le nom n'a pas grande importance et peut être changé. Lorsque le nom du *neakta* s'est effacé ou bien qu'un *neakta* nouveau se manifeste de manière spontanée dans un élément particulier de la nature, on l'appellera du nom de l'élément naturel où il habite. Il en est ainsi de *Ta Svay*, « grand-père manguier » qui a perdu son nom propre :

« Avant, *Ta Svay* avait un nom. On a oublié son nom. Comme il était aux pieds d'un manguier, on a dit que c'était *ta Svay* “le grand-père manguier”. » Ta Chhuon, *Sras Srâng*

Ta Svay Kaong « grand-père manguier courbé » également appelé *Ta Hanuman (តាហនុម៉ាណ)* se trouve comme son nom l'indique dans un manguier à la forme particulière. *Ta Dek (តាដេក)* « grand-père couché » est représenté par une pierre sculptée tombée sur le sol.

⁷⁹² Anastylose du temple de Kravan par Henri Marchal de 1931 à 1936.

⁷⁹³ Nous pourrions ici reprendre l'expression de Paul Mus « c'est le lieu lui-même qui est dieu. » (MUS, 1933, 374).

Le *neakta Ta Kaong* aussi appelé *Ta Kuang* que nous avons évoqué précédemment comme étant un possible avatar d'un *neakta* de *Phnom Roung* est ici assimilé à un personnage tiré de la légende locale du roi des concombres doux citée précédemment. Il entre dans une nouvelle catégorie, celle des *neakta* guerriers légendaires.

« *Ta Kuang* est invincible. Les balles et les armes tranchantes ne peuvent pas entrer dans son corps. C'est un voleur, il se cache, car il a essayé de voler les concombres du roi. Puis, quand le roi est blessé, on vient chercher *Ta Kuang* car il est aussi « maître des pansements » *krou chat* (ក្រូចាត់). Quand les gens ont cherché les ossements du roi, il les a aidés ». Ta Has, *Sras Srâng*

Les Neakta du Srok Ampil (Fig. 83)

Autrefois, les habitants du *srok Ampil* et du *srok Sras Srâng* se rencontraient assez facilement comme en témoigne l'ancienne piste charretière qui les reliait et le fait qu'ils étaient rattachés administrativement à la même commune d'*Ampil* au début du siècle (cf. carte établie en 1915 par Martelly⁷⁹⁴). On peut en déduire que le village d'*Ampil* devait alors être suffisamment important pour que son nom soit choisi pour nommer la commune *khum* (ក្រុង) nouvellement établie par les Français pour regrouper plusieurs *phoum/srok*. Malheureusement, dans la deuxième moitié du XX^e siècle, les événements politiques nationaux ont particulièrement affecté ce village et réduit d'autant son importance (cf. première partie). Autrefois situé sur une butte de terre à l'intérieur d'un vaste quadrilatère que les archéologues et experts en hydraulique⁷⁹⁵ ont appelé le *baray* n° 4, le village d'*Ampil* a été déplacé plusieurs fois. Le premier déplacement qui nous a été rapporté date des années 1950. Le chef de guerre Dap Chhuon avait demandé aux habitants de quitter la butte de terre pour s'établir le long de la digue est de ce *baray* (cf. deuxième partie). Plus tard, des familles vont également s'installer à l'ouest dans les villages d'*Arak svay* et d'*Angchan*. En 1970, les habitants de cette zone se

⁷⁹⁴ Carte d'Etat-major, 100 000°, feuilles 167 bis, Service Géographique de l'Indochine.

⁷⁹⁵ *Angkor et l'eau*. Colloque organisé par l'UNESCO à Siem Reap en Juin 1995 - Recherches et observations sur le site, p. 281.

trouvent sur la ligne de front entre les Viêt-Cong/Khmers rouges et les troupes républicaines de Lon Nol. Les familles quittent le village et se dispersent d'un côté ou de l'autre selon leurs affinités avec l'une des parties en faction. Celles qui ont choisi le côté républicain seront assimilées au « peuple nouveau » quand les Khmers rouges prendront le pouvoir en 1975 et subiront de lourdes pertes humaines. À cette réduction du nombre des habitants viennent s'ajouter de grands bouleversements dans le paysage. Des travaux hydrauliques d'envergure y sont entrepris pendant le régime khmer rouge. En s'appuyant sur les digues angkoriennes, les Khmers rouges construisent une grande retenue d'eau pour faire du riz de saison sèche en aval. Pour accomplir ces travaux, ils feront venir des familles d'ailleurs. Ces populations dites « peuple nouveau » c'est-à-dire venues de la ville, aux dires de ceux qui les vus partiront en 1979. À la fin du régime khmer rouge, quand les anciennes familles survivantes reviennent, elles retrouvent un paysage transformé. Non seulement les diguettes anciennes ont disparu, mais les palmiers à sucre dont ils tiraient une grande partie de leur subsistance sont morts pour être restés dans l'eau trop longtemps. Dans cette zone bousculée, peu de *neakta* sont restés dans les mémoires et dans le paysage.

Le chef des *neakta* d'Ampil est néanmoins toujours en place. Il ou plutôt elle s'appelle *Yeay ɔng* (យាយអុង) « grand-mère Ong ». Elle est ici clairement identifiée comme étant un ancêtre direct des habitants actuels. Sa localisation à l'emplacement de l'ancien village sur ce qui apparaît être le vestige d'un temple sied bien à son statut élevé. On raconte que *Yeay Ong* a un amant et deux chiens⁷⁹⁶.

« *Yeay ɔng*, c'est une ancêtre du *srok chas*, le “petit pays/village ancien”. Elle est née à cet endroit avant les Issaraks. Elle n'a pas de mari, mais *Ta Snay* (*Ta Svay* ?) (un autre ancêtre devenu *neakta*) vient la voir de temps en temps. Elle habite à l'ouest de l'étang d'*Ampil*. Avant, elle était représentée par une statue de 60 cm de haut. C'était la statue d'un personnage assis avec une jambe pliée sur le sol et l'autre avec le genou dressé. La statue se trouvait dans une hutte avec un toit en tuile. *Yeay ɔng* avait deux

⁷⁹⁶ Qui rappellent les statues de lions gardiens des entrées de temples angkoriens.

chiens. L'un s'appelait *Alo* (អ្នក). Il était représenté par une statue de chien assis haute de 50 cm. Avant, *Yeay Ong* était puissante. Les oiseaux qui volaient au-dessus de sa tête mourraient. Les gens faisaient une grande cérémonie annuelle pour lui donner des offrandes. Elle aimait bien la soupe au poulet, les bananes et la viande de porc. Alors, pour avoir de la soupe, elle rendait les gens malades. Ils toussaient et ils avaient de la fièvre. Les bœufs et les buffles avaient le ventre ballonné. Maintenant, son pouvoir s'est affadi *sap* (ស្ប). Elle ne rend plus les gens malades. On peut marcher autour d'elle et creuser la terre sans problème. » Ta Chan, *Sras Srâng tbong*.

Depuis la mort du dernier médium d'*Ampil* sans qu'aucun successeur ne se soit manifesté, les villageois doivent se déplacer à l'extérieur de leur *srok* pour consulter. Les deux médiums les plus réputés se trouvent à *Pradak* (*Yeay Hing*) et à *Angkor Krav* (*Ta Sân*). Ceux-ci ne connaissent pas les *neakta* d'*Ampil* et n'invoquent que les *neakta* de leur propre *srok*. Les noms et les cultes aux *neakta* qui n'ont plus de médium pour les représenter s'effacent alors petit à petit des mémoires et du paysage. Lors de la célébration annuelle des *neakta*, les habitants d'*Ampil* délaissent désormais *Yeay Ong* et se rendent devant la statue de *Ta Reach* à Angkor Vat. Les *neakta* locaux disparaissent ainsi avec les médiums. Si les nouveaux *neakta* extérieurs sont puissants, un de ses avatars sera installé dans le territoire du *srok* comme nous l'avons décrit pour *Ta Kuang*.

« Maintenant, on a plus de médium ici. On va voir Ta Sân à *Angkor Krau* ou d'autres personnes à *Angkor Vat*. Avant, on allait voir Yeay Pot à *Tatray*, c'était plus près. Elle est morte. Avant ici on ne connaissait pas *Ta Reach*, mais Ta Sân dit que c'est le plus grand des *neakta*. Maintenant, on ne pense plus beaucoup à *Yeay Ong*, on fait des offrandes à *Ta Reach*. » Ta Chin, *Ampil*

D'après *Ta Pov*, la perte de pouvoir de *Yeay Ong* et *Ta Snay* (ស្ប) au profit de *Ta Reach* serait surtout imputable à leur mauvaise conduite morale et au comportement injuste de *Ta Snay*. Ce dernier se querelle et se sépare de sa maîtresse. Il rend malade un homme qui vient de lui faire des offrandes. Comme dans le cas de *Ta Pres* précédemment cité, *Ta Snay* est rejeté par les habitants.

« Avant, *Ta Snay* habitait une hutte en bois sous un manguier. Il avait une forme/statue. C'était un petit personnage assis. *Ta Snay* n'est pas quelqu'un de bien. Il

s'est querellé avec *Yeay Ong* et ils se sont séparés. Il agit mal. L'an dernier un homme a fait une cérémonie pour *Ta Snay*. À la fin de la cérémonie, l'homme a fait une hémorragie. Les villageois étaient très en colère contre *Ta Snay* et ils l'ont abandonné. Maintenant, on ne pense plus à lui et on ne lui fait plus d'offrandes. » *Ta Pov, Ampil*

À côté d'Ampil, on peut aussi mentionner le vieux village de *Kirimenuan* qui compte trois *neakta* : *Ta Trâpeang Rumchek* (ត្រពាំងរូមចក), *Ta Chrap* (តាច្រាប) ainsi qu'un autre *Ta Kuang*. Un médium *Yeay Oan* étant encore en activité au milieu des années 2000.

Les neakta du srok Pradak (Fig. 84)

Autour des vieux villages de *Pradak* et de *Tatray*, d'autres villages ont bourgeonné après la période khmère rouge : *Ô Toteung* (អូទទីង), *Thnâl toteung* (ថ្នល់ទទីង), *Thnâl Bandy* (ថ្នល់ប័យ ឃ្លាញ), *Trâpeang Thlok* (ត្រពាំងធ្លុក), et *Popel Chrum* (ពពលជ្រំ). Cet ensemble forme aujourd'hui le *srok Pradak*.

Ta Khoch (តាកូច) « le débauché » est le chef des *neakta* de Pradak. Il habite dans le temple du *Mebon*. Représentation autoritaire d'un chef militaire⁷⁹⁷, il aime les filles et la boisson. D'autres *neakta* habitent dans ou à côté de temples comme *Ta Lop Lap* (តាឡូបឡូប) et *Ta Chan* (តាចាន់) (temple du *Mebon*⁷⁹⁸), *Ta saov* (តាសៅវ) (temple de Pre rup) et *Yeay Sou* (យាយស៊ូ) (dans le bassin *Sras Phong* (ស្រះផុង)), *Ta Seng* (តាសេង) (au nord, près du pont, sur la digue appelée *thnâl Ta Seng* à cet endroit), *Ta Reay* (តារាយ). Deux *neakta* habitent à côté du monastère de Pradak : *Ta Chiel* (តាជាល) et *Ta Kros Louch Thnay trang* (តាក្រុះលូចថ្ងៃត្រង់).

⁷⁹⁷ On pourrait y voir ici l'image de *Dap Chhuon* (ដាប់ ឈួន), chef de guerre renommé qui s'était illustré en tant que rebelle Issarak (voir partie 2) puis nommé gouverneur de Siem Reap avant d'être capturé et exécuté sur les ordres de Sihanouk en 1959 après avoir tenté de créer un « état libre » qui réunissait les provinces de Siem Reap, Kompong Thom et une partie du sud Laos. Très craint et respecté de la population locale, grand amateur de jeunes filles, il avait la réputation d'être protégé par des forces magiques. Dap Chhuon a habité pendant une période à côté du village de *Pradak*.

⁷⁹⁸ Temple montagne qui se trouvait au centre du *baray* occidental pendant la période angkorienne.

Au mois d'*Asat* (អសាត) (mois 7), une grande cérémonie est organisée au temple du *Mebon* pour attirer les faveurs des *neakta*. Ceux-ci s'expriment par la voix et le corps du médium *Yeay Ren* (យាយរេន). Les moines bouddhistes sont également intégrés à la cérémonie. Leur présence et leurs prières légitiment et augmentent d'autant la valeur de l'offrande qui est faite aux *neakta*.

Certains *neakta* de *Pradak* sont de bons vivants. Ils aiment la danse, le vin et les femmes.

« *Ta Khoch* (តាខុច) “Grand-père débauché” est fort. Il aime danser. Quand il entre dans le corps de *Yeay Hing* (médium), elle danse. Il aime bien embrasser les jeunes filles et les belles femmes. Il rend malades les hommes et les bovins. Il aime qu'on lui offre de la soupe de poisson et de poulet. *Ta Lop Lop* (តាឡុបឡុប) “grand-père dérangé » garde les éléphants. Il mange beaucoup de riz. *Ta Chan* est gentil, il aime danser et boire du vin. *Yeay Su* habite à côté de *Pre Rup*. Elle aime manger les œufs. *Ta Reay* se trouve dans un arbre *chamba* au sud de *Trâpeang Chhouk*. Avant, il était représenté par une borne avec quatre côtés. La pierre était de la taille d'un bébé. *Ta saov* se trouve dans le sanctuaire central du temple de *Pre Rup*. Avant, il avait une statue/forme qui représentait un personnage assis en méditation dont la partie haute était cassée. *Ta Cheal* (តាចាល) « grand-père panier » a une statue/forme en bois. C'est mieux de ne pas croire en lui. Il rend malades ceux qui croient en lui. Il donne des maux de ventre et la fièvre. On lui pose des questions et on met une pièce de monnaie debout. Si la pièce ne bouge pas, c'est oui. Si elle tombe, c'est non. Le troisième jour du cinquième mois lunaire, on lui offre un cochon rôti. Il se trouve à l'est du monastère de *Pradak*. Ce sont ces *neakta* qui entrent en premier dans *Yeay Hing*. Il y a aussi *Srey Khmav* « fille noire ». *Srey khmav* et *Ta Khoch* sont ceux qui sont les plus efficaces pour retrouver les bovins ou les enfants disparus. » *Ta Piech, Pradak*

Ta Khoch a également un rôle de gardien des limites du *srok de Pradak*.

« C'est *Ta Khoch* qui contrôle le territoire d'ici. C'est un soldat qui protège les limites du *srok* qui s'arrête à l'ouest à la rizière de l'étang *Trâpeang Pong* (nord-ouest du temple de *Pre Rup*) ». *Ta Piech, Pradak*

Imprévisibles, certains *neakta* profitent de leur autorité pour demander à manger à ceux qui passent à côté d'eux.

« *Yeay Su* et *Ta Saov*⁷⁹⁹ sont très méchants. Ils aiment bien demander de la soupe de poulet. Quand les enfants gardiens de bœufs passent à côté d'eux et frappent les bêtes et les buffles, le ventre des bêtes enfle. Une fois, une femme appelée Phally avait donné un bœuf à la garde d'enfants. Le bœuf est allé paître à côté des deux *neakta*. Les enfants ont donné des coups de bâton au bœuf. Le ventre du bœuf a enflé. Il s'est couché sur le côté. Il soufflait. Il allait mourir. Les enfants ont appelé les villageois à l'aide. Le médium a dit que les *neakta* demandaient de la soupe de poulet. On a donné de la soupe de poulet. Le bœuf a guéri. Après ça, les gens ont cru dans la force des deux *neakta*. » *Ta Rej, Tatray*

II. 1.1.2. Les *neakta* des *Srok* à l'ouest de la rivière de Siem Reap

Les *srok* à l'ouest de la rivière de Siem Reap sont plus difficiles à définir à cause des bouleversements de leur histoire récente. Ici, mis à part le *srok* d'Angkor Krav, les autres *srok* se sont faits, défaits et recomposés. Les familles ont en effet beaucoup bougé. La multiplication du *Neakta Ta Kuang* (តាកួង) en tant que chef de différents *srok* en est certainement une des illustrations.

Les neakta du srok Angkor Krav (Fig. 85)

Ta Sâ, le plus réputé des *médiuims* de la zone habite à *Angkor Krav*. Il donne les noms des *neakta* qu'il connaît autour des villages d'*Angkor Krav*, de *Pranet* ainsi que dans les temples proches :

⁷⁹⁹ La forme /statue du *neakta ta Saov* aurait disparu à la fin des années 40 : « Il y avait une statue dans le temple de Pré rup. C'était quelqu'un d'assis. Quand Dap Chhuon a rejoint le gouvernement, des bandits ont dérobé la statue et l'ont cachée dans le bassin *Sras phong*. Le médium a dit que le *neakta* n'était pas content parcequ'il avait de la boue sur le visage. Le bassin *Sras Pong* est profond et personne n'a retrouvé la statue. » *Ta Rej, Tatray*, sept 96

« Le chef des *neakta* du *srok* d'Angkor Krav s'appelle *Ta Kuang*. Il habite dans une hutte⁸⁰⁰ à côté de la *sala*. *Ta Arak Bakho* (តាការក្បាច់) est le numéro deux. Il se trouve à l'est du village d'Angkor Krav non loin de *Ta Kong chas* (តាកង់ចាស់). *Ta Tey* (តាតើ) habite dans un arbre *châmbâk* (ចំបក់) proche d'un étang à l'ouest du village de *Pranet*. *Ta Pranet*(តាប្រនេត) et *Ta Ouch* (តាអ៊ូច) sur une digue à l'ouest. À côté, il y a *Ta Komboch* (តាកំបូច) qui habite dans un grand arbre à côté de grands palmiers à sucre. Il y a avait un hameau ici avant. Il y a aussi des *neakta* dans les temples *Ta Champei* et *Ta Champa* dans le temple de Banteay Thom, *Ta Uon* (តាអ៊ូន) dans le temple *prasat Prei* (ប្រាសាទជ្រៃ), *Ta kon chraen* (តាកង់ជ្រៃ) et *Indradevi krup leak*⁸⁰¹ (ឥន្ទ្រទេវីគ្រប់លក្ខណ៍) dans le temple de *Preah Khan* ». *Ta Sâh*, *Angkor Krau*

Nous trouvons ici un large espace où les *neakta* sont encore nombreux. La présence d'un médium renommé et la stabilité de la population y sont certainement pour quelque chose.

Une carte des anciens petits foyers d'habitats se révèle à l'occasion de la cérémonie de célébration des *laoeng neakta*. Ainsi que nous l'avons vu précédemment, ce qu'on appelle le village d'Angkor Krav est en fait la réunion de plusieurs petits *phoum*. Les habitants du village dit *phoum kandal* (ភូមិកណ្តាល) « le village du milieu » se rendent devant la hutte de *Ta Kuang* à l'ouest et ceux du village dit *phoum khang kaoet* (ភូមិខាងកើត) « le village de l'est » vont déposer leurs offrandes au génie local *Ta Arak bakho* à l'est. Ce dernier est le subalterne de *Ta Kuang* ce qui est une façon de reconnaître l'ancienneté ou bien l'importance du « village du milieu » sur le « village de l'est ».

Les neakta du Srok Baray (Fig. 86)

⁸⁰⁰ Plusieurs morceaux de pierres provenant de temples sont rangés dans la hutte. La forme de certaines rappelle des *linga*. Avant 1970, *Ta Kuang* habitait dans une statue décrite comme étant un homme debout qui tenait un objet rond dans la main.

⁸⁰¹ *Indradevi*, la femme parfaite.

Le *srok Baray* est composé de familles déplacées des villages situés à l'intérieur du *baray* qui ont créé les villages de *Koúk Beng* et de *Koúk Thnaot* sur la berge nord du *baray* Occidental. Ici également, le chef des *Neakta* s'appelle *Ta Kuang*⁸⁰². Autrefois situé à l'intérieur du *baray*, le *neakta* a été déplacé au-dessus de la prise d'eau dans le coin nord-est du *Baray*, signifiant bien sa fonction de maître de l'eau.

Bien qu'ils reconnaissent l'autorité supérieure de *Ta Kuang* et qu'ils se considèrent comme un même ensemble social *neak baray* « ceux du *baray* », on remarque que les habitants des villages de *Koúk Beng* et *Koúk Thnot* célèbrent séparément deux *neakta* subalternes en février. Les noms de ces deux *neakta* évoquent des formes de statues brahmaniques aujourd'hui disparues : *Ta pram bei dai* (ព្រហ្មប៊ែដៃ) « grand-père aux Huit bras » (*Vishnu* (វិស្ណុ)) ou *Çiva* (ឆីវៈ)) et *Ta Muk Buon* (ព្រហ្មមុខបួន) « grand-père quatre visages » (*Brahma* (វិហារ)). Il est ici intéressant de faire remarquer que ces deux villages dont la composition sociale est maintenant très mélangée gardent la mémoire de deux groupes sociaux anciens dans la façon dont ils se divisent en deux à l'occasion de la cérémonie annuelle d'offrande au *neakta*. Ils font à la fois des offrandes à des *neakta* différents et gardent en tête qu'ils parlent (ou ont parlé) de façon différente⁸⁰³, rappelant des origines différentes.

D'autres *neakta* subalternes ont été relevés dans le paysage : *Ta kor* (ព្រហ្មក្រ) « grand-père muet/kapokier » à côté de la prise d'eau du *baray*, *Ta Meas* (ព្រហ្មមាស) « grand-père or » entre les deux villages, *Ta Mebon* (ព្រហ្មមេប៉ូន) à l'est du temple du *Mebon* au centre du *baray* occidental. Le *neakta Ta Dek Teuk* (ព្រហ្មដេកទឹក) situé le long d'un chemin qui mène au *Mebon* pourrait signaler une statue ancienne représentant un « personnage allongé associé à l'eau »⁸⁰⁴.

⁸⁰² Quelques anciens le parent même d'un titre royal *Sdach luong Kuang*. La statue qu'il habitait aurait été transférée par les Français à la Conservation d'Angkor à l'époque des Issaraks.

⁸⁰³ cf. deuxième partie.

⁸⁰⁴ L'association des termes *dek* « dormir/allongé » et *teuk* « eau » ne va pas sans rappeler la forme du grand Vishnu couché découvert en 1936 au *Mebon* occidental qui se trouve maintenant au Musée National.

- Les *neakta* du *srok Trâpeang Seh* (ស្រុកត្រពាំងសេះ) « l'étang du cheval » ou anciennement « *srok muk niek*⁸⁰⁵ (ស្រុកមុខនាគ) » (Fig.87).

Ainsi que nous l'avons écrit précédemment, les habitants du *srok* de *Trâpeang Seh* (qui comprend aussi *Teaksen Choeng*, *Kôk Dong* et *Teaksen Tbong*) ainsi que le vieux village de *Bakheng*⁸⁰⁶ ont été déplacés de nombreuses fois au cours de ces 40 dernières années. Il ne reste désormais de ces anciens villages que quelques maisons de familles pauvres qui ont vite revendu la terre qui leur avait été octroyée au nord de la ville de Siem Reap au début des années 1990 et qui sont revenues habiter sur les anciens sites des villages à côté de leurs terres agricoles. Les populations ayant beaucoup bougé dans cet espace, cet ensemble qui apparaît comme homogène vu de *Sras Srâng* est en fait maintenant dispersé entre le lieu d'habitat nouveau et ces petits groupes fantômes autour d'Angkor Vat. *Ta Kuang*, le *neakta* principal est localisé à l'ouest de *Phnom Bakheng*. La hutte qui l'abritait a disparu.

Le village de *Teaksen Tbong* semble particulier. Nous ne connaissons par la composition actuelle de ses habitants ni les détails de son histoire récente, mais il apparaît qu'il se distingue un peu des autres villages. Des recherches complémentaires permettraient de confirmer ou non cette impression. Ici, il existe bien un *neakta Ta Kuang* situé à l'est du village, mais c'est un autre *neakta* appelé *Ta Va* (តាវ៉ា) qui apparaît être ici le plus important bien que les avis divergent et que certains placent *Ta Kuang* en premier.

Ta Kuang supervise ici plusieurs petits *neakta* : *Ta Trâpeang Seh* (au nord-est du bassin du même nom), *Ta Prohm Kel* (ព្រហ្មកេល) (dans le temple de *Prohm Kel*), *Ta Pnieng* (តាប្រឹង) (au nord-ouest du *Trâpeang Ta Pnieng*), *Ta Baksey Chamkrong* (តាបក្សីចាំក្រុង) (temple de *Baksey Chamkrong*), *Ta Prasat Bakong Kae* (ព្រះបាទបាគងកែ) (temple *Prasat Bei*), *Ta kreu* (តាក្រើ) (nord

⁸⁰⁵ Le « petit pays devant les *neak* », faisant ici allusion aux *neak* en pierre positionnés de part et d'autre de l'entrée de la chaussée qui mène à Angkor Vat.

⁸⁰⁶ Appelé aussi *Koûk Bakheng* qui, comme son nom l'indique est localisé sur une élévation de terre.

de *Trâpeang Seh*), *Ta sampov loun* (តាសំប៉ល្លុន) « le grand-père jonque qui glisse⁸⁰⁷ » ainsi que *Ta Kò Krohom* (តាក្រុម) « le grand-père à la gorge rouge » au sommet de *Phnom Bakheng*.

Les habitants de cet espace autour d'Angkor Vat se réunissent désormais autour de *Ta Reach* à l'occasion de la cérémonie annuelle de célébration des *neakta*. Il serait intéressant d'interroger les populations originaires de ces villages et maintenant déplacées au nord de Siem Reap au village *Phoum Thmey* pour savoir si elles connaissent ces *neakta* anciens ou bien si elles se sont recentrées autour de *neakta* nouveaux réinstallés dans leur nouveau lieu d'habitat. Et, dans l'affirmative, quels sont leurs noms ?

Les *neakta* des *srok Koûk Ta Chan* et *srok Khvien* (Fig. 88)

Les *srok Koûk Ta Chan* et *srok Khvien* ne sont pas clairement différenciés en tant que tels par les habitants de *Sras Srâng* qui les placent dans le groupe des gens de *Trâpeang Seh*. C'est au niveau local que les habitants de *Koûk Ta Chan* et de *Khvien* se distinguent clairement l'un de l'autre bien qu'ils soient très proches géographiquement.

- *Srok Koûk Ta Chan* :

Le chef du *srok Koûk Ta Chan* s'appelle ici aussi *Ta Kuang*. Situé non loin du *neakta Ta Kuang* du *srok Trâpeang Seh*, il réside dans des pierres rassemblées aux pieds d'un arbre sous un petit abri. Il a une épouse du nom de *Yeay Ping* (យាយពឹង). *Yeay Kôm*, médium dans le village donne les noms des *neakta* « petits-enfants » sous l'autorité de *Ta Knay Moan* (តាខ្នុរ ម៉ោង), *Don Ho* (ដូនហ៊ូ), *Runtadeo* (រុនតាដៃដៃ), *Yeay Yut* (យាយយុត), *Ta Khav* (តាខាវ).

- *Srok Khvien* (ស្រុកខ្មែរ) :

Les habitants du petit *srok Khvien* sont sous la protection d'un autre *Ta Kuang* dont la femme s'appelle ici *Yeay Nuen* (យាយនួន). Quatre *neakta* subalternes s'alignent sur la digue sur

⁸⁰⁷ Une dépression nord-sud, parallèle à la route axée nord-sud qui relie Angkor Vat à Angkor Thom est appelée *plauv sampov loun* « le chemin des sampans qui glissent ». D'après les anciens, il s'agirait là d'une ancienne voie d'eau qui était empruntée par les sampans/jonques (?).

laquelle les maisons du village sont construites: *Ta Yol kaun* (តាយាលកួន) « bercer les enfants », *Ta Chambah Klung* (តាចំប៉ាខ្លុង), *Ta Kon Anlong* (តាកុងអង្គង់), *Ta Trâpeang Svay* (តាត្រពាំងស្វាយ).

II. 1.1.3. *Ta Reach*, le chef des *neakta* locaux (Fig. 89)

À l'échelle hiérarchique supérieure, les *neakta* chefs de *srok* sont à leur tour sous la supervision d'un grand *neakta* appelé *Ta Reach* qui contrôle un large espace aux contours un peu flous qu'on appelle *srok Angkor* ou *dambøn Angkor* (តំបន់អង្គរ) « la région d'Angkor ». Les *srok* que nous venons de décrire en font partie, mais nous ne savons pas exactement si d'autres *srok* plus éloignés se rattachent à cet ensemble dont la composition ou la recomposition (?) autour de *Ta Reach* dans Angkor vat apparaît relativement récente⁸⁰⁸. Ce territoire sacré actuel apparaît en effet correspondre plus ou moins à ce que les Français avaient défini comme étant « le parc archéologique d'Angkor » en 1925⁸⁰⁹. L'identité *khmer Angkor* qui nous était apparue précédemment vide de contenu historique prend ici forme dans une définition spatiale où l'on peut y voir le parc d'Angkor défini par les Français, mais également un territoire religieux centré sur une divinité dans un temple. Cette cartographie des *neakta* actuels permet en effet de constater que des populations hétérogènes reconnaissent une allégeance commune à une autorité supérieure située au centre d'un archipel d'îles/petits pays religieux appelé *Angkor*.

Cette figure de l'autorité locale « habite » dans une grande statue de *Vishnu* installée dans le temple d'Angkor Vat. Elle est appelée *Ta Reach* « ancêtre/grand-père Royal ».

Un *achar* du village de *Trâpeang Seh* nous a raconté l'origine du *neakta Ta Reach* et de ses trois adjoints. On y reconnaît en partie le texte ancien du « poème d'Angkor Vat »⁸¹⁰ qui relate construction d'Angkor Vat⁸¹¹ :

⁸⁰⁸ Le culte autour de la statue de *Ta Reach* est ancien mais son rôle en tant que chef des *neakta* des *srok* environnants apparaît plus récent (surtout pour les *srok* de l'est).

⁸⁰⁹ L'Arrêté du 30 octobre 1925 crée sous le nom de « parc d'Angkor » une zone réservée comprenant les principaux monuments archéologiques du groupe d'Angkor. L'Arrêté du 21 mai 1930 en fixe les limites.

⁸¹⁰ Le « poème d'Angkor vat » *Lpoek angkor vatt* est une pièce importante de la littérature cambodgienne de l'époque moyenne. L'histoire telle qu'elle a été relevée par Aymonier à la fin du XIX^e siècle est celle du prince *Preah Ket Melea* qui rend visite à son père le dieu *Indra* (*Preah En*) dans les étages célestes. A la demande des divinités célestes, celui-ci le

« Le temple d'Angkor Vat a été construit par le roi *Preah Thong*, il y a très longtemps. Ce roi est le fruit des amours du roi des cieux⁸¹² et d'une femme terrestre d'humble condition. Après sa naissance à l'étage terrestre, *Preah Thong* est emmené par son Auguste père à l'étage céleste peuplé de brillantes créatures qui habitent de somptueux palais. Le roi de l'étage céleste est heureux d'avoir son fils à ses côtés. Tous ne partagent pas ce sentiment. La présence de *Preah Thong* venu d'un étage inférieur⁸¹³ indispose en effet les créatures célestes qui viennent s'en plaindre à leur roi.

« Nous avons mal à la tête, la fièvre gagne nos corps, nous avons des vertiges. C'est à cause de la présence de *Preah Thong*. Il est différent de nous parce qu'il vient de l'étage terrestre. Il est de la race des hommes qui mangent des êtres vivants pour se rassasier. Son odeur âcre de poisson, de viande et de sang nous indispose. Nous demandons à notre roi de le renvoyer d'où il vient. Le roi des créatures célestes convoque son fils la mort dans l'âme : « Oh, mon cher fils, les divinités célestes ne t'apprécient pas et disent que ta présence les rend malades. Tu vas devoir redescendre à l'étage des hommes »

Quand *Preah Thong* entend son auguste père lui dire de descendre à l'étage des hommes, la peine est dans son cœur. Il regrette déjà l'étage des divinités célestes où l'on se sent léger comme l'air et où la vie quotidienne s'écoule au gré des divertissements, des danses et des chansons. C'est alors que le roi, son auguste père lui dit:

- « Cher fils, tu vas partir sur terre, l'architecte céleste *Visvakam* (វិស្វកម្ម) aussi appelé *Preah Pisknar* (ព្រះពិស្វករ) t'accompagnera. Il te construira un palais que tu appelleras Angkor Vat. Choisis un bâtiment de l'étage céleste, un pays, un édifice, un lieu qui te plaît et *Preah Pisknar* en réalisera la réplique sur terre. »

renvoie sur terre avec l'architecte *Pisknar* pour y construire un palais dont les bas-reliefs sont tellement merveilleux qu'ils paraissent être des scènes vivantes.

Etienne Aymonier, *Textes khmers - publiés avec une traduction sommaire*, 1878, 1^{ère} sér. Saïgon. (contient la transcription, pp 68-84, text pp 267-297, du poème *Lpoek Angar vat* « édification d'Angkor Vat ».

Jean Moura, Le poème de Nokor-Vat par Pang, 1882-1883, *Bulletin de la société académique Indo-chinoise*, 2^{es}, t.II, pp197-203.

Khing Hoc Dy. 1985, *Lpoek Angkor Vat (Poème d'Angkor Vat)*. Préface de Khing Hoc Dy. Association Culturelle 'Pierres d'Angkor'.

Saveros Pou a établi que ce poème a été écrit en 1620 - Saveros Pou, Note sur la date du poème d'Angar vat, *Journal Asiatique*, t.CCLXIII,1975, pp.119-124.

⁸¹¹ Autres versions de la légende d'Angkor Vat, cf. ANNEXE 10.

⁸¹² Qu'on peut comprendre comme étant *Indra* dans la tradition indienne.

⁸¹³ Nous retrouvons ici une illustration des codes sur la stratification sociale qui recommandent à chacun de rester à sa place et de ne pas prétendre changer de condition sociale.

*Preah Ket Mealea*⁸¹⁴ (ព្រះកេតុមាលា) parcourt l'étage céleste et admire les magnifiques édifices. Humblement, il écarte les bâtiments trop prestigieux et décide de choisir l'étable royale.

- « C'est ce bâtiment que je préfère d'entre tous. »

Le roi⁸¹⁵ dit alors:

- « Ainsi, j'ordonne à tous les architectes de l'étage céleste de choisir des contremaîtres et des ouvriers et de descendre avec *Preah Ket Melea* à l'étage des hommes avec des outils et plans. Ils devront obéir à *Preah Pisonkar*, le grand architecte céleste. »

Quatre grands architectes appelés *Ta Reach*(តាធរ), *Ta Pech*(តាពេជ្រ), *Ta Kou*(តាកូ), *Ta Lek*(តាតាឡើង) sont nommés. Ils supervisent chacun 500 contremaîtres qui commandent eux-mêmes à 500 ouvriers. Une fois descendus sur terre, les architectes lâchent un buffle dans la plaine. À l'endroit où l'animal s'endort⁸¹⁶, on décide de construire la réplique de l'étable céleste. La construction du temple d'Angkor Vat dure 30 ans. *Preah Pisonkar* demande ensuite aux dessinateurs, sculpteurs de descendre de l'étage céleste et de travailler à la décoration du bâtiment. Afin de surveiller le chantier sans être reconnu, *Preah Pisonkar* revêt des apparences différentes. Il prend la forme d'un enfant et s'amuse à taquiner les ouvriers et à leur donner des ordres :

« Ton dessin est mauvais, tu dois refaire cette *apsara*⁸¹⁷ (អប្សរា)... Ici, le personnage est mal choisi. »

Les architectes discutent entre eux des tâches à accomplir et des problèmes à résoudre. Ainsi, on débat de la question des tours d'Angkor Vat qui sont légèrement penchées. Ces tours, comment faire pour les redresser ? Tous les architectes et les hommes de savoir sont réunis. *Preah Pisonkar* s'approche d'eux et profère ces paroles :

- « Si vous voulez redresser les tours, vous devez prendre 7 fils de coton et les attacher en haut d'une tour. Une fois les fils attachés, vous prenez une courge⁸¹⁸. Vous tapez sur la courge et les tours se redressent. »

Tous ceux qui l'écoutent sont étonnés et disent :

- « Hé, ce sont des pierres, comment est-il possible de les redresser avec 7 fils de coton en tapant sur une courge ? C'est impossible, quelle idée étrange ! » Entendant ces paroles, *Preah Pisonkar* dit: « si vous mettez mes paroles en doute, cela ne sert à

⁸¹⁴ Le début de l'histoire commence avec *Preah Thong* personnage, personnage central de la légende de création du Pays. Elle se poursuit avec *Preah Ket Melea* (Kutemala). Dans des versions de la légende de fondation du Pays, *Preah Ket Melea* est identifié comme étant le fils de la Nagi et d'Indra. Il s'agit bien ici d'une légende dynastique. Tout d'abord le couple s'unit et fonde le Royaume. A la prochaine génération, un fils demi-dieu (la Royauté se transmet par les femmes, *preah Thong* est ici éclipsé) construit le palais Royal/temple.

⁸¹⁵ Le roi des dieux ou roi de l'étage céleste : Indra.

⁸¹⁶ Pratique ancienne pour trouver un bon terrain. Le buffle se couche là où il sent la présence de l'eau.

⁸¹⁷ Danseuse céleste.

⁸¹⁸ La courge apparaît dans de nombreuses légendes de création du monde en Asie du sud-est.

rien que je reste ici. » Vexé, il tourne les talons et s'éloigne. Tous s'étonnent qu'un enfant leur parle sur ce ton.

- « Cet enfant n'est pas quelqu'un d'ordinaire, c'est *Preah Pisonkar*. »

Les ouvriers veulent alors faire des offrandes à celui qu'ils reconnaissent comme l'architecte céleste. *Preah Pisonkar* revient et demande : « donnez-moi sept « gâteaux sucrés » *num phøaem*(*នំផ្កាមី*) à manger chaque jour et je vous aiderais à la construction. » Les ouvriers prennent peur, ils ont compris sept « personnes (femmes) pleines (enceintes) » *monus phaem*(*មនុស្សពេញមី*) au lieu de sept « gâteaux sucrés » *num phøaem*. Ils ne veulent pas donner leurs femmes à *Preah Pisonkar*. Ils font semblant de ne pas avoir entendu la demande et continuent le travail. *Preah Pisonkar* se met en colère et quitte définitivement le chantier.

Il reste encore beaucoup à faire : portes, enceintes, sculptures, surtout dans la partie Ta. Les architectes ne sont plus guidés par *Preah Pisonkar* et se plaignent de la difficulté de la tâche. Les échos de la dispute des architectes et de *Preah Pisonkar* viennent aux oreilles du roi des cieux. Celui-ci descend sur terre, interroge les uns et les autres. Il impute la fuite de *Preah Pisonkar* et l'arrêt des travaux à l'impolitesse des quatre architectes principaux et leur lance une malédiction.

-« Vous serez transformés en statues de pierre, vous resterez ici immobiles dans le palais sous les noms de *Ta Reach*, *Ta Pech*, *Ta Lek*, *Ta Kou*. Puis, à la fin du règne d'Angkor, vous deviendrez buttes de terre puis poussière. »

D'après l'*achar*, la malédiction s'est réalisée. Les corps des architectes irrespectueux⁸¹⁹ se sont minéralisés. Ils sont devenus les quatre *neakta* situés aux quatre portes d'Angkor Vat. *Ta Reach* se trouve dans une grande statue en pierre au sud du pavillon d'entrée ouest situé au sud de l'entrée principale dans la galerie de la première enceinte. *Ta Pech* est installé dans une grande termitière dans le pavillon sud⁸²⁰. De *Ta Lek* et de *Ta Kou* localisés dans les pavillons d'entrées est et nord, il ne reste plus que poussière⁸²¹. (Fig. 90).

⁸¹⁹ Nous pouvons ici y voir une punition pour un refus d'allégeance à *Preah Ket Mealea* : une non reconnaissance de son statut hiérarchique élevé ainsi qu'un refus de le « nourrir » c'est à dire de lui verser un tribut.

⁸²⁰ *Pech* « diamant » signale bien la position sud dite *tbong* « pierre précieuse ».

⁸²¹ Cet épisode ne va pas sans rappeler le passage d'un texte bouddhique traduit par J. Taupin à la fin du XIX^e siècle, où le dieu Indra protège le mont Meru des attaques de quatre rois en démultipliant son image sous forme de statues placées comme autant de gardiens devant les portes, ordonnant « de faire des statues représentant sa divine personne et d'en placer une à chaque porte. Ce fut Wiswakarma (l'architecte divin) qui fut chargé de l'exécution des représentations de la puissante divinité. Les mille portes du séjour des trente-trois furent pourvues de l'image d'Indra. Dès que les asouras aperçurent l'image du tout-puissant Indra, ils crurent que c'était le dieu lui-même, et soudain la frayeur les envahit. Ils coururent à une autre porte. Ils y retrouvèrent la même terrifiante image. « Pourtant, se disaient-ils, Indra est unique, comment se fait-il qu'on en voit un millier ? Maintenant, nous n'échapperons pas. » Et, fous de terreur, les asouras descendirent dans leur géhenne. » J. Taupin, « Aperçu succinct et partiel des idées cosmogoniques et mythologiques des khmers », *Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises*, Saïgon, 1886, 2, p. 34.

Cette histoire est connue localement dans les grandes lignes. *Ta Reach* est très respecté. Dans cette bureaucratie religieuse, on ne fait appel à lui que lorsque les petits *neakta* locaux n'ont pas eu d'effet. *Yeay Hong* (យាយអុង) se souvient avoir invoqué *Ta Reach* dans des moments particulièrement difficiles :

« On invoque *Ta Reach* quand il y a beaucoup de vent ou une épidémie. Pendant Pol Pot, on parlait en secret à *Ta Reach* et on lui disait: « Nous, les petits-enfants de *Ta Reach*, aide-nous » *Yeay Hong*, *Trach Chrum*.

Grâce à sa localisation dans une galerie très fréquentée par les touristes et les efforts des gardiens, *Ta Reach* reçoit de nombreuses offrandes. Des touristes cambodgiens et des gens de *Siem Reap* se prosternent devant sa statue. Ils lui offrent l'odeur des baguettes d'encens, un peu d'argent, ou bien des offrandes plus élaborées telles de la viande de porc, de la musique, des cheveux⁸²² ou des pièces de tissus rouge. Ces offrandes sont récupérées par les gardiens des temples⁸²³ qui profitent ainsi de ressources économiques non négligeables. Ceux-ci ont d'ailleurs instauré ou réinstauré (?) des cultes devant les restes de statues⁸²⁴ situées à côté de celle de *Ta Reach*. Les histoires, les statuts et les noms des statues varient selon les gardiens. On retient surtout qu'il s'agit d'un culte à une famille centrée sur *Ta Reach*. Une grand-mère dit que les trois statues autour de *Ta Reach* représentent sa mère, son père et sa femme :

« *Ta Reach* est entouré de son père à gauche et de sa mère *Reaksmi* (រក្សី) à droite. Plus loin, c'est *Yeay Su* la femme de *Ta Reach*. » *Yey Pov*, *Trâpeang Seh*

D'après *Ta Tep*, *Ta Reach* en tant que *neakta* puissant jouit du privilège d'avoir deux épouses. Le problème est qu'elles ne s'entendent pas :

⁸²² On offre des cheveux en remerciement à une prière exaucée.

⁸²³ Salariés de l'APSARA. L'Autorité qui gère le site d'Angkor.

⁸²⁴ « Beaucoup de débris de statues entourent l'autel du Maha Reach, mais il serait impossible de les reconstituer ou de les reconnaître. Il n'en est pas de même de deux belles statues de femme,...l'une de ces idoles est décapitée, mais la tête est déposée sur le socle et le masque fraîchement doré. Ce qui prouve que les mutilateurs ont été, là du moins, impuissants à arrêter le cours des adorations s'adressant aux images du culte antique. (AYMONIER, 1904,192-193).

« *Ta Reach* a deux femmes. *Yeay Su* est la première femme. *Daun Yiem* (ជួនឿម), la deuxième femme est jalouse et elle a uriné sur *Ta Reach*. C'est pourquoi *Ta Reach* est parfois moins puissant que *Ta Pech*. » *Ta Tep*, *Trâpeang Seh*.

Ta Reach, en tant que gardien du territoire est également assimilé à un chef de guerre. Assisté de ses trois adjoints judicieusement placés aux quatre portes d'*Angkor Vat*, il assure une surveillance panoptique du territoire d'Angkor comme pouvaient l'être les *lokapâla*⁸²⁵ (លោកពិណ) de la tradition indienne :

« Les *neakta* d'Angkor sont des chefs militaires qui sont placés sous le commandement du roi. *Ta Reach* est le représentant (avatar) de *Vishnu Noriey* (វិស្ណុនរិយ) et de l'architecte céleste *Preah Pisonkar*. C'est le commandant général de l'armée du roi. Quand *Ta Reach* est absent, c'est *Ta Pech* qui prend en charge le commandement de l'armée. *Ta Kou* et *Ta Lek* connaissent également les techniques de guerre. Ils surveillent ceux qui sculptent Angkor Vat et ils les pressent à travailler. Pour entrer dans Angkor Vat, les gens doivent demander la permission à *Ta Reach*. S'ils ont l'autorisation, ils peuvent rentrer. Si *Ta Reach* ne donne pas l'autorisation, la personne qui entre tombera malade. *Ta Kou* et *Ta Lek* quant à eux ne font pas de mal aux gens. » Un *achar* du monastère sud d'Angkor Vat.

Ta Reach est également paré des vertus d'un Bouddha ou d'un roi. Il est puissant tout en étant bienveillant. À l'inverse, son subalterne *Ta Pech* a la réputation d'être très malfaisant. On raconte que pendant le protectorat sa capacité de nuisance était si grande que les Français avaient décidé de l'emmurer (?). Aujourd'hui, sa forme terrible sculptée dans une termitière géante se laisse découvrir derrière les pierres de latérite disjointes. Des traces de talc sur les

⁸²⁵ *lokapâla* : les « gardiens du monde » qui protègent la divinité centrale et le monde des incursions mauvaises venant des quatre points cardinaux.

murs qui entourent le *neakta* indiquent que de nombreuses personnes viennent ici frotter les pierres dans l'espoir d'y lire les chiffres de la loterie.

« *Ta Pech* est très puissant. Les avions ne peuvent pas voler au-dessus de *Ta Pech*. S'ils veulent passer au-dessus, ils doivent tourner trois fois autour de lui. Une fois, du temps des Français, un avion est passé au-dessus de *Ta Pech* sans lui en demander l'autorisation et après il est tombé dans le grand lac.⁸²⁶ » Achar Ta Mon.

D'après *Ta Sân*, médium à *Angkor krav*, c'est *Ta Pech* qui a causé la mort de Gorges Trouvé⁸²⁷ parce que celui-ci a dérangé des lieux sacrés :

« *Ta Pech* est méchant, il a rendu malades les Français et les Japonais. Il protège le territoire. Il donne des maux de ventre et des maux de pieds. Les gens ont les lèvres tirées. Il punit les hommes en faisant grossir leurs testicules et en faisant pousser une boule dans le pli de l'aîne des femmes. Il faut respecter *Ta Pech*. Pendant la période de Sihanouk, si quelqu'un passait devant *Ta Pech*, il devait cueillir des feuilles de n'importe quel arbre et les lui offrir. Les gens ont peur de *Ta Pech*, mais beaucoup vont le voir. Ils lui demandent la prospérité et la sécurité. Il est méchant. Les Français l'ont emmuré pour empêcher que les gens le voient. Quand on passe devant lui, c'est mieux de faire semblant de ne pas le voir et de ne pas le saluer. Si on le regarde, il va penser : "ce sont des gens qui viennent pour moi" et donc il va faire de mauvaises choses pour recevoir des cadeaux. Quand on arrive par la porte, on doit mettre des feuilles d'arbres devant *Ta Kou* avant d'entrer. *Ta Pech* punit même les Français. La femme de Trouvé⁸²⁸ est partie avec un autre homme et puis Trouvé est mort. Il a été

⁸²⁶ Nous retrouvons ici l'interdiction pour toute personne ou tout animal de marcher sur la tête de quelqu'un d'important. Concernant l'avion tombé dans le lac, il s'agirait de l'évocation d'un amerrissage d'hydravion qui a eu lieu dans le *baray* occidental pendant la première moitié du XX^e siècle.

⁸²⁷ Conservateur d'Angkor qui s'est suicidé en 1935.

⁸²⁸ L'histoire est connue et Ta Pot a sa propre version : « Trouvé a chassé les moines qui étaient dans Angkor Vat et il a creusé dans le sanctuaire central d'Angkor Vat. Puis, sa femme l'a trompé avec un autre et il s'est suicidé. » Ta Pot, *Tatray*

puni par *Ta Pech* pour avoir fouillé le sanctuaire central d'Angkor Vat. » Ta Sân, *Angkor Krav*

Les cultes autour de *Ta Reach* et de *Ta Pech* seraient anciens. À la fin du XIX^e siècle, Moura et Aymonier en relèvent autour de la statue colossale de *Ta Reach*. Aymonier note des traces de pratiques religieuses comme des ex-votos accrochés aux bras de la statue ainsi que des « dorures anciennes ou fraîchement appliquées » sur son corps et des offrandes d'encens et de cheveux déposées à ses pieds⁸²⁹.

D'après Ta Leung, *Ta Reach* et *ta Pech* étaient autrefois connus au loin. Les voyageurs qui faisaient autrefois halte devant *Angkor Vat* ne manquaient pas d'honorer *Ta Pech* :

« Les marchands et ceux qui voyagent viennent voir *Ta Pech*. Ils lui demandent de les protéger pendant le voyage. Ils promettent de donner un vêtement à leur retour s'ils reviennent sains et saufs. Si, au retour, les gens ne donnent rien, ils tombent malades. Leurs cheveux tombent et ils meurent. » Ta Lueng

La localisation du chef des *neakta* dans Angkor Vat n'est pas fortuite. Nous avons précédemment écrit que les anciens temples abandonnés étaient généralement évités et craints. Il en va différemment d'Angkor Vat où des cultes religieux devant des statues sont attestés au cours des siècles précédents. Des textes montrent qu'Angkor Vat aurait été un haut lieu de pèlerinage bouddhiste⁸³⁰ dans la région et même au-delà, depuis sa réoccupation dans la deuxième partie du XVI^e siècle. Un plan japonais du XVII^e siècle⁸³¹ et même des inscriptions sur les murs attestent de la visite de voyageurs lointains⁸³². Vers 1670, un missionnaire, le père Chevreuil se rend à Angkor. Corroborant nos données recueillies sur les

⁸²⁹ (AYMONIER, 1904, 192)

⁸³⁰ Le temple construit au début du XX^e siècle était initialement dédié à Vishnu.

⁸³¹ Noël Péri, Un plan japonais d'Ankor vat, 1923, *BEFEO* 23, pp.119-126. Pour une analyse de cet article, voir Nasir Abdoul-Carime, Au delà de plan japonais du XVII^e siècle d'Angkor Vat, bulletin de l'AEFEK n° 17. http://aefek.free.fr/iso_album/carteangkor_jetavana.pdf

⁸³² Ashley Thompson, « pilgrims to Angkor : a bouddhist 'cosmopolis' in southeast Asia ? », Bulletin of the department of Archeology, Royal University of fine arts, Phnom Penh, 2004, issue 3. pp. 88-119.

déplacements lointains de populations vers Angkor Vat et mettant l'accent sur l'importance des pèlerinages, il écrit que les guerres qui opposent les pays ne coupent ni les routes ni les relations sacrées que ces pays entretiennent avec Angkor Vat. Certainement impressionné par le nombre des dévots, il compare la renommée d'Angkor à celle de Saint Pierre de Rome pour les chrétiens. Dans le temple, il constate la présence de maîtres religieux qui pratiquent la divination⁸³³. Plus tard, au milieu du XIX^e siècle, le père Bouillevaux, missionnaire apostolique remarque lui aussi la présence de religieux dans Angkor Vat. Les cultes qu'il observe se déroulent devant des statues « plus ou moins endommagées » qui d'après ses référents culturels sont « monstrueuses⁸³⁴. Quelques années plus tard, Louis de Carné⁸³⁵ note que les éléments les plus sacrés d'Angkor Vat sont des statues situées au centre du sanctuaire : « A Angkor, le « Saint des Saints est dans la tour la plus élevée (...) Ce Saint des Saints se réduit aujourd'hui à quatre très médiocres statues du Bouddha au pied desquelles les bonzes arrivent (...) ». Francis Garnier rend également compte de l'importance religieuse d'Angkor Vat qui lui apparaît être le « temple le plus révééré de l'Indochine »⁸³⁶. Il signale la présence de quelques moines bouddhistes qui y habitent et prennent soin d'une petite partie des lieux, le reste de l'énorme édifice étant gagné par la végétation. Le nombre d'ex-voto

⁸³³ « Il y a un très-ancien et très-célèbre temple (...). Ce temple s'appelle Onco et il est presque aussi fameux parmi les gentils de cinq ou six grands Royaumes que Saint-Pierre de Rome l'est parmi les chrétiens. C'est là qu'ils ont leurs principaux Docteurs, ils y consultent leurs doutes et en reçoivent les décisions avec autant de respect, que les Catholiques reçoivent les oracles du Saint siège : Siam, Pegu, Laos, Ternacerim et quelques autres Royaumes y viennent faire des pèlerinages nonobstant qu'ils soient en guerre, et le roi de Siam, quoi-qu'il soit ennemi déclaré de ce royaume depuis sa révolte, ne laisse pas de mander tous les ans à ce temple le noms de ses ambassadeurs par une religieuse observance. » Louis Chevreuil, Relation des missions des Evesques François aux royaumes de Siam, de la Cochinchine, de Camboye et du Tonkin, ect, Paris, 1674, Pierre de Petit, p. 145.

⁸³⁴ « Sous la tour centrale, on y voit une statue fort médiocre de Bouddha, donnée, dit-on, par le roi de Siam ; plusieurs autres statues de divinités indiennes, plus ou moins endommagées reçoivent aussi, dans ce temple, les hommages des Cambodgiens. Les pauvres idolâtres viennent, aux jours des solennités, se prosterner devant tous ces monstres et brûler à leurs pieds des alouettes parfumées, tandis que les bonzes psalmodient leurs prières bali ». (BOUILLEVAUX, 1858, 244).

⁸³⁵ Louis Carné (de), Voyage en Indochine et dans l'empire chinois 1844-1870, Paris, E Dentu, 1872, p. 60.

⁸³⁶ Cette pagode (Angkor) n'inspire plus la frayeur qui s'attachait au XVI e siècle à elle et aux ruines voisines. Elle est au contraire le temple bouddhique le plus révééré de l'Indo-chine. Quelques bonzes y vivent et en prennent soin ; (...) de pieux pèlerins viennent souvent s'agenouiller dans le lieux sacré et y déposer des ex-voto (...) Les ruines d'Angkor-thom ou d'Angkor-la-grande situées à une lieue plus au nord, au milieu d'une épaisse forêt, sont au contraire absolument abandonnées,.... » Francis Garnier, *Voyage d'exploration en Indo-Chine*, Revue Maritime Coloniale, 1869, p 817.

représentés sous la forme de statues apportés par les pèlerins⁸³⁷ est si important que l'une des galeries du temple sera appelée « la galerie des 1000 bouddhas ».

Des photos et cartes postales de la fin du XIX^e siècle montrent des habitations de moines bouddhistes de chaque côté de la chaussée centrale d'Angkor Vat au pied du sanctuaire. Les Français ordonnent leur déplacement un peu à l'écart au nord et au sud du temple. Il apparaît ici que ces bâtiments ne servaient qu'au logis des moines. L'espace cultuel se trouvait à l'intérieur du temple autour de statues du Bouddha situées dans le sanctuaire central, mais surtout devant d'autres statues installées dans des galeries plus basses. Ce n'est que plus tard, quand les bonzes vont construire des pagodes *vihear* (*វិហារ*) sur les côtés que ces nouveaux emplacements serviront de lieux de culte. Les moines ne se rendront alors plus ou très peu dans Angkor Vat. Aujourd'hui, bien que fortement réduits et encadrés par l'APSARA⁸³⁸, des cultes rendus par des *achar*⁸³⁹ assistés de religieuses *don chi* continuent à se dérouler dans Angkor Vat devant des statues (les Bouddha de la galerie des mille bouddha et la statue de *Ta Reach* ainsi que dans une moindre mesure les *bouddha* du sanctuaire central). Au quotidien, ces statues reçoivent essentiellement des offrandes de touristes cambodgiens et étrangers (principalement asiatiques). La statue de *Ta Reach* reçoit également des offrandes quotidiennes. Elle est de plus honorée par les populations locales une fois l'an à l'occasion de la célébration des *neakta* en février. Le vieux cœur d'Angkor Vat bat toujours dans ces cultes discrets.

II. 1.2. Une expression religieuse ancienne ?

Le nom de *Ta Reach*, l'organisation hiérarchique des petits *neakta* autour de lui ainsi que sa localisation dans le temple d'Angkor Vat, suscitent quelques réflexions.

⁸³⁷ Cf. deuxième partie

⁸³⁸ Pendant les années 1990, Angkor Vat attirait une foule de devins, d'*achar*, de *daun chi* et de mendiants souvent des mutilés de guerre. Les devins et les *achar* étaient principalement localisés à côté de statues dans le sanctuaire central et dans la galerie des 1000 bouddhas. L'autorité Apsara en charge de la gestion du site d'Angkor leur a considérablement limité voire interdit l'accès.

⁸³⁹ Femmes âgées qui suivent plusieurs préceptes du Bouddhisme.

Tout d'abord, le nom *Ta Reach* apparaît particulier. Il sort du registre des noms d'ancêtres/défunts locaux, des noms de divinités brahmaniques ou des toponymes/noms d'arbres. *Ta* est ici compris comme « l'ancêtre, le grand-père respecté ». *Reach* nous apparaît être une contraction du terme sanscrit *Rājya* qui désigne le « Royaume », la « royauté », ce qui est « royal ». Il sonne comme un lointain écho du titre *Kamrateñ Jagat Ta Rājya* (𑀓𑀲𑀭𑀸𑀢𑀺𑀓 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 𑀲𑀺𑀢𑀺𑀓) en khmer ancien ou de celui de *Devaraj* en sanscrit, lisibles dans les inscriptions angkoriennes. Ces deux termes ont donné lieu à de nombreux débats quand à leur interprétation. *Devaraja* a été est d'abord traduit par « dieu des rois » dans le sens d'un homme, en l'occurrence le roi qui est vénéré comme un dieu. Puis, la traduction « roi des dieux » a été proposée. Pour certains, il s'agirait de *Çiva*⁸⁴⁰ ou bien d'*Indra*⁸⁴¹ (𑀓𑀺𑀢𑀺𑀓).

D'autres questions se posent sur ces deux termes *Devaraj* et *Kamrateñ Jagat Ta Rāja*. S'agit-il de la même divinité écrite dans un registre de langue différent ou de divinités distinctes ? l'une autochtone et l'autre indienne ? Qui était (ent) elle(s) ? Et quel en était le culte ?

Pour certains chercheurs comme Coedes⁸⁴², il s'agirait de deux divinités différentes appartenant à des milieux différents. L'une indienne ferait référence au « seigneur des trois mondes » *tribhu-vanesvara* (𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓-𑀲𑀺𑀢𑀺𑀓). L'autre titre *Kamrateñ Jagat Ta Rāja* aurait été attribué plus spécifiquement à des divinités territoriales locales. Coedes⁸⁴³ traduit *Kamrateñ Jagat* par « seigneur de l'univers », et lui donne le sens de « divinités de caractère personnel ou local : personnages divinisés, divinités associées au sol ». L'épigraphiste Jacques⁸⁴⁴ développe également l'idée qu'il existait dans l'ancien Cambodge, en parallèle des cultes brahmaniques/hindouistes « officiels », des cultes à des divinités locales, qui avaient un rôle

⁸⁴⁰ Jean Filliozat, « new research on the relation between India and Cambodia », *Indica*, Heras Institute, Bombay, 1966, 95-106.

⁸⁴¹ Lokesh Chandra, « devaReacha in cambodian history », *Cultural horizon of India*, vol.4, New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1998, pp. 199-217.

⁸⁴² Geoges Coèdes et Pierre Dupont, Les stèles de Sdok kak Thom, Phnom sandak et Preah Vihear, *BEFEO*, 1943, Vol 43, no 1. P. 56-154.

⁸⁴³ George Coedes, Nouvelles données épigraphiques sur l'histoire de l'Indochine centrale, 1958, *Journal asiatique*, tome CCXLVI, fasc.2, p.134.

⁸⁴⁴ Claude Jacques, les Kamraten Jagat dans l'ancien Cambodge. *Recherches nouvelles sur le Cambodge*, 1994, F. Bizot, dir., Paris, *PEFEO* (Études thématiques, 1), pp. 213-225.

de gardien, de protecteur et de maître de territoire et de lignées. Apparemment très répandues, ces divinités s'organisaient entre elles de façon hiérarchique. Jacques relève même qu'une forme de vassalité semble avoir été établie entre les divinités de plusieurs sanctuaires. Il donne l'exemple d'un *Kamrateñ jagat* « chef d'armée » ou « chef de guerre » et d'un autre *Kamrateñ jagat*, maître de la ville de *Phimai*. Il évoque également un *Kamrateñ Jagat* très important qui semble situé à *Vat Phou* (វត្តភ្នំ) et dont le nom est cité dans des lieux différents. Cette figure très ancienne de *Kamrateñ jagat* serait d'après lui toujours lisible dans les cultes actuels aux *neakta* que nous décrivons dans ce chapitre.

Dans la lignée de l'étude de Paul Mus (1933) où l'auteur démontre que les pierres dressées (pierre-génie) autochtones se fondent avec les *linga* hindouistes, l'anthropologue Ang Chouléan⁸⁴⁵ suggère quand à lui une rencontre entre les mondes khmers et indiens. D'après lui, les dieux d'origine indienne (principalement *Śiva* et sa représentation sous la forme d'un *linga*) se seraient surimprimés à des divinités territoriales khmères. Il relève à cet effet que dans l'épigraphie, un grand nombre de divinités réfèrerait à des divinités du sol dont le nom est souvent précédé du terme *Kamrateñ jagat*. D'après lui, celles-ci se retrouveraient aujourd'hui dans les cultes des *neakta* sous une forme contemporaine amorphe en tant que pierre qui cristallise les énergies du sol, ou anthropomorphe sous les traits d'une statuette d'ancêtre/défunt défricheur/protecteur d'un lieu.

Plus récemment, Bourdonneau remet en cause l'idée de Coedes selon laquelle il y aurait « deux niveaux de réalités » c'est à dire un culte autochtone et un culte indien séparés. Son étude sur le complexe de Koh Ker l'amène à émettre l'hypothèse que l'image d'un *Siva Tribhuvane śvara* « seigneur des trois mondes » (ត្រីភ្នំវិសេស្វរៈ), « n'est autre que la manifestation visible, agissante au sein des mondes, du *linga* de *Siva Tribhuvanesvara* (...) identifié au vrai

⁸⁴⁵ Chouléan Ang. "Le sol et l'ancêtre. L'amorphe et l'anthropomorphe", 1995, *Journal Asiatique*, tome CCLXXXIII, fasc.1, pp. 213-238.

kamraten añ jagat ta Rajya des inscriptions khmères et, partant (...), au Devaraja/kamraten jagat ta Raja célébré par Sadasiva⁸⁴⁶ ».

Si nous admettons l'hypothèse selon laquelle le nom *Ta Reach* pourrait être un lointain écho des titres anciens *Devaraja* et *kamrateñ Jagat Ta Râja*, donnés à des divinités et/ou à un culte particulier, nous présentons ici quelques éléments de réflexion sur la personnalité et les fonctions de cette divinité actuelle appelée *Ta Reach*.

Tout d'abord on peut se représenter *Ta Reach* au milieu d'un système hiérarchisé et spatialisé qui va du roi des dieux/roi de l'étage céleste *Indra* (𑀇𑀢𑀺𑀓𑀢𑀺) jusqu'à des petites divinités territoriales, (*neakta*) à l'étage terrestre. D'après la légende, le roi de l'étage céleste donne les moyens à son fils semi-humain *Preah Ket Mealea*, de réaliser sur terre une réplique d'un bâtiment du monde céleste⁸⁴⁷. Ainsi que nous le développerons plus loin, il nous apparaît qu'il s'agit ici de construire le modèle d'un monde parfaitement ordonné, afin d'aider les habitants de l'étage terrestre à s'extraire du chaos. Pour cela, le roi de l'étage céleste envoie le grand architecte céleste et ordonnateur du monde *Preah Pisonkar* (𑀇𑀢𑀺𑀓𑀢𑀺𑀓𑀢𑀺) ou *Viśvakarman* (𑀇𑀢𑀺𑀓𑀢𑀺𑀓𑀢𑀺) diriger la construction. Sur le terrain, c'est à dire à l'étage terrestre, c'est *Ta Reach* qui est le maître d'œuvre. Mais *Ta Reach* est vulnérable. Accusé à tort ou à raison par *Preah Ket Melea* d'avoir fait des erreurs dans la construction du temple, il est condamné à rester figé dans une statue en pierre. Ancré dans le bâtiment qu'il a construit, sa fonction est désormais celle d'un gardien/protecteur d'un ordre dont le modèle est également figé dans la pierre, c'est à dire un modèle hiérarchique où chacun a sa place.

Dans les pratiques cultuelles actuelles, on ne reconnaît pas directement de divinités supérieures à *Ta Reach*. Les noms des divinités comme *Indra*, *Vishnu*, *Siva* ou leurs avatars ne sont pas évoqués ici. Ils font partie de la légende donc d'un temps très ancien avec lequel on a

⁸⁴⁶ Eric Bourdonneau, « La fondation du culte du Devarāja. Danse, sacrifice et royauté au Prasat Thom de Koh Ker », *Compte-rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 155, n°3. CRAI 2011, III (juillet-octobre), pp. 1343-1382

⁸⁴⁷ La légende raconte qu'il ne s'agit cependant pas ici d'une copie du palais d'Indra lui-même mais de celle de l'étable céleste, modèle plus humble à réaliser à l'étage terrestre.

perdu le lien conscient. *Ta Reach* est ainsi le plus haut interlocuteur local et sa statue est l'icône centrale de ce système religieux territorial.

On peut se poser la question du rapport entre la divinité *Ta Reach* et la figure du Roi. Si l'association actuelle entre les deux n'est pas exprimée explicitement, des éléments dans la légende ainsi que sa localisation dans une statue monumentale située dans Angkor Vat sont à relever. Dans la légende d'Angkor Vat, on peut en effet entendre que *Ta Reach* cumule plusieurs fonctions qui sont ordinairement attribuées à un haut personnage qui protège la royauté/le roi. Il est installé à l'intérieur d'Angkor Vat, non loin du sanctuaire central (centre du Royaume/palais terrestre à l'image du palais céleste/ où réside une image du roi ?/ divinité centrale). Cependant, il reste dans la partie basse (deuxième galerie), ce qui veut dire qu'il reste aux marges du monde céleste. A cette position, il garde l'entrée du sanctuaire central/Palais et du Royaume terrestre tout autour et punit ceux qui contreviennent à l'ordre du monde (gardien et maître de justice).

On pourrait également voir la figure du roi derrière les personnages de *Preah Pisonkar* et de *Preah Ket Melea*. Ce nom *Preah Pisonkar* qui découle de *Visvakarman*,⁸⁴⁸ le « grand architecte de l'univers » dans la tradition indienne, est attaché au nom ancien du temple d'Angkor Vat : *Preah Pisonlok* (ព្រះវិស្ណុលោក).

D'après un article assez récent écrit par un chercheur thaïlandais Santi Pakdeekham⁸⁴⁹, le nom d'origine du temple d'Angkor Vat⁸⁵⁰ au moment de sa construction au XIIe siècle n'est pas connu. Les inscriptions ne renseignent que sur le nom de son constructeur, Suryavarman II, dont le nom posthume est *Paramavisnuloka* (បរមវិស្ណុលោក) « celui qui est allé dans le monde de

⁸⁴⁸ Jacques Dolias, Visvakarman : Un exemple d'adaptation des mythes indiens en pays khmer, *Cahiers de l'Asie du sud-est*, n° 28, 1990, pp109-110.

⁸⁴⁹ Pakdeekham Santi, A propos de l'origine des noms d' « Angkor Vat » et de « siem Reap », *Sikacakr* n°10, 2008, pp. 39-50.

⁸⁵⁰ Le nom de *Niekr Vatt* qui va donner Angkor Vat n'apparaît que plus tard au XVIIe siècle. Ce nom traduit par « la cité des monastères » aurait en fait désigné toute la région d'Angkor. Ce qui aux vues des découvertes archéologiques entreprises par J. Gaucher pourrait se confirmer. De nombreuses terrasses bouddhiques ont en effet été construites tardivement dans l'enceinte d'Angkor Thom

Visnu »⁸⁵¹. Au XVI^e siècle, par un effet metonymique, le nom du temple devient *Brah (Preah) Vishnuloka* ou plus communément *Preah Pisolok* (ព្រះពិស្ណុលោក) qui peut être traduit par « celui de celui qui est allé dans le monde de Vishnu » c'est à dire « le temple/bâtiment de *Paramavishnuloka* ». (On peut à ce propos faire remarquer que nombre de villages actuels ont également pour nom celui de l'ancêtre défricheur ou d'un défunt marquant). Pakdeekham fait ensuite une remarque qui nous intéresse particulièrement. Il mentionne sans les nommer que « certains chercheurs pensent que la raison pour laquelle ce temple était encore appelé *Pisolok (Vishnuloka)* tenait au fait que l'on pouvait y voir une statue du Bouddha *Avalokitesvara (អវលោកិតេស្វរៈ)* à huit bras». Cette statue pourrait être celle du grand *Vishnu* à huit bras que les villageois appellent aujourd'hui *Ta Reach*. Ashley Thompson⁸⁵² accorde également une grande importance à cette statue de *Vishnu/Ta Reach*. D'après l'auteur, elle pourrait avoir été la figure centrale du temple visnite d'Angkor Vat avant que le sanctuaire central ne soit transformé en stupa bouddhiste à la période moyenne⁸⁵³. Dans une note, Eric Bourdonneau⁸⁵⁴ mentionne une inscription trouvée au Phimeneakas où apparaît le terme *kamrateñ jagat* pour semble-t-il « désigner ici un *Viṣṇu Trailokyanātha* (វិស្ណុត្រៃលោក្យនាថ), c'est-à-dire précisément « Vishnu Seigneur ou protecteur des trois mondes». Il est tentant de réunir tous ces éléments pour en déduire qu'il s'agit de cette même statue aujourd'hui honorée en tant que *Ta Reach*, chef des *Neakta* de la zone.

Nous avons donc ici un système religieux organisé de façon hiérarchique dans le territoire. Une divinité nommé *Ta Reach* qui « habite » dans une statue monumentale de Visnu située dans Angkor Vat contrôle et protège un vaste territoire en étant assistée par des subalternes distribués dans le territoire environnant. L'étude de ce système religieux territorial invite à

⁸⁵¹ Saveros Pou, « note on brahmanic gods in theravadin Cambodia », *Indologica Taurinensia* XIV, 1988, p. 334.

⁸⁵² Thompson, Ashley, Pilgrim to Angkor: A Buddhist "Cosmopolis" in Southeast Asia ? , *Bulletin of the students of the department of archaeology*, Phnom-Penh, n° 3, juillet 2004 : p.207. Version russe

⁸⁵³ Olivier Cunin réfute cette théorie. D'après lui, les proportions du sanctuaire central d'Angkor vat ne permettraient pas l'installation d'une statue aussi grande (communication personnelle)

⁸⁵⁴ Eric Bourdonneau Eric, « La fondation du culte du Devarāja. Danse, sacrifice et royauté au Prasat Thom de Koh Ker », *Compte-rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 155, n°3. CRAI 2011, III (juillet-octobre 2012), Note 10, p. 1355

une réflexion sur la transmission, la co-existence et la reformulation de bribes d'éléments religieux du passé. La plupart des noms, des localisations anciennes et des découpages territoriaux ont bien sûr évolué ou changé, mais il nous apparaît bien ici que ce qui est observé est la trame d'un système ancien qui se serait transmis tout en se reformulant.

II. 1.3. La duplication d'une administration territoriale humaine ?

Expression d'une organisation hiérarchisée et centralisée des pouvoirs, la distribution dans l'espace de petits *neakta* autour de *Ta Reach* apparaît rendre compte d'une reproduction double dans l'invisible du modèle d'une administration humaine.

Selon leur rang hiérarchique, des petits chefs contrôlent des territoires plus ou moins grands sous l'autorité d'un chef plus élevé.

Avec ce maillage hiérarchisé de contrôle de chaque point du territoire, chaque *neakta* est au courant de tout ce qui se passe sur sa « circonscription ». Souvent placés aux carrefours, au centre ou aux limites des territoires, ils surveillent et protègent les hommes. Ils rapportent aux instances supérieures tous les faits et gestes des populations qu'ils contrôlent. En cas de déviances de l'ordre établi, ils ont le pouvoir de punir eux-mêmes les hommes en leur envoyant de calamités.

Ce système rappelle bien le système administratif humain qui du Roi/Premier Ministre aux hameaux encadre les habitants du Cambodge avec un système de divisions administratives (groupe, village, comune, district, province) gérées par des personnages d'autorité.

Sous la double tutelle humaine et surnaturelle, le territoire est ainsi parfaitement maîtrisé⁸⁵⁵. Pouvoir et religion sont étroitement liés. Les divinités sont omniprésentes, pour aider les rois/gouvernants et leurs subalternes à maintenir l'ordre social. Les faits religieux, sociaux et politiques constituent un ensemble cohérent.

⁸⁵⁵ « les *neakta*,... forment une puissante hiérarchie territoriale ». Evelyne Porée-Maspero, *Etudes sur les rites agraires des Cambodgiens*, 1962, Paris-La Haye, Mouton & Co, t.1, p. 13.

Dans les histoires rapportées sur les *neakta*, il nous apparaît qu'on peut ainsi y lire des fonctions, des titres et des traits de caractère qu'on attribue traditionnellement aux représentants des autorités locales.

S'agissant tout d'abord des fonctions, les *neakta* en combinent plusieurs. Ils incarnent à la fois les figures de fondateur (fondation d'un habitat/fondation religieuse (légende de *Ta Reach*), de gardien et juge de l'ordre moral ainsi que de chef militaire protecteur de territoire. Dans le monde des hommes, un chef respecté doit avoir des connaissances sur ses administrés, des relations avec les gens haut placés et de l'autorité. Autrefois, un chef local (chef de village ou chef de commune) réglait les affaires administratives locales (tenir à jour des listes de noms de personnes en vue d'établir des impôts ou de lever des gens pour les corvées, gérer les conflits) et rendait compte aux autorités supérieures. Dans les familles, les *chas tum*(ចាស់ម្តាយ) "vieux mûrs" se chargeaient de gérer les problèmes familiaux. À défaut de documents écrits, leur mémoire cadastrale était consultée dans les cas de conflits fonciers. Dupliqués dans le monde du surnaturel, les *neakta* assument certaines de ces fonctions. En plus de leur activité de surveillance des faits et gestes des habitants d'un lieu, ils ont également le pouvoir de les punir s'ils contreviennent à l'ordre social ou spatial⁸⁵⁶.

Ainsi que le chef de village et le chef de commune devant lequel on va signer un papier officiel (apposer les empreintes digitales lors de la vente d'un terrain ou bien de l'allégeance au parti politique dominant), les *neakta* président aux serments, qu'il s'agisse de promesses d'allégeances des fonctionnaires ou bien de parties en conflit.⁸⁵⁷

Nous pouvons également évoquer la similitude des traits de caractère attribués aux *neakta* et aux autorités locales. Pour avoir une autorité reconnue, un *neakta*/chef doit avoir un caractère fort, c'est-à-dire être à la fois respecté, obéi, admiré et craint. Son premier rôle est de maintenir l'ordre. Pour cela, il use de prérogatives comme celle d'avoir des adjoints qui lui permettent d'être partout à la fois et de voir les fautes et punir en conséquence⁸⁵⁸. La sévérité

⁸⁵⁶ Les conflits fonciers sont une des principales causes de conflits dans les villages.

⁸⁵⁷ Chaque tribunal du Royaume compte un ou plusieurs *neakta*. Le serment devant les *neakta* est reconnu lors du jugement. Même les Chambres Extraordinaires au sein des Tribunaux Cambodgiens (CETC) plus connues sous le nom de Tribunal des Khmers rouges ont un *neakta* appelé *damban daek* « bâton de fer ». Ses yeux bleus exorbités sont sensés représenter les yeux effrayants des juges étrangers.

⁸⁵⁸ Après l'invitation au *neakta* Ta Svay à se déplacer de son emplacement ancien à l'est de l'entrée du temple de *banteay Kdey* au nord ouest du village de Sras Srâng, une hutte en brique a d'abord été construite pour l'abriter. Une peinture

d'une peine si elle est juste est parfaitement acceptée. Le pouvoir le plus grand d'un chef est celui de vie ou de mort sur ses administrés. Les *neakta* les plus puissants ont ce pouvoir. Cependant, celui-ci doit être exercé de façon juste. Si le chef use de son statut avec excès et surtout s'il ne respecte pas la règle du don contre don, c'est-à-dire qu'il ne répond pas à des offrandes, il peut mécontenter les gens et même être destitué. Les chefs qui demandent de l'argent ou autres produits sans contrepartie comme les *neakta* qui réclament de la soupe de poulet et qui ne répondent pas aux demandes sont mal considérés et sont susceptibles d'être éliminés ou abandonnés⁸⁵⁹. Nous l'avons vu dans le cas du *neakta Ta Pres* qui a physiquement été renversé et du *neakta Ta Snay* qui a été abandonné par des villageois en colère.

À l'inverse, si le *neakta*/chef a un caractère trop « doux », *slaut*, c'est-à-dire qu'il ne fait pas peur, il ne sera pas écouté et respecté. On dit qu'il est « faible » *ksaoy(iəŋw)*. Il ne saura défendre le territoire et maintenir l'ordre social. S'agissant d'un *neakta* « doux », nous relevons que son nom puis ses fonctions s'estompent⁸⁶⁰ jusqu'à ce qu'il disparaisse où qu'il soit remplacé par un *neakta* extérieur plus puissant. Nous observons ainsi que des *neakta* locaux sont abandonnés au profit de *neakta* extérieur dont la renommée est grande⁸⁶¹. Il en est

représentant le *neakta* a ensuite été réalisée par un peintre extérieur au village. Des pierres ont été installées plus tardivement dans la hutte. Celle-ci se trouve à l'ouest d'une *sala* édifiée pour accueillir des cérémonies bouddhiques (montrant bien ici un aspect symbiotique entre les pratiques religieuses populaires et le bouddhisme). En 2013, quelques familles des environs ont donné de l'argent pour la réalisation de peintures murales de la *sala*. Celles-ci reproduisent la vie du Bouddha (les mêmes que celles que l'on retrouve dans les pagodes *vihear*). Sur la façade extérieure ouest (face à l'abri du *neakta*), le peintre a réalisé une peinture des enfers bouddhiques. Il est intéressant de remarquer que le même peintre a également peint une représentation du *neakta Ta Svay* sur le mur l'intérieur de la hutte en brique qui se trouve à proximité. Il est intéressant de remarquer que les traits et l'attitude du *neakta* sont la copie de ceux du juge des enfers Yama représenté sur le mur qui lui fait pratiquement face (un juge des destinées des personnes dans le monde des morts et son alter-ego dans le monde des vivants). Nous notons également (signe des temps) que le *neakta* tient dans la main un ICOM (talkie-walkie que possèdent les autorités locales pour communiquer entre elles). Derrière le *neakta*/chef de *srok*, se tient son adjoint qui a également dans les mains un ICOM (talkie-walkie). Cette peinture nous apparaît bien illustrer le parallélisme entre le rôle du chef de village/*srok* et celui du *neakta* (Fig.92).

⁸⁵⁹ Moura remarque qu'il n'est pas rare que des Cambodgiens mécontents fassent eux-mêmes justice contre un fonctionnaire injuste ou prévaricateur en le renversant ou en l'éliminant. (MOURA, 1883, 367).

⁸⁶⁰ Il ne surveille plus que les agissements des bovins. Son pouvoir n'agit plus sur les hommes.

⁸⁶¹ A ce sujet, nous signalons une pratique d'achat de nom, de titre et de renommée de chefs militaires qui a cours au Cambodge. Un chef de guerre à la retraite ou malade peut vendre son nom et son titre à quelqu'un qui utilisera cette identité forte pour son propre bénéfice matériel ou honorifique (Samean yun, « PM : fraudulent officials must leave position », *Cambodia Daily*, 28 March 2006). La personne s'efface derrière le titre montrant une fois de plus la précarité des individus dans un système où les fonctions, les titres et même les noms sont distribués, repris ou bien s'achetés. Seules les fonctions existent, les hommes sont interchangeables, d'où un sentiment d'insécurité permanente.

ainsi du *neakta Ta Kuang* dont le nom et même la forme se démultiplie dans l'espace. Ceci démontre une fois de plus que la personne n'existe pas réellement par elle-même. La personne peut changer, mais la fonction reste.

Dans ce monde ordonné et hiérarchisé, seuls les chefs ont le droit de montrer et d'user de leur autorité. Ainsi que nous l'avons vu, celui qui se démarque par un comportement autoritaire sans rien donner en contrepartie sera remis à sa place. Un petit bandit qui ne vole que pour lui-même est un double danger pour soi-même (vol) et pour le groupe (les codes anciens faisaient payer un village entier pour la faute d'un voleur). Il risque de mettre en péril les autres sans contrepartie. À l'inverse, un grand bandit ou un chef de guerre qui réussit à se créer une clientèle, c'est-à-dire qu'il agrège des gens autour de lui parcequ'il sait répondre à leurs besoins en redistribuant en partie ce qu'il récupère pourra être reconnu, respecté et même protégé⁸⁶². Si les petits chefs locaux peuvent, à l'image des hommes de basse condition avoir des comportements répréhensibles (non-parfaits), le caractère d'un chef des *neakta* au statut élevé comme *Ta Reach* est paré de plus de qualités.

Au niveau le plus élevé, des figures plus parfaites se dessinent. Au-dessus des défunts marquants/chefs de *srok*, nous pouvons ainsi voir la figure du Roi ou son émanation dans la figure de *Ta Reach* doté de toutes les qualités, à la fois protecteur du territoire, du temple/Palais-Royal, maître de la justice et régulateur de l'ordre social, alliant à la fois la sévérité du père et la bienveillance du Bouddha⁸⁶³.

Sous l'autorité de *Ta Reach*, des fonctionnaires territoriaux subalternes (les *neakta-chefs* de *srok* et petits *neakta* locaux) contrôlent et protègent le monde du chaos. Sentinelles invisibles, ils sont les yeux et les oreilles de *Ta Reach*. En cas de déviances, ce sont ces petites mains qui

⁸⁶² Ainsi par exemple, les habitants du village de *Sras Srâng* gardaient le secret des allées et venues d'un cadre khmer rouge qui venait parfois secrètement rendre visite à son épouse dans les années 90 avant la fin de la guerre. Originaire de *Sras Srâng* et potentiellement employeur de jeunes du village, intermédiaire dans les achats de bois, il était protégé des habitants du village.

⁸⁶³ Il est ici intéressant de faire remarquer que dans cette duplication de l'administration dans le monde surnaturel seuls les figures de chefs de *srok* et du roi sont retenues, comme si les autres autorités intermédiaires, n'étaient pas particulièrement reconnues et acceptées.

punissent soit d'après des ordres supérieurs soit par eux-mêmes⁸⁶⁴ en envoyant des maladies et des malheurs. Pour les apaiser et les contenter, il convient de les "nourrir" sur la base d'un rapport d'allégeance de type familial de petits-enfants à grands-parents, qu'on peut aussi qualifier de client à patron, de protégé à protecteur, de subalterne à puissant, de sujet à roi⁸⁶⁵. Dans les grandes lignes, le rituel consiste à inviter les divinités à recevoir des offrandes. Transposé dans le monde des hommes, on y voit le fait de nourrir⁸⁶⁶ les autorités locales (concussion) et au-dessus d'eux les ministres dans le palais. Le terme traditionnel utilisé pour dire "gouverner" *saoy reach* (ស្តាយរដ្ឋ) » veut d'ailleurs littéralement dire « manger le règne/ la royauté », et plus précisément au niveau des gouverneurs ou des *sdech trañ* « Manger le territoire » *chhey dey* (ឆ្មៃដី), c'est-à-dire manger les ressources du pays. Cet effet de dédoublement est également notable dans les titres. Le *neakta* le plus important localement reprend l'ancien titre du représentant administratif local: *mchas srok* ou *me srok*.

Ainsi, nous retrouvons bien chez les *neakta* les fonctions, titres et traits de caractère qu'on attribue à des chefs humains, mais avec les pouvoirs supérieurs que leur confèrent le passage dans le monde de l'au-delà : tout voir, se déplacer, punir, et récompenser rapidement⁸⁶⁷.

Du côté des humains, on retient que pour assurer sa survie, il importe tout d'abord de ne pas déranger l'ordre social et l'ordre spatial. En deuxième lieu, il s'agit de bien nourrir les figures de l'autorité que sont les ancêtres/défunts divinisés et les chefs. En contrepartie, ceux-ci assureront la protection du territoire et des personnes et arrangeront les affaires difficiles⁸⁶⁸.

⁸⁶⁴ Si l'on accepte l'idée d'un calque de l'administration dans le monde surnaturel, il est intéressant de faire remarquer que les chefs locaux jouissent également d'une certaine liberté dans l'application des peines.

⁸⁶⁵ Comme celle qui existe entre le Roi Sihanouk « monseigneur papa » *Samdech Ov* et son peuple à qui il s'adresse en disant qu'il s'agit de ses « petits-enfants » *kon chav*.

⁸⁶⁶ D'un chef local qui pratique beaucoup la concussion on dit qu'il « mange beaucoup » *si chraen*.

⁸⁶⁷ L'entité non identifiable mise en place par les Khmers rouges à la place du gouvernement et appelée l'Angkar « l'organisation » a certainement pu profiter de ce cadre traditionnel où le contrôle est omniprésent. Ceci apparaît dans ce slogan « l'Angkar a des yeux d'ananas, l'Angkar voit tout ».

II. 2. LES *PREAH* (ជ្រន្ទ) « AUGUSTES PERSONNAGES » DES MONDES SUPERIEURS

II. 2.1. Distribution spatiale des *Preah* (ជ្រន្ទ) « Augustes personnages »

D'autres divinités/ancêtres/défunts remarquables sont également installées dans le paysage d'Angkor. D'essence supérieure, elles habitent des statues brahmaniques ou bouddhiques de belle facture. Nous quittons la sphère proche des grands-parents pour entrer dans celle des ancêtres/défunts supérieurs où sont intégrés les rois, les incarnations du Bouddha et divinités brahmaniques.

Selon les codes traditionnels de représentation de l'espace en monde étagés, ces statues, dont le nom est précédé de *Preah* « Auguste personne⁸⁶⁹ » se trouvent au-dessus des *neakta* dans des lieux élevés comme les anciens temples et les monastères bouddhiques. Elles sont souvent rehaussées par un piédestal, ce qui souligne encore plus leur position supérieure. Nous quittons le monde terrestre pour monter dans une représentation du monde céleste.

Dans l'espace du temple montagne angkorien, les divinités s'organisent spatialement et hiérarchiquement selon un plan horizontal et vertical⁸⁷⁰. La hiérarchie verticale se lit bien dans l'espace du temple d'Angkor Vat. Les statues les plus puissantes qui représentent le Bouddha se trouvent tout en haut dans le Massif central. D'autres figures du Bouddha aux noms peu définis, mais précédés de *Preah* les entourent à l'étage inférieur. Positionnés encore plus bas, aux portes de la première galerie périphérique, les grands *neakta* que nous venons

⁸⁶⁸ Népote développe l'idée selon laquelle les hommes sont placés dans une situation paradoxale entre la crainte permanente d'« être mangés par les esprits » (maladie) et le désir et la jouissance de manger soi-même soit un territoire, son revenu ou des femmes. La survie réside dans le contre-don alimentaire. Il convient de donner à manger aux représentants du sacré (*neakta*, ancêtres) plutôt que d'être mangés. Jacques Nepote, Comprendre la maison cambodgienne (II) - Troisième et dernière partie : à la recherche du Sens, *Péninsule* n° 49, 2004, p. 87.

⁸⁶⁹ Le titre de *Preah* peut aussi être donné à un haut dignitaire.

⁸⁷⁰ Le positionnement actuel de la plupart des statues en place dans Angkor Vat et dans le temple du Bayon est récent. Des fidèles ont récupéré des statues pour la plupart mutilées (tête manquante) et les ont installées sur des piédestaux. Ils les ont également renommées. Nous n'avons pas travaillé sur leur orientation cardinale qui apporterait peut-être d'autres éléments de compréhension à l'étude de l'organisation spatiale des divinités.

d'évoquer surveillent les portes et le territoire environnant. Autour d'eux, des petits *neakta* maîtres des *srok* habitent plus bas, à même hauteur que les hommes à l'étage terrestre.

Les statues des *Preah*⁸⁷¹ se trouvent surtout dans Angkor Vat⁸⁷² ainsi que dans Angkor Thom avec une concentration particulière dans le temple du Bayon et ses environs. Contrairement aux *neakta* qui sont imparfaits à l'image des hommes, les *Preah* qui représentent un idéal de sainteté bouddhique (résultat des incarnations passées) sont bienveillants. Ils apportent félicité et mérites à ceux qui leur font des offrandes.

La plupart des grandes statues qui sont en place dans les temples d'Angkor Vat et du Bayon ont un nom. Leur simplicité et leur actualité laissent à penser que la plupart d'entre eux ont été donnés récemment. Les noms des cinq incarnations passées et à venir du Bouddha sont souvent utilisés comme c'est le cas pour les statues au sommet du sanctuaire central d'Angkor Vat (*cf. infra*). D'autres noms décrivent tout simplement la statue : *Preah ong Neak* (ព្រះអង្គនាគ) « l'Auguste moine (Buddha) sur un *niek* », *Preah ong Khmav* (ព្រះអង្គខ្មៅ) « l'Auguste moine (Buddha) noir » d'après la couleur de la statue, *Preah Ngok* (ព្រះងក់) « Auguste personnage qui s'assoupit », *Preah Ang chaul nipean* (ព្រះអង្គចូលនិព្វាន) « l'Auguste moine qui entre dans le Nirvana⁸⁷³ », *Preah dai pram bei* (ព្រះដៃប្រាំបី) « l'Auguste personne aux huit bras⁸⁷⁴ » ou plus

⁸⁷¹ De nombreuses statues se trouvent désormais dans des musées ou des collections privées. Concernant celles qui sont dans les temples, on peut dire qu'elles ont certainement bougé de leur place initiale.

⁸⁷² Le culte des statues est ancien. Pendant l'époque moyenne, le prestige d'Angkor Vat reconverti en centre religieux bouddhiste dépasse largement les limites du Royaume. Les pèlerins venus de toute l'Asie offrent des statues en pierre, bois et métal. Elles étaient tellement nombreuses qu'une des galeries a été appelée *Preah poan* « les 1000 Augustes personnes ».

A la fin du 19^e, Francis Garnier décrit la collecte des statues et fragments par les quelques bonzes qui résidaient dans Angkor Vat : « ...quelques bonzes sont attachés à l'antique sanctuaire et ont ramassé avec soin dans l'une des trois galeries parallèles qui relient le premier étage au second, celle du sud, toutes les statues ou fragments de statues en pierre, en bronze ou en bois qui se trouvaient disséminées dans le temple ou dans les environs. La plupart proviennent d'ex-voto et portent des traces de dorure. Il en est de toutes dimensions et il est bien facile de distinguer celles qui sont d'une époque ancienne des statues de fabrication moderne. Les prêtres sont trop peu nombreux pour suffire à l'entretien de l'immense temple; aussi doivent-ils se contenter de balayer chaque matin les galeries centrales les plus fréquentées et d'arracher une partie des herbes qui croissent entre les pierres. Le reste de l'édifice est à peu près complètement abandonné à la végétation et aux oiseaux de nuit qui ont pris leur gîte sous les voûtes. L'odeur qu'ils répandent et la fiente dont ils recouvrent le sol de la galerie du premier étage rendent complètement inabordable certains portiques de la partie nord. » Francis Garnier, *Voyage d'exploration en Indo-Chine, le tour du monde*, 1870, Volume XXII, 2^e semestre, 1866-1867-1868, pp 1-16.

⁸⁷³ Bouddha couché.

⁸⁷⁴ Statue de *çiva* ou de *Vishnu*.

explicitement *Preah Noriey* (ព្រះនរាយណ៍) « Auguste Vishnu » ou *Preah Pram bei tes* (ព្រះប្រាំបីទិស) « Auguste personnage des huit directions cardinales ». D'autres noms sont tout droit issus des discours des guides pour touristes: *Preah jayavarman VII* (ព្រះជ័យវរ្ម័នទី៧) ou *Preah roy Preah poan* (ព្រះរយព្រះពាន់) « Auguste cent, Auguste 1000.⁸⁷⁵ »

Ainsi, de nouveaux noms et de nouveaux cultes⁸⁷⁶ redonnent vie aux corps des anciens dieux des temples d'Angkor.

Ces deux systèmes *neakta* et divinités précédées du terme *Preah* s'organisent les uns par rapport aux autres dans l'espace, mais tout en restant chacun dans les cadres de leurs registres respectifs. Ainsi, les *Preah* ne commandent pas aux *neakta*. On peut dire qu'ils cohabitent sans pour autant se mêler comme s'il y avait une religion autochtone pratiquée par le peuple (les *neakta*) et des religions exportées (brahmanisme et bouddhisme) qui concernent plus les gens aux statuts plus élevés ou les personnes extérieures.⁸⁷⁷

II. 2.2. Deux exemples : le temple d'Angkor Vat et Angkor Thom

Nous ne saurions énumérer ici toutes les statues qui sont honorées dans Angkor, nous n'en présentons ici que quelques-unes à Angkor Vat et au Bayon pour illustrer nos propos.

Dans le Massif central d'Angkor Vat, dans l'endroit le plus haut hiérarchiquement et spatialement du temple, quatre Bouddha sont sculptés sur les murs qui ferment en partie l'espace central.⁸⁷⁸ Faisant face aux quatre orientes, ils sont dits être les incarnations précédentes et actuelles du Bouddha. Le Bouddha du futur est dit occuper le centre⁸⁷⁹ : *Preah*

⁸⁷⁵ Nom de la grande statue du Bouddha qui se trouve dans la galerie dite des « 1000 bouddhas ».

⁸⁷⁶ Les cultes aux petites statues sont assez simples : Offrandes (fumée d'encens, mets sucrés (gâteaux, bonbons), cigarettes, feuilles de bétel roulées,...) et de prières (demandes de protection et d'aide).

⁸⁷⁷ Personnes au statut plus élevé comme les habitants de la ville de Siem Reap, touristes cambodgiens ou bien des pays asiatiques environnants. Les quelques habitants des villages qui viennent dans les temples sont essentiellement des employés rémunérés de l'APSARA (gardiens, balayeurs) ou bien des médiums (souvent gardiens de statues) ou *kru*.

⁸⁷⁸ Vraisemblablement au XVI^e siècle au moment où le culte bouddhiste a supplanté le vihnisme qui était pratiqué dans ce temple.

⁸⁷⁹ Ta Chhuon qui a été moine dans un monastère d'Angkor Vat associe les 5 Bouddhas à des images d'animaux tirés de l'histoire du corbeau blanc. Quatre enfants abandonnés sont élevés par quatre animaux différents. Ils deviendront des Bouddhas.

Kāku Santho (កកុសន្ទ) à l'Ouest est associé à une poule/coq⁸⁸⁰ (*kakku* (កកុ) en pāli), *Preah Konāgamano niek* (ព្រះកោណាគមនោ) au Nord est associé à un *niek*, *Preah Samana Kodom* (ព្រះសមណគោតម) à l'Est est associé au Bouddha actuel, *Preah Kassapo* (ព្រះកស្សប) au Sud qui est associé à une tortue.

L'assimilation de ces figures du Bouddha à des ancêtres a déjà été mise en avant par Ashley Thompson⁸⁸¹. Celle-ci associe ces bouddhas à des ancêtres sacrés honorés dans la période post angkorienne. Elle a en effet relevé dans les inscriptions que les Bouddha de l'ouest et les Bouddha du sud sont respectivement associés à l'« Auguste Bouddha, Auguste Père » et à l'« Auguste Bouddha, Auguste mère ». D'après elle, ces Bouddha contiendraient les *dhātu* « reliques » c'est-à-dire l'essence d'un père et d'une mère (de Roi).

À l'étage inférieur, aussi bien dans la galerie des 1000 Bouddha que dans la galerie pourtournante, de nombreuses statues du Bouddha en partie cassées sont en place. Des offrandes alimentaires et des baguettes d'encens brûlent devant un certain nombre d'entre elles. On trouve ici *Preah Khmav* « Auguste personne noire⁸⁸² », *Preah Roy* « Auguste 100 », *Preah Poan* « Auguste 1000 ».

Au centre du vaste quadrilatère d'Angkor Thom, plusieurs statues sont honorées.

La plus grande concentration de statues se trouve dans les galeries élevées du temple du Bayon. Une statue du Bouddha appelée *Preah Put Ta Chey moha neak* (ព្រះពុទ្ធតាជ័យមហានាគ)

« Une histoire raconte qu'un corbeau blanc a pondu cinq œufs. Les œufs tombent dans l'eau. Ils sont recueillis par des animaux. Le premier œuf flotte vers une cigogne. Celle-ci met l'œuf dans son bec et vole vers son nid. La cigogne couve l'œuf du corbeau blanc jusqu'à l'éclosion. Mais, c'est un humain qui en sort. Il s'appelle *Preah Kokasanto*. Quand la mère cigogne va chercher de la nourriture pour ses petits, l'enfant demande aux petites cigognes « Pourquoi, êtes-vous semblables à votre mère ? Les petites cigognes répondent : « Vous êtes un fils adoptif et dans le futur vous deviendrez un Bouddha. Un *niek* a pris le deuxième œuf du corbeau blanc et le Bouddha *Preah koniekeak* en est sorti. Un Bœuf a pris le troisième œuf du corbeau blanc et le Bouddha *Samana Kodom* en est sorti. Un tigre a pris le quatrième œuf du corbeau blanc et le Bouddha *Metreya* en est sorti. Une tortue a pris le cinquième œuf du corbeau blanc et le Bouddha *Preah Kasa Pov* en est sorti. C'est pourquoi aujourd'hui, ceux qui respectent le Bouddha *Samana Kodom* ne mangent pas de viande de bœuf. » Ta Chhuon, *Sras Srāng Choeng*, Octobre 1994.

⁸⁸⁰ A l'instar des dieux Brahmaniques qui ont une monture.

⁸⁸¹ Thompson, Ashley, " Pilgrim to Angkor : A Buddhist "Cosmopolis" in Southeast Asia ? ", *Bulletin of the students of the department of archaeology*, Phnom-Penh, n° 3, juillet 2004 : 88-119.

⁸⁸² Couleur de la statue.

occupe la place la plus haute au centre du sanctuaire. Autour d'elle, nous avons relevé plusieurs statues en 2006 : *Preah neak kasen*⁸⁸³ *prambeï tes* (ព្រះនាគសេនប្រាំបីទិស) (Nord-Est), *Preah neak Kasen* (ព្រះនាគសេន) (Nord-Est), *Preah Samana kodom* (est), *Preah Satoan* (ព្រះសុរេន) (Nord-Est), *Preah Jayavarman VII* (Sud-Est), *Preah Ang Prák niek*(ព្រះអង្គប្រក់នាគ) (Nord), *Preah Ang chaul nipean* (chaussée est).

En contrebas des *Preah*, dans les galeries extérieures basses, nous remarquons trois *neakta* : *Ta Kuang* au sud, *Ta Dambang Thom* (តាដំបងធំ) à l'ouest et *Yeay Kom*⁸⁸⁴ à l'est.

À l'extérieur, trois statues monumentales du Bouddha entourent le temple. Elles sont installées à côté des portes d'accès sud, ouest et nord comme autant de gardiennes des orients: *Preah Ang Tep* (ព្រះអង្គទេព), *Preah Kouk Thlok*⁸⁸⁵ (ព្រះកោកធ្លុក), *Preah Ngok* (ព្រះងក់). Dans un espace plus large, mais à l'intérieur d'Angkor Thom, nous relevons d'autres statues importantes. Au sud du Bayon, elles ponctuent la route qui descend vers Angkor Vat. Certaines sont coiffées d'un toit en ciment ou d'une charpente en bois recouverte de tuiles faisant office de parasol ou de dais affirmant ainsi leur statut et les protégeant tout à la fois. Pour d'autres, le toit parasol s'est étendu vers l'est et forme une grande salle qui accueille les moines et les fidèles (*vihear*). La plupart de ces statues sont installées sur des vestiges de terrasses bouddhiques theravadin qui auraient été érigées après l'abandon d'Angkor en tant que capitale royale vers le XVIe siècle. Elles témoignent d'une certaine activité religieuse, qui après avoir été certainement importante d'après la taille des vestiges et des statues s'est perpétuée de façon plus discrète jusqu'à nos jours. Ainsi que nous l'avons déjà relevé, les habitants des villages entrent en effet très peu, voire pas du tout à l'intérieur dans les grands temples. Ils ne se rendent donc pas devant les statues des étages supérieurs comme s'il

⁸⁸³ Nāgasena en pāli

⁸⁸⁴ La « forme » de *Yeay Kom* est suffisamment synchrétique pour qu'on la décrive. Il s'agit d'une statue composée d'un corps angkorien sur lequel une tête récente en ciment représentant *Jayavarman VII* a été grossièrement scellée.

⁸⁸⁵ Le toponyme *Kouk Thlok* du nom de l'île primordiale avait déjà été relevé par Tissandier dans Angkor Thom à la fin du XIX^e siècle, (TISSANDIER, 1896, 18). Aujourd'hui, on retrouve *Kouk Thlok* dans le nom de la statue centrale du Bayon, lui-même placé au centre d'Angkor Thom, centre symbolique du Royaume de Jayavarman VII. *Kouk Thlok* est également le nom d'une statue très renommée située à l'ouest du Bayon. Nous retrouvons ici une allusion au mythe de fondation du pays à partir d'une île primordiale qui se trouve ici au centre du Royaume.

s'agissait là de divinités/ancêtres de lignées supérieures aux leurs ou bien de représentants de religions qui s'adressent à d'autres.

En dehors des grands temples en pierre, d'autres statues importantes sont implantées sur des traces d'anciennes terrasses bouddhiques dans Angkor Thom. Détail intéressant, il nous apparaît que la construction des nouveaux monastères bouddhiques s'est faite à partir des statues puissantes. Ta Pot du village de Ta Tray raconte que pendant les années 1982-83, lorsque des gens cherchaient de l'or dans Angkor Thom, ils demandaient l'aide des statues. Des moines se seraient alors installés à côté des statues. Les dons des fidèles auraient ensuite permis d'accumuler suffisamment d'argent pour construire un toit sur la statue qui s'est ensuite allongé de façon à devenir pagode. Des logements de bonzes ont complété l'ensemble pour former des monastères. Le Vénérable Tep Vong qui était à la tête de l'ordre *Mahanikai* (មហានិកាយ) a ainsi donné l'autorisation de construire des pagodes dans Angkor Thom sur les vestiges d'anciennes terrasses bouddhiques post-angkorienne. *Vat Tep Pronom* (វត្តតេជព្រហ្មណម) est construit en premier, puis *Vat Preah Seoa* (វត្តព្រះសិរិមាឡ) suivi de *Vat Ang Sangtok* (វត្តអង្គសាងតុក). Ces pagodes qui sont au nombre de six⁸⁸⁶ prendront le nom des statues qu'elles abritent. La création des monastères bouddhiques dans Angkor Thom s'est donc faite à partir d'un culte organisé autour de statues puissantes. Leur culte devait déjà être assez important avant 1970 pour que les Khmers rouges, qui n'ont pas touché aux temples angkoriens décident de les détruire avec des mines antichars. Leur échec résonne encore aujourd'hui comme une preuve de la puissance de la statue :

« Pendant la période de Sihanouk, Il n'y avait pas encore de monastères dans Angkor Thom. Il n'y avait que des statues surmontées d'une toiture. Les Khmers rouges ont voulu les détruire. Ils ont mis une mine antichar sous la statue de *Preah Koûk Thlok* et la mine n'a pas explosé (...) On dit maintenant que la statue de *Preah Koûk Thlok* est très puissante puisque les Khmers rouges n'ont pas réussi à la détruire. » Ta Pot.

⁸⁸⁶ Le désir de construire des monastères à côté des statues importantes a été contrecarré par l'autorité en charge des temples (APSARA) qui a interdit de nouvelles constructions dans les années 90.

Nous en profitons ici pour dire que contrairement à ce qui est souvent admis, il apparaît que dans la zone étudiée, ce qui cimente une « communauté villageoise » ou un *srok* n'est pas la fréquentation d'un même monastère. Les *neakta* délimitent bien plus clairement l'identité sociale et territoriale d'un groupe. La fréquentation d'un monastère n'est pas pérenne.

Ainsi, avant les années 1970, les habitants des villages de la zone d'Angkor se rendaient dans l'un ou l'autre des deux anciens monastères d'Angkor Vat (Monastère d'Angkor Vat nord et monastère d'Angkor Vat sud) selon leurs affinités avec le supérieur du monastère. Depuis la construction de nouveaux monastères dans *Angkor Thom*, les pratiques ont changé. Il n'est pas rare qu'une famille opte pour un autre monastère ou bien même en fréquente plusieurs si ses moyens financiers le lui permettent⁸⁸⁷.

« Avant, nous, les gens de *Koûk Beng*, on se rendait dans les monastères nord et sud d'*Angkor Vat*. Maintenant, il y a beaucoup de nouveaux monastères dans Angkor Thom. Avant, il y avait des *Preah* dans Angkor Thom, mais pas de monastères. On a construit les monastères là où il y avait des *Preah* : *Preah Koûk Thlok*, *Preah Ang Tep*, *Preah Ngok*, *Preah Tep Pronom*, *Preah Tang Tok* (ព្រះតំដុត). Avant *Preah Tep Pronom* était noir. Les Français ont enlevé la peinture. Ils n'ont pas voulu la remettre. On l'appelait *Preah Khmav* "Auguste personne noire". Maintenant, on va dans plusieurs monastères. Ceux qui ont des cousins bonzes vont dans les monastères où ils se trouvent. Les autres changent. Moi, je vais souvent au monastère de *Svay Romiet* et à celui de *Koûk Thlok*. » Ta Lueng, né en 1920, *Koûk Beng*.

Une fois le monastère créé, il apparaît que l'attrait pour les statues s'est un peu éclipsé au profit des moines, intercesseurs peut-être plus aisés entre soi et les divinités supérieures comme le Buddha. Aujourd'hui, c'est la personnalité du Vénérable supérieur du monastère qui contribue beaucoup à sa renommée et donc à sa fréquentation. Ainsi, depuis le départ de

⁸⁸⁷ Ceci est particulièrement notable au moment de la fête des morts *Pchum Ben* début Octobre où il est recommandé de faire des offrandes dans sept pagodes différentes. A ce moment où le ciel est sombre, *Yama* le juge des enfers libère les âmes des morts affamés. Les esprits doivent chercher des offrandes dans au moins sept pagodes. S'ils ne trouvent pas, ils maudiront leur famille. Chaque famille confectionne des gâteaux de riz *ben* pour les offrir aux morts par l'entremise des moines. Le circuit des 7 monastères dans Angkor s'avère ici tout indiqué.

l'ancien Vénérable originaire de *Sras Srâng* suite à une affaire de vol et son remplacement par un Vénérable moins charismatique, la popularité du monastère sud d'*Angkor Vat* avait beaucoup chuté au début des années 2000. Certains habitants de *Sras Srâng* avaient alors choisi de se rendre dans les nouveaux monastères d'*Angkor Thom*. Les offrandes et prières faites au Bouddha par l'intermédiaire d'un bonze auront plus de chance de porter leurs fruits si l'intercesseur est une personne de qualité ou dotée de certains pouvoirs qu'on pourrait qualifier de « magiques ». Le vénérable du monastère *Wat Tep Pronom* jouit ainsi d'une forte popularité. Il a la réputation de faire des aspersion d'eau lustrale très efficaces. Chaque jour, de nombreuses personnes viennent parfois de loin pour le rencontrer⁸⁸⁸. Un moine installé aux pieds de la statue de *Preah Koûk Thlok* attire également de nombreux fidèles (principalement de Siem Reap) pour ses pratiques divinatoires. Il serait intéressant à cet effet d'étudier les cultes rendus aux images des moines puissants après leur mort⁸⁸⁹.

II. 2.3. Les *neakta* aux côtés des *Preah*

Sur le modèle de la configuration spatiale hiérarchisée décrite à Angkor Vat où les *neakta* entourent le temple et les statues des *Preah* situées en hauteur, nous remarquons que dans les monastères bouddhiques, des *neakta* sont implantés autour de la pagode *vihear* qui abrite des statues du Bouddha. Bien que séparés, les deux cultes aux *Preah* et *neakta* se combinent ici parfaitement dans un même lieu, mais chacun à une position particulière qui correspond à son statut et registre respectif. Alors que les statues des *Preah* sont érigées sur un haut et large piédestal en pierre ou en ciment richement décoré à l'intérieur du *vihear*, les *neakta* de monastères à l'instar des hommes sont installés à l'extérieur dans des petites huttes basses sur pilotis qui n'occupent qu'une petite portion de la terre⁸⁹⁰.

⁸⁸⁸ Le vénérable subit plus qu'il ne profite d'une telle dévotion. Entre deux aspersion d'eau lustrale sur le capot de voitures venues de Siem Reap, il confie qu'il est fatigué et qu'il en a assez mais ne peut se dérober à sa tâche.

⁸⁸⁹ On relève que des cultes à des Vénérables défunts sont organisés dans certains monastères autour de leur photo ou bien même de leur statue (parfois très réaliste en cire). Nous donnerons l'exemple du Vénérable Som Bunthoeun, Président du centre de méditation Vipassana d'Oudong, et défenseur des Droits de l'Homme, tué par balles en 2003 devant le Monastère Vat Lanka alors qu'il prenait une position politique contraire à celle du CPP parti dominant (il encourageait les moines à participer aux Elections Nationales). Après sa mort, son corps a été momifié et placé dans un cercueil de verre dans le grand monastère d'Oudong situé aux pieds de stupas royaux (Oudong a été capitale royale jusqu'en 1866). Des fidèles viennent chaque jour y faire brûler des baguettes d'encens et déposer de l'argent tout en demandant aide et protection.

⁸⁹⁰ Les *vihear* bouddhiques ainsi que les anciens temples en pierre sont construits à même le sol (dans un lieu élevé exondé). Ils occupent une large portion du sol à l'inverse des hommes qui traditionnellement n'occupent qu'une faible portion du sol

Voici un inventaire des noms des statues du Bouddha suivies du nom des *neakta* et des monastères d'Angkor Thom en allant du sud au nord. (Fig.91)

*Preah Ang Khmav, neakta Ta Kou, Vat Preah Ang Kang Chum Khmav*⁸⁹¹ (វត្តព្រះអង្គកងជុំខ្មៅ),
Preah Seøa metrey (ព្រះសិរិអារ្យមេត្រី), *neakta Ta Kuang, neakta Dambang thom*⁸⁹², *Vat Preah Seøa Metrey*.
Preah En Tep (ព្រះឥន្ទ្រទេព), *neakta Ta Kel* (អ្នកតាកិល), *Vat Preah En Tep* (វត្តព្រះឥន្ទ្រទេព),
Preah Ang Kouk Thlok, neakta Ta Hong (អ្នកតាហុង), *neakta Ta meas* (អ្នកតាមាស) et *Yeay Preah*⁸⁹³ (យាយព្រះ) *Vat Ang Kouk Thlok*,
Preah Ang Sang Tok (ព្រះអង្គសាងទុក), *neakta Ta Kuang, Vat Preah ង Sang Tok*
*Preah Tep Pronom et sa parèdre Preah Ang kang Chas*⁸⁹⁴, *Preah Samana Kodom ou Preah Palilay*⁸⁹⁵ (ព្រះបាលីលយៀ), *neakta Ta Krey Chas* (អ្នកតាក្រីចាស់), *Vat Tep Pronom*
*Preah Put Chey Mohaniet*⁸⁹⁶ (ព្រះពុទ្ធជ័យមហានិច) et *Preah Seøa metrey*. Pas de *neakta* répertorié,
*Vihear Prampil Lveng*⁸⁹⁷ (វិហារព្រំពីរល្វែង)
Preah Ngok, pas de *neakta* répertorié.

La puissance magique *bâromei* (ហារមី) contenue dans certaines statues est telle que leur nom est connu à travers tout le Cambodge. Il en est ainsi des statues *Preah Ang Chek* (ព្រះអង្គចេក) et

(maisons sur pilotis). Dans l'enceinte du monastère, les cellules d'habitation des moines sont également construites sur pilotis (maintenant, elles ont remplacées par des habitations en maçonnerie construites au niveau du sol)

⁸⁹¹ Dans les années 50-60, des moines venaient y pratiquer la méditation dans des huttes sous la direction du Vénérable *Ta Priem*.

⁸⁹² « *neakta* grand bâton » nom qui pourrait rappeler une statue ancienne comme un gardien de porte *Dvarapala*.

⁸⁹³ *Ta Meas* et *Yeay Prak* « grand-père Or » et « grand-mère Argent » sont moins connus que *Yeay Kom* « grand-mère Kom » qui se trouve un peu à l'est dans l'enceinte du temple du Bayon.

⁸⁹⁴ A l'image des couples *neakta* et couples divinités brahmaniques, une statue du Bouddha définie comme étant de sexe féminin (*Preah Ang srey*) apparaît composer un couple avec la statue du Bouddha *Tep Pronom*. Nous remarquons que la statue masculine se trouve à l'est et la statue féminine à l'ouest, respectant ainsi les règles de positionnement spatial définies dans la première partie.

⁸⁹⁵ Statue du Bouddha située dans le temple *Preah Palilay*.

⁸⁹⁶ Statue du Bouddha découverte par Trouvé en 1934 dans le puits du sanctuaire central du Bayon.

⁸⁹⁷ Terrasse bouddhique ancienne mais sans monastère actuel. Une religieuse gardienne du lieu habite dans une hutte à proximité.

Preah Ang Châm (ព្រះអង្គធិបតី) encore appelées *Neang Chek*, *Neang Châm*⁸⁹⁸ (នាងចេកនាងធិបតី) qui sont installées devant l'ancienne résidence royale de N. Sihanouk à Siem Reap. Il est ici intéressant de faire remarquer que derrière les traits sculptés du Bouddha, on dit qu'il s'agit de deux filles d'un roi angkorien. Au cours du siècle dernier, ces statues ont connu de nombreuses tribulations. À l'arrivée des Français, elles se trouvaient dans la galerie des 1000 bouddhas dans Angkor Vat. Les moines les auraient cachées dans les environs de *Tbeng* au pied des monts *Kulen* pour ne pas attirer leur convoitise. Il est dit que celui qui les possède devient puissant et victorieux. Dans les années 1950, le chef de guerre issarak Dap Chhuon s'était approprié ces statues. Il ne sera vaincu que par plus puissant que lui : le roi qui le fait exécuter après avoir déjoué un complot contre sa personne. Le roi récupère les statues et, en signe de renforcement et de re-légitimation de son pouvoir, il les installe au nord de sa Résidence de Siem Reap dans un pavillon qui fait face à l'est⁸⁹⁹. On raconte que les Khmers rouges ont voulu les détruire, mais que plus ils les frappaient, plus les statues grandissaient. Les Khmers rouges finiront par les jeter le bassin du monastère Wat Damnak à Siem Reap. Il faudra attendre 1990 avant qu'elles ne retrouvent leur place devant la Résidence royale⁹⁰⁰. Elles sont aujourd'hui l'objet d'un culte important les soirs de pleine lune. Ainsi, nous voyons ici comment des ancêtres féminins dits de lignée royale sont érigés en tant que palladium du

⁸⁹⁸ « Jeune fille Chek » et « jeune fille Châm ».

⁸⁹⁹ Anecdote qui a son intérêt dans ce travail sur l'espace, un article de *Cambodge Soir* (*Cambodge soir*, 20 Octobre 1998) relate que des discussions sur le statut hiérarchique de ces deux statues et leur positionnement spatial ont eu lieu en 1998. Il s'agissait de déterminer laquelle des statues était l'aînée. Contrairement aux apparences, c'était la statue la plus petite *Preah Ang Chek* qui avait été reconnue comme telle. Mais, la question de son positionnement spatial se posait alors. Placée à la droite de l'autel ainsi que l'écrit le journaliste, qui nous apparaît être au nord (les pieds), elle avait été déplacée au sud (la tête) dans ce qui apparaît en effet être la place d'un aîné. Avec ce déplacement, l'ordre du monde est rétabli. Il est intéressant de faire remarquer que cette inversion des statues, avec l'accord du roi s'est faite à une période de tension politique. Après un coup d'état en 1997, Hun Sen alors Second premier Ministre renverse Rannariddh Premier premier Ministre. Des élections en 1998 viennent intérimer ce renversement. Dans la province de Siem Reap, c'est également la fin de la guerre contre les Khmers rouges et l'année où une roquette explose sur le passage du cortège du nouveau gouvernement. Le journal cite les paroles de Nul Diep, un gardien de la chapelle relevées dans le quotidien *Reaksmey kampuchea* : "Puisque la position des deux statues n'était pas conforme à la hiérarchie, le pays ne connaissait pas la paix. C'est pourquoi on a organisé un rituel". Cette histoire illustre bien comment du mauvais ou du bon positionnement des divinités (ou des rois) découle chaos ou harmonie. Politiquement, on peut ici y voir Hun Sen qui reprend le pouvoir sur Rannaridh et qui rétablit l'ordre et la paix.

⁹⁰⁰ Cf. Keiko Miura, *Siksacakr* no 5, Décembre 2002, Bulletin du Centre d'Etudes Khmères.

pays, montrant bien l'importance du culte des ancêtres/défunts derrière des représentations de Bouddha.

Depuis quelques années, on assiste à une recrudescence du culte des statues dans les temples d'Angkor. Au milieu des années 90, des offrandes discrètes comme des bâtons d'encens, des boulettes de riz, des fleurs de lotus, des feuilles de bétel roulées étaient déposées devant quelques statues ou même des morceaux cassés. Au cours des années 2000, le culte s'est étendu à de nombreuses statues, générant un petit commerce des offrandes qui revient aux gardiens des temples. La plupart des statues honorées représentent le Bouddha ou parfois même l'empreinte de son pied (*Phnom Bakheng, Phnom Kulen*). D'autres formes nettement plus brahmaniques comme les *linga* (*Preah Khan*) celle de la statue du taureau *Nandin*⁹⁰¹ appelé ici *Preah Kau*(ក្បែរ) « *auguste bœuf* » (*Phnom Bakheng, Ta Kaev*(តាកែវ)) sont également l'objet d'un culte⁹⁰². Pour accentuer leur statut élevé, certaines statues sont « bouddhisées » en étant parées d'un tissu orange rappelant la robe du Bouddha. Nous remarquons cependant que ces statues reçoivent surtout des offrandes et des prières de touristes cambodgiens et étrangers (essentiellement asiatiques). Les habitants des villages des temples pratiquent leurs cultes à l'intérieur de l'espace sécurisant de leur phoum ou de leur *srok*. Ils se déplacent au monastère bouddhiste essentiellement pendant les fêtes calendaires⁹⁰³ pour y faire des offrandes aux moines et recueillir des bénédictions en retour.

À travers cette description de l'espace religieux vécu aujourd'hui par les habitants des *srok* d'Angkor, il apparaît bien que les divinités que nous associons à des défunts puissants sont

⁹⁰¹ Monture de *çiva*.

⁹⁰² Parfois, les fonctions d'un *Preah* se confondent avec celles d'un *neakta*. Une statue du Bouddha à *Banteay kdei* appelée *Preah Puth* « Auguste Bouddha » a la réputation de donner les chiffres de la loterie comme le ferait un *neakta* : « On prend du talc sur la main, on frotte le corps du *neakta*, on parle à voix basse et on demande les chiffres de la loterie thaïlandaise. Tous les 1ers et 16 de chaque mois, ceux qui jouent à la loterie demandent aux *neakta* de les aider. Ils frottent aussi les statues avec du talc. On regarde les traces et on peut y lire des numéros. Ici, les gens demandent les numéros de la loterie à la statue du Bouddha du temple de *Banteay Kdei*. Des gens du village vont acheter plusieurs billets à Siem Reap pour plusieurs personnes. On écoute les résultats à la radio. Si les numéros de la loterie sortent, on donne des offrandes de nourriture aux *neakta*. Quand on va dans la forêt et qu'on trouve un morceau de statue ancienne, on demande les numéros en secret. » Om Chan, *Sras Srâng* nord.

⁹⁰³ Hormis les personnes âgées ou les *acar* qui s'y rendent à l'occasion des jours saints.

organisées spatialement et hiérarchiquement dans le paysage d'Angkor selon les règles cosmogoniques indiennes en trois plans étagés relativement cloisonnés (monde céleste, monde terrestre et monde souterrain), eux-mêmes divisés en plusieurs niveaux. Les divinités précédées du nom de *Preah* sont positionnées dans les lieux les plus élevés dans des constructions anciennes ou nouvelles qui représentent symboliquement la montagne céleste. Ainsi, au centre et dans la partie la plus haute du temple d'Angkor Vat, on trouve des statues du Bouddha⁹⁰⁴. D'autres statues du Bouddha et de divinités brahmaniques occupent des étages plus bas. Autour d'eux, à un niveau encore plus bas, les grands *neakta* apparaissent à la périphérie du temple. À *Angkor Vat*, *Ta Reach* et ses trois adjoints sont positionnés sur les extérieurs du temple dans les pavillons qui gardent les quatre orientes (les trois adjoints dans le pavillon Sud, pavillon Est et pavillon Nord de l'enceinte extérieure et *Ta Reach* à l'Ouest à l'intérieur du temple mais dans la première enceinte). De même, dans le temple du Bayon, le *neakta Yeay Kom* est installée au premier niveau du temple, à côté de la voie d'accès de l'ouest. Dans les monastères bouddhiques, des *neakta* sont de même placés de même autour de la pagode dans des directions cardinales précises (souvent à côté de l'entrée est). Autour de ces représentations construites de la montagne céleste, des *neakta*-chefs de *srok* et *neakta* subalternes sont dispersés dans le paysage environnant à l'étage terrestre à côté des hommes. Dans cette forme spatialisée et hiérarchisée, il nous apparaît qu'on peut y lire une forme d'administration territoriale religieuse. De petits îlots *phoum* centrés sur une divinité/ancêtres défunt/autorité locale *neakta* sont emboîtés dans de plus grands îlots centrés sur des personnages plus importants au niveau du *srok*, les *mchas srok*, eux-mêmes centrés sur une autorité plus importante (ici *Ta Reach*) dans un territoire plus large que les gens appellent ici *damboan*⁹⁰⁵ (ធិបូជ). Au dessus d'eux mais dans une autre sphère religieuse, des personnages dont le nom est précédé du terme *Preah* s'organisent autour de la figure centrale du Bouddha. Les deux mondes, qu'on pourrait assimiler à celui des paysans/fonctionnaires territoriaux à l'étage terrestre et celui les élites/ministres/mandarins qui habitent des palais à l'image du

⁹⁰⁴ Qui est la figure religieuse la plus élevée dans le panthéon actuel.

⁹⁰⁵ *Damboan* « Région ». Terme utilisé pendant les Khmers rouges.

monde célestes se côtoient, mais ils restent relativement étanches. Au sommet de la hiérarchie, la divinité supérieure (le Bouddha) se trouve au centre du temple comme le roi au centre du palais.

En dessous, l'étage souterrain n'apparaît pas de façon aussi organisée. Les entités qui l'habitent sont en mouvement, fluides comme des serpents ou errantes comme les fantômes. Ils se signalent souvent dans les résurgences du sol comme les arbres, les termitières ou les pièces d'eau.

II. 3. LES *KHMOCH* : LES DEFUNTS DANGEREUX VENUS DU MONDE SOUTERRAIN

Dans le bouddhisme, selon leur *kam*, il est dit que les âmes des morts séjournent pendant un temps plus ou moins long soit dans les étages supérieurs où règne la félicité soit dans l'étage terrestre ou bien encore dans les étages infernaux inférieurs. Un *traï phoum* (ត្រៃភូមិ) traduit par M.Roekse⁹⁰⁶ donne une description des enfers. Nous retrouvons ici la forme de la montagne, mais cette fois-ci entourée d'une mer bouillante où s'ouvrent les portes des enfers sous la forme de gouffres. Là, des êtres souffrent mille maux le temps de l'épuisement de leur lourd *kam*.

Des rituels funéraires complexes aident les âmes des morts à trouver leur chemin vers un autre monde ou une autre incarnation. Le corps est placé dans des positions cardinales particulières afin de permettre à l'âme de bien quitter le monde des vivants et de partir dans de bonnes conditions (offrandes et prières qui servent en quelque sorte de laissez-passer dans l'au-delà). La crémation achève de libérer l'âme de son enveloppe physique. Les cendres sont placées dans une urne funéraire qui trouve sa place dans un cimetière ou bien un *chedey*⁹⁰⁷ pour les gens les plus fortunés. Les restes matériels de ces défunts ne sont pas craints. L'âme est partie vers un autre monde. Mais, à l'inverse, dans les cas où la cérémonie ne peut se faire,

⁹⁰⁶ M. Roeske, L'enfer cambodgien d'après le Traïphoum (Tri Bhumi) "Les Trois Mondes", 1914, *Journal asiatique* 4, pp. 587-606.

⁹⁰⁷ Monument funéraire en forme de montagne pleine connue sous le nom sanscrit *stupa*.

l'âme ne peut se dégager du corps. Abimée et affamée à l'image du corps qui se décompose, elle erre autour des vivants et les tourmente.

Les personnes mortes de façon violente entrent dans cette catégorie comme les suicidés ou les femmes mortes en couches auxquels on refuse en principe la crémation qui est le point d'orgue du rituel. Parfois, c'est l'absence du corps qui ne permet pas de faire la cérémonie. L'histoire récente tourmentée du Cambodge a laissé dans le paysage un très grand nombre de corps anonymes qui n'ont pas pu être incinérés selon la coutume. Pour les survivants du régime des Khmers rouges, ce qui apparaît souvent le plus douloureux aujourd'hui c'est de ne pas avoir pu retrouver les corps des parents disparus pour les incinérer selon les usages⁹⁰⁸. Dans ce système, il est ainsi difficile pour une personne de vivre de façon totalement indépendante sans enfants ni personne pour assurer les rituels funéraires qui lui permettraient d'espérer une meilleure incarnation.

D'après Ang Chouléan⁹⁰⁹, dans le terme *Khmoach* (ខ្មោច) « esprit » ou « mort » est contenu la notion de « corruption » *khauch* (ខ្លាច) du corps et de la personnalité. Les esprits des morts (non incinérés) ainsi que leur corps se décomposent. Leur personnalité s'en trouve alors affectée.

Il convient donc d'enterrer les corps hors des limites de l'espace humanisé et ordonné du *srok* dans le monde sauvage non ordonné *prei*⁹¹⁰ (វ្រៃ). Ici, la végétation pousse de façon non maîtrisée qu'il s'agisse d'une forêt ou d'une plaine arbustive⁹¹¹. Notons que cet espace *prei* est ambivalent. C'est aussi un lieu de transformation habité par des êtres qui apportent le

⁹⁰⁸ En 1998, quelques mois après la chute du dernier bastion khmer rouge à *Anlong Veng* (province d'*Oddar Meanchey*), c'est la fin du dernier espoir de retour des disparus. Quelques familles ont organisé conjointement une cérémonie de crémation pour la libération des âmes de ceux dont la mort est désormais acceptée. Les corps ont été symboliquement remplacés par des morceaux de bois sur lesquels étaient gravés les noms des morts. Chaque morceau de bois a été mis dans un petit cercueil qui a ensuite été brûlé selon les rites traditionnels.

⁹⁰⁹ Ang Chouléan, *Les êtres surnaturels dans la religion populaire khmère*, 1986, Paris, Cedoreck, p. 97.

⁹¹⁰ *Prei* utilisé en tant qu'adjectif signifie un état sauvage qu'il s'agisse par exemple d'animaux (ex : *chru prei*= cochon sauvage/ sanglier) ou de fruits et légumes (*damlong prei*...). Ceux qui viennent des zones éloignées et peu peuplées sont appelés *Neak srok prei*, (les gens de l'endroit sauvage) ce qui sous-tend de façon péjorative qu'ils sont peu éduqués.

⁹¹¹ La forêt autrefois très dense autour du *srok Sras Srâng* se limite désormais aux abords des temples de *Ta Prohm*, *Ta Keo*, *Banteay Kdei* et le carré d'Angkor Thom vers l'ouest. Une plaine arbustive se déroule au nord, à l'intérieur du *baray* oriental. Elle était jusqu'à récemment une zone de défrichements agricoles. Depuis les interdictions de nouvelles extensions, certains terrains en phase d'humanisation *bos* sont retournés dans le monde sauvage.

bien⁹¹² comme le mal⁹¹³. L'énergie est là, mais non maîtrisée par le commun des hommes. Seuls les ermites ou des personnages particulièrement forts peuvent y séjourner et en profiter. Pour les autres, le lieu est dangereux, on ne s'y aventure pas la nuit par crainte d'y rencontrer des bandits⁹¹⁴, ou des entités surnaturelles malfaisantes comme les *khmoch* fantômes ou des forces inconnues qu'on ne sait honorer.

Autour des villages de *Sras Srâng* et de Rohal, les corps des défunts et les urnes funéraires sont enterrés dans des lieux élevés au-dessus de la limite de l'inondation en saison des pluies. On remarque que les lieux de sépulture sont localisés dans des lieux identifiés comme étant une montagne (*Phnom/Kouk* ou bien sa représentation construite (*prasat/chedey*)).

Dans les années 1990-2000, les corps des morts et les urnes funéraires⁹¹⁵ étaient enterrées dans deux endroits : autour d'un petit temple angkorien appelé ici le « temple des morts » *prasat khmoch* (connu des chercheurs sous le nom de *Kutisvara*⁹¹⁶ (ក្រុងស្វរៈ), situé à l'ouest⁹¹⁷ du village ainsi qu'autour d'un *chedey* construit sur la digue sud du *baray* au nord du village. Un troisième lieu de sépulture appelé *prei Phnom* « la forêt/montagne » se trouvait à l'est du village. Il a été abandonné au milieu des années 1990 pour des raisons pratiques.

« Avant, on enterrait les gens dans le cimetière dans le coin nord- est⁹¹⁸ du bassin du *Sras Srâng*, dans un endroit à côté de la rizière *srae Koki* (ស្រែកកី) “de l'arbre *Koki*” qui s'appelle *Prei Phnom*. Ta Nep et Ta Dom ont repris la terre pour en faire un

⁹¹² La forêt est aussi un lieu de révélations et de transformations. Les ermites s'y retirent pour méditer. Dans les contes, les héros en sortent souvent bonifiés après un long séjour. Il en est ainsi du prince Rama, de son épouse Sita et de son fidèle compagnon Laksmana dans le *Reamker*.

⁹¹³ En 1970-72, les Khmers rouges sont venus de la forêt pour entraîner les paysans dans l'utopie d'une société meilleure où ils ne seraient plus exploités par les riches de la ville. Ces hommes venus de la forêt apparaissaient alors purs et porteurs de rêves. Les paysans les ont suivis. À leur débâcle en 1979, les chefs sont retournés dans la forêt. Certains les appellent *neak mok pi prei*, « ceux qui viennent de la forêt » en faisant cette fois-ci référence à un état sauvage et destructeur.

⁹¹⁴ Comme les Khmers rouges jusqu'en 1996.

⁹¹⁵ Les cendres, restes humains purifiés par le feu ne sont pas redoutées.

⁹¹⁶ Moura avait également relevé que des sanctuaires anciens étaient choisis pour y abriter des urnes funéraires : « les ossements provenant de crémation, sont le plus souvent réunis en paquet dans un linge derrière l'idole du Bouddha dans les pagodes, ou dans de vieilles tours ruinées et qui passent pour être sacrées : ou bien, ils sont entassés au pied d'un figuier sacré et, enfin, quelquefois on les jette dans le fleuve à l'endroit le plus profond. Les gens aisés les mettent dans des petites tours en maçonnerie appelée *chedey*, qu'ils obtiennent d'élever sur des terrains consacrés au culte... » (MOURA, 1883, 362).

⁹¹⁷ Direction dévolue à la mort/disparition du soleil.

⁹¹⁸ Direction vers laquelle l'âme des morts part après la cérémonie de crémation.

champ de concombres. Maintenant, on enterre les corps au *prasad khmoch*. Il y a un autre lieu pour les morts sur la digue du *Baray*. Avant, on avait peur de traverser la digue parce que des fantômes circulaient sur le chemin du haut. » Chai, *Sras Srâng*, Dans ce paysage particulier d'Angkor où les vestiges abondent, de nombreux lieux de sépulture anciens ont été remarqués par les gens qui habitent et cultivent ces terres. La grand-mère *Yeay Tep* se souvient avoir entendu son grand-père parler d'un tertre ancien situé un peu au nord de *Koûk Khliek*, au sud-ouest de *Banteay Kdei*. D'autres citent les alentours de l'ancien monastère bouddhiste situé à l'intérieur de l'enceinte du temple de *Banteay Kdei*. Le site du village *Sras Srâng Choeng* a été lui-même un site de sépulture à plusieurs reprises dans les temps anciens. En 1964, Groslier et Courbin ont mené des recherches archéologiques à l'ouest du bassin du *Sras Srâng*. Ils ont pu établir que ce lieu d'occupation ancienne avait servi de nécropole pendant au moins deux périodes, de la seconde moitié du XI^e siècle à la majeure partie du XII^e siècle suivie d'une autre période entre le XIII^e et le XV^e siècle⁹¹⁹. Au milieu des années 1990, des villageois en quête d'argent facile et sur la pression d'acheteurs d'art ont creusé dans la digue nord. Ils ont trouvé des urnes contenant des morceaux de plomb ainsi que des objets en céramique et des statues en pierre. Il est intéressant de faire remarquer que cet emplacement de sépulture ancien avait également été choisi par les Khmers rouges en 1973-74 pour y construire un cimetière pour honorer leurs soldats morts au combat contre les troupes de Lon Nol⁹²⁰. Dans le paysage, un autre toponyme attire l'attention : *Trâpeang khmoch* « l'étang des morts ». Ce lieu tirerait ce nom particulier des ossements qui y auraient

⁹¹⁹ « Le premier niveau prouve que le *Sras Srâng*, dans son état primitif, est ancien et répondait sans doute à la cité de *Kutiçvara* du X^e siècle. Il était alors délimité par une digue en terre, toujours visible. Vers la fin du XI^e siècle, la section fouillée au moins de cette digue est utilisée comme nécropole. Le champ funéraire était rectangulaire, allongé dans le sens nord-sud et occupant exactement le sommet de la digue, soit quelque 100x25m. Il était délimité par des groupes de grandes jarres, enterrées debout et contenant des offrandes votives. Chaque tombe était constituée par un vase contenant des fragments de cendre du défunt, et entourée de multiples offrandes : lingots de plomb, armes, outils en fer, miroirs en bronze, céramiques, etc... près d'une centaine de bronzes, plusieurs centaines de vases ont ainsi été découverts. Vers la fin du XII^e siècle, sous *Jayavarman VII*, l'embarcadère et les marches actuelles ont été aménagées ; le chantier de construction constituait un niveau très caractéristique avec ateliers de polissage, outils en fer, déchets de taille, etc... A cette époque ont été également pratiqués quelques dépôts votifs à l'angle nord-ouest du *Sras* surtout. Enfin, à très basse époque, XIV^e siècle ou même XV^e siècle - des caches de bouddhas et d'objets en bronze ont été enfoncées çà et là dans le secteur. » B.P. Groslier – Rapport annuel 1964

⁹²⁰ cf. *infra*.

été trouvés à plusieurs reprises. Pour la population locale, il s'agirait d'un lieu de sépulture antérieur à leur propre implantation. Le village actuel de Sras Srâng est ainsi construit sur un site de sépultures successives. Bien que la tradition s'oppose à cette pratique, dans la réalité, on s'arrange pour l'oublier et on s'en accommode.

Alors que les émanations des *Preah* ou les *neakta* ancêtres/défunts protecteurs sont clairement identifiés, représentés et localisés dans le paysage, les âmes des défunts *khmoch* « fantômes » qui remontent parfois du monde souterrain dans le monde terrestre n'ont ni forme matérielle, ni nom ni lieu d'habitat précis. Dans un monde spatialement et socialement très ordonné, cette absence de forme, de nom et de localisation précise est dérangeante et donc très dangereuse. Imprévisibles, les *khmoch* manifestent leur présence dans des rêves, par la voix des médiums ou dans des manifestations physiques particulières telles des ombres, des lumières dans un arbre⁹²¹ ou des remous dans l'eau.

On remarque ici que la corruption de la personne et l'errance sont liées. Dans un pays qui a connu de nombreuses périodes de troubles associées à des déplacements de population, la

⁹²¹ Les *preay* sont des êtres maléfiques féminins. Esprit de femmes mortes en couche ou de suicidés, elles sont dites entraîner d'autres humains dans la mort. Elles se signalent la nuit par des éclats de lumière dans les grands arbres comme les vieux tamariniers. Mobiles, elles se déplacent sur des chemins qu'elles aiment emprunter. Malheur à celui qui ose traverser ou pire encore, construire une clôture qui bloquera leur route invisible. « Les goules *preay* volent. Elles sont dans les arbres et dans les temples. Il y a deux sortes de *preay*, celles qu'on voit dans les grands arbres et celles qui sont partout. Quand les gens marchent sur la route et qu'ils croisent une *preay*, ils tombent par terre sans connaissance. Ça se passe surtout la nuit. Les *preay* n'ont pas de nom. Elles rendent malades les gens qui coupent leur chemin sur la route ou dans la forêt, la montagne et les temples. On ne peut pas les voir, mais quand on les rencontre, on sursaute, la poitrine tremble, on a peur. On se protège des *preay* avec des *yantra*. » Ngau *Sras Srâng* sud, Octobre 94. - « Ce sont les *preay* qui incitent les gens à se suicider. Les *preay* sont la cause de trois types de morts : le suicide par pendaison dans la maison, le suicide par pendaison sous un arbre, la mort à l'accouchement. Pour les pendus, on ne fait pas de cérémonie religieuse. » Ta Tep, Rohal. - « Les *preay* ce sont des fantômes de gens morts violemment, des suicidés. On ne leur fait pas de cérémonie funéraire. Ils ne peuvent pas aller aux étages inférieurs ou supérieurs comme les gens normaux qui vont en haut ou en bas selon leur *kam*. Eux, ils restent entre les deux. Ils restent à l'endroit où ils sont morts et ils rendent malades les gens qui s'approchent d'eux ou qui coupent leurs routes. Leurs parents ne peuvent pas faire de cérémonie de transfert des mérites. Ils ne peuvent pas recevoir de mérites. » Samchai, Siem Reap.

En 1994, les Khmers rouges qui avaient alors besoin d'argent pour alimenter la guérilla contre les forces gouvernementales n'hésitaient pas à rançonner les villageois en évoquant leur contrôle sur les *preay*. Un habitant de *Sras Srâng* relate la façon dont des Khmers rouges avaient trouvé le moyen de récupérer de l'argent en évoquant un dérangement dans l'espace qui aurait mécontenté les *preay*: « Les Khmers rouges ont dit que des hommes avaient travaillé d'un côté de la route et qu'ils avaient dérangé les *preay*. La route risquait donc de sauter, libérer l'eau qui inonder les terres en aval. Ils ont dit que si les villageois payaient, ils avaient le pouvoir de parler aux esprits et d'empêcher la route de sauter. En fait, ils voulaient dire qu'ils allaient miner la route si on ne leur donnait pas d'argent ». Ta Has

stabilité dans l'espace est synonyme de paix et de prospérité alors que le mouvement est associé au désordre, à la pauvreté et à l'errance. Les injonctions à ne pas se déplacer au-delà de sa maison ou de son *srok* sont fortes. Sortir de l'espace connu, borné et protégé par des *neakta* identifiés et honorés est dangereux, surtout la nuit. La meilleure façon de ne pas faire de mauvaises rencontres est de rester chez soi dans l'univers sacralisé et ordonné de la maison.

En cas de maladie⁹²² clairement identifiée comme étant causée par des entités surnaturelles en colère, l'acar peut pratiquer une cérémonie d'exorcisme. Nous avons observé des cérémonies pendant lesquelles la personne malade ou marquée par les malheurs était assise le dos au sud et les pieds dirigés vers le nord au centre d'un espace sacré délimité par huit bougies qui marquaient les points cardinaux et intercardinaux. Des fils blancs reliaient tous ces pôles à la personne puis ils s'en échappaient vers un plateau placé sous ses pieds au nord. Ce dispositif permet d'expurger les mauvaises influences qui sont symboliquement recueillies sur le plateau et abandonnées au fil de l'eau ou à la croisée des chemins.

Au quotidien, des protections magiques comme les *yantra*⁹²³ (*ŵg*) tatoués sur le corps, dessinés sur des morceaux de tissus ou sur des chemises ou bien des dispositifs réalisés à grande échelle avec des fils de coton viennent renforcer ce dispositif en apportant une protection contre des intrusions néfastes dans le corps de l'homme, dans l'espace de la maison ou même de tout un village. Ces figures géométriques sacrées dont le sens est obscur forment un ensemble mécanique qui retient les forces bénéfiques et expulsent les forces maléfiques. Ils contiennent des textes ou des formules magiques qui apparaissent sous la forme de lettres prises dans les entrelacs dont la lecture fait penser à une circumambulation au sein d'un dessin ou d'un plan. Des paroles sacrées prononcées par des acar ou des moines activent le

⁹²² Il existe d'autres types de maladies qui sont imputées à un déséquilibre des substances à l'intérieur du corps (le sang, les vents), du chaud et du froid ainsi de la perte d'une partie des esprits vitaux (qui sont au nombre de 19). Les rituels thérapeutiques consistent à restabiliser le corps soit par l'ingestion de médicaments traditionnels soit par des pratiques d'expulsion des mauvaises influences ou de rétention des bonnes énergies (comme la ligature des poignets).

⁹²³ Le *yantra* est un diagramme géométrique où sont représentées de façon symbolique les caractéristiques d'une puissance cosmique ou d'une divinité. La concentration sur le *yantra* ou plus simplement sa possession permet de réordonner le chaos et d'écarter les maux.

yantra. Porter un *Yantra* sur soi, c'est opposer la rigueur et l'équilibre d'un monde organisé et fixe au chaos et à l'errance du monde sauvage.

À des moments particuliers, des cérémonies religieuses basées sur des cadres spatiaux élaborés dont le plan peut être associé à grand *Yantra* permettent d'ordonner ou de réordonner le corps social quand il est dans un état de déséquilibre ou de changement.

Chapitre III

REJOUER L'ORDRE DES MONDES

Après avoir rapporté comment des défunts puissants érigés en divinités sont distribués dans le paysage de façon organisée et hiérarchique, et avoir défini qu'ils ont un rôle de gardiens d'un ordre social et territorial, nous allons maintenant pour clore cette étude présenter comment cet ordre est maintenu ou recréé à l'occasion de rituels religieux qui consistent à reproduire dans l'espace des mondes célestes parfaits.

L'harmonie consiste à maintenir des relations équilibrées et stables entre tous les éléments de la nature et de la surnature. Tout changement, dérangement social ou spatial (mariage, mort, construction maison,..) sans en avoir informé les êtres surnaturels et les avoir nourris est susceptible d'entraîner des perturbations et par là même de causer des malheurs dans les familles (inondation, sécheresse, conflit, maladie, mort). Il est alors important de les contenter ou de les apaiser en les invitant à un festin organisé dans et autour de constructions qui servent de support à une re-création ou un ré-ordonnement des mondes qui vont ou qui ont été dérangés.

Il convient donc à ces moments particuliers de rééquilibrer le corps social, l'ordre naturel et surnaturel en réunissant les personnes et les divinités autour de représentations de modèles de mondes parfaits où chacun a sa place. La réorganisation sociale s'accomplit à l'occasion de grandes fêtes qui, à travers la restructuration symbolique de l'espace réactualisent les mythes de fondation et soudent les personnes autour de valeurs sociales et religieuses communes.

À ces occasions, des constructions temporaires ou durables sont érigées selon des règles précises. Comme nous l'avons décrit, le bien-être et l'harmonie se développent à partir du monde ordonné de la forme. Le Chaos vient de l'informe et de l'inordonné. Le temple reproduit reproduit à petite échelle une représentation d'un espace parfait. C'est un microcosme à l'image du macrocosme, c'est-à-dire une forme qui s'accorde avec les lois harmonieuses de l'univers. Il nous apparaît ainsi qu'un des fondements des rituels religieux au Cambodge consiste en un réajustement sur une cosmogonie. Il s'agit pour cela de

respecter des règles spatiales précises à la fois dans la construction d'une structure ainsi que dans les positionnements spatiaux des objets et des personnes.

De la bonne construction des édifices, du bon placement des divinités, des personnes et des objets, de la qualité des offrandes ainsi que de l'enchaînement des gestes dépendront en grande partie du bon résultat de la cérémonie : la réorganisation du chaos et le bien-être retrouvé.. La fonction de ces rituels est d'aider soit à consolider la place de chacun parmi les autres de façon périodique lors des fêtes calendaires, soit à la redéfinir à l'occasion d'un changement de statut (adolescence (coupe de la houppe), mariage, mort) ou bien encore à la réajuster ou de la réactiver dans des périodes d'affaiblissement (maladie, vieillesse, malheurs répétés).

Alors que des représentations de mondes célestes parfaits représentés de façon durable et grandiose dans les grands temples angkoriens et les temples bouddhiques sont habités par des statues de divinités, nous remarquons que dans les rituels villageois, ce sont les humains qui temporairement occupent la place ordinairement dévolue à la divinité dans des constructions éphémères.

Dans le détail des rituels⁹²³, plusieurs fonds religieux coexistent, se superposent ou se mêlent avec des oublis, des ajouts et des reformulations régionales, locales ou bien des arrangements dus à la personnalité de l'*achar*. Nous ne saurions démêler le canevas compliqué de ces combinaisons et nous choisirons dans le cadre de cette étude sur l'espace de nous pencher uniquement sur les mises en forme que nous avons observées dans les villages de l'aire d'Angkor.

De façon schématique, nous avons observé qu'une structure de base déclinée en plusieurs formes (une forme carrée/rectangulaire orientée et centrée sur un poteau/statue/personne, entouré de quatre poteaux/statues/monts) sert de cadre ou bien de support à un grand nombre de rituels. On y retrouve la montagne/le temple/le *chedey* centrés sur la divinité principale/poteau ou les restes/manifestations d'un défunt puissant. Au quotidien, on peut également concevoir l'île/maison centrée sur un arbre/poteau comme la reproduction du

⁹²³ cf. les rituels associés à la construction des maisons dans la première partie

monde des origines. Le temple est le lieu parfait par excellence, c'est-à-dire le lieu gouverné par les lois du *dharma*. L'organisation spatiale se veut avant tout comme un reflet du macrocosme. Elle tente de donner corps au divin.

Il nous apparaît que c'est à l'occasion de rituels réalisés dans et autour de ces temples éphémères ou durables habités par des divinités, des morts et des hommes, que des principes d'organisation sociale s'expriment et se transmettent. C'est ici que se mesure à quel point le concept d'ordre social se lit dans l'espace. Pour illustrer ces propos, nous présentons plusieurs formes : le pavillon rituel domestique, le men de crémation, et les monts de sable.

III. 1. LA MAISON-TEMPLE-ILE: LA MISE EN ORDRE DU MONDE DES HOMMES.

À l'occasion de certaines cérémonies religieuses domestiques qui marquent des étapes importantes de changement social comme la coupe de la houppe à l'adolescence, la demande en mariage ou le mariage⁹²⁴, des constructions éphémères sont accolées à la maison principale. Ces espaces sacrés qui représentent un double de la maison sont réalisés en matériaux végétaux légers. Ils seront démontés ou bien abandonnés à leur propre dégradation une fois le rituel accompli.

Un nombre restreint de personnes qui font partie de la famille ou de réseaux d'alliés proches s'y réunit au moment fort du rituel. Le positionnement spatial de chacun à ce moment rend compte de son statut social.

À l'intérieur du plan rectangulaire de la maison, nous avons déjà relevé qu'au quotidien les personnes s'organisent spatialement selon leur statut social⁹²⁵. C'est au moment des

⁹²⁴ Pour une description de la cérémonie du mariage, se référer à :

- Pich Sal, Chau Seng, Charles Meyer, *Le Mariage Cambodgien*, No 3 de Séries culture et civilisation khmères. Phnom Penh, Université bouddhique Preah Sihanouk, (réed. CEDORECK 1994).

- Evelyne Porée-Maspero, *Cérémonies privées des Cambodgiens*, 1958, Institut Bouddhique. (réed. CEDORECK 1985).

- (MOURA, 1883, 334-347).

⁹²⁵ cf. première partie.

rituels comme ceux de la demande en mariage et de la « réunion des oreillers » le jour du mariage que l'organisation sociale apparaît clairement dans l'espace.

-Un exemple: La demande en mariage

1998. La jeune *neang Sokhom* et le jeune *Ret* habitent le village de *Sras Srâng*. Ils se connaissent depuis l'enfance. *Neang Sokhom* a 19 ans et *Ret* a 21 ans. Les deux jeunes se voient souvent et les parents pensent qu'il est temps d'arranger le mariage. Les entremetteuses ont déjà préparé le terrain en se rendant d'une famille à l'autre. Aujourd'hui, les parents de *Ret* viennent recueillir le consentement des parents de la jeune fille dans la maison de ces derniers. Les parents de *Ret* sont représentés par un maître de cérémonie le *Moha Ta Has* (ម៉ាតា). La mère de *Neang Sokhom* étant veuve, des représentants des ancêtres familiaux *mebâ* (មេប៉ា) réputés pour leur vie prospère sont choisis dans le village. Ils remplacent symboliquement le père et la mère de la jeune fille. Il s'agit ici de la grand-mère *Phleng* et du grand-père *Touch*. Grand-mère *Phleng* qui est plus âgée a le titre de *mebâ thom* (មេប៉ាធំ).

La panne faîtière de la maison de la mère de *neang Sokhom* est orientée est/ouest comme toutes les maisons du village. Elle coupe symboliquement l'espace de la grande maison en deux parties : la partie nord (les pieds) et la partie sud (la tête). Deux groupes de gens se font face de part et d'autre de cette ligne. Les personnes les plus importantes (les parents de la fille) s'installent dans la partie sud (la tête)⁹²⁶, le dos au mur de la paroi sud. En face d'eux, le groupe des parents du garçon s'assoit dans la partie nord (les pieds). La personne la plus importante de cette assemblée se trouve dans le coin sud-ouest. Il s'agit généralement de la grand-mère ou de la mère de la fille ou bien en cas d'absence, leur substitut. Ici, c'est la Grand-mère *Phleng* qui s'installe dans le coin sud-ouest, la place la plus élevée hiérarchiquement. *Ta Touch* se place à sa droite. Le statut des personnes installées à la droite de cette personne va en décroissant vers l'est (personnes les plus jeunes et les moins expérimentées). La différence hiérarchique entre le nord et le sud est matérialisée par une élévation de la partie sud. Les personnes importantes sont installées en hauteur sur une estrade ou plus simplement une natte. Dans la partie nord plus basse, les cadets (les parents du garçon) sont également positionnés d'ouest en Ta selon leur position hiérarchique. Les *acar* les plus importants comme le *Moha Ta Has* et les femmes âgées qui ont fait vœu de suivre les préceptes du Bouddha s'assoient du côté ouest. Les femmes les plus jeunes s'installent dans la partie nord-est. Les hommes jeunes et les enfants restent au-dehors d'où ils peuvent voir et apprendre clairement que chacun a une place déterminée par son sexe son âge et son statut⁹²⁷. Les discussions et échanges entre les deux parties se font transversalement sous la panne faîtière. Les cadets (famille du garçon) offrent des

⁹²⁶ La partie sud est en partie fermée alors que la partie nord est ouverte.

⁹²⁷ Les emplacements particuliers des personnes a déjà été relevée par Ioen Sioen : Dans le second type de la maison Khmaer, lors du mariage de la première fille, on ajoute deux travées de part et d'autre de la maison lors de la cérémonie de mariage. Les quatre travées de la maison sont alors appelées travée « du cabinet d'or » (chambre de la jeune fille), travée « cand » (lieu de séjour des *me pa* et vieilles personnes), travée « du verre brisé » (les offrandes), travée de la paix du cœur (les musiciens). A la fin de la cérémonie, les jeunes mariés habitent la travée du « cabinet d'or ». Madeleine Giteau, Un court traité d'architecture cambodgienne moderne, 1971, *Arts Asiatiques*, n°24, p.110.

plateaux chargés d'offrandes rituelles : riz, cigarettes, bougies, bétel, aliments,... aux aînés (famille fille). En retour, ils reçoivent accord, bénédictions, mérites et protections.

Dans cette organisation spatiale, on voit que c'est la femme la plus âgée du côté de la jeune fille qui occupe la place la plus élevée. C'est également une divinité féminine qui représente les ancêtres féminins que l'on retrouve dans les parties les plus sacrées de la maison : le poteau *kanlaong* ou la panne faitière. On observe également que la forme de la maison est rectangulaire avec un poteau principal décalé par rapport au centre alors que les constructions pour les divinités sont carrées et centrées. D'après Ta Tep, les constructions des humains (vivants) sont basées sur des mesures impaires alors que celles des constructions des morts sont paires⁹²⁸.

On remarque que ce schéma d'organisation sociale dans l'espace rectangulaire⁹²⁹ de la maison/pavillon temporaire au moment d'un rituel se retrouve de façon inversée dans celui de la *sala chhan* (សាលាឆាន់) du monastère bouddhique à l'occasion des cérémonies d'offrandes de riz aux bonzes. Dans ce vaste bâtiment rectangulaire orienté sur une ligne est-ouest, les moines s'installent dans la partie sud sur une estrade⁹³⁰ faisant face à l'assemblée des fidèles au nord. Le plan domestique positionne la femme la plus âgée ou la plus élevée hiérarchiquement dans le coin sud-ouest. Le plan de la *sala chhan* bouddhique place à cet endroit le moine au statut le plus élevé. La statue du Bouddha ou sa représentation en peinture se trouve dans le coin sud-ouest et fait face à l'est. Elle est reliée au poteau *Kanlaong* par un fil de coton. Le moine le plus élevé hiérarchiquement se trouve

⁹²⁸ En certains endroits, la construction de maisons carrées pendant la période des Khmers rouges a ajouté au sentiment d'être des morts-vivants. Cette remarque vient appuyer notre hypothèse selon laquelle il y aurait un lien étroit entre les divinités et les défunts. (les temples montagne ont une base carrée).

⁹²⁹ On relève que les hommes vivent dans des rectangles et les divinités/morts dans des carrés. Cette différenciation hiérarchique qui s'exprime dans l'espace nous apparaît correspondre aux principes indiens. Dans le *Mayamata*, traité sanscrit d'architecture, il est indiqué que les bhramanes habitent dans des sites carrés et que plus l'on descend dans l'échelle des castes, plus le site est plus long que large. (DAGENS, 1970, p. 38).

Le carré est le modèle de la perfection. Les constructions terrestres, simples reproductions d'un monde céleste ne sauraient cependant prétendre à cette perfection. Un léger décentrage ou bien des réajustements de quelques centimètres rendent compte du côté humain imparfait.

⁹³⁰ Signalant ici leur statut élevé.

ainsi à la droite du Bouddha. Les échanges entre les deux parties (moines et laïcs) se font sous la panne faitière⁹³¹.

La maison se révèle ainsi comme étant le monde de la femme. Les hommes restent en périphérie. De façon complémentaire, à partir de cette base féminine, les hommes peuvent exister socialement et « politiquement » à l'extérieur d'où ils rapportent la nourriture crue ou l'argent. En modèle inversé, la *sala* bouddhique apparaît comme la maison des hommes⁹³², autour de laquelle gravitent les femmes, qui apportent des offrandes alimentaires cuites et argent.

III. 2. LE TEMPLE-MONTAGNE : LA MISE EN FORME DU MONDE DES DIVINITÉS

Comme nous l'avons vu précédemment, le temple-montagne angkorien est la représentation symbolique du Mont Meru, représentation terrestre du monde des dieux, centre du monde, aussi bien dans la mythologie brahmaniste que bouddhiste.

Aujourd'hui, à l'ombre des grands temples-montagne construits durablement en pierre pour des divinités/ancêtres importants, à une échelle bien plus petite et sous des formes plus simples, des structures végétales ou minérales éphémères qui représentent de façon plus ou moins manifeste le mont Meru sont construites dans les villages et les monastères.⁹³³

⁹³¹ Selon l'objet de la cérémonie et les moyens financiers de la famille, les moines sont invités à réciter des prières à l'intérieur de la maison en contrepartie d'offrandes alimentaires ou si les moyens financiers de la famille le lui permettent, dans un pavillon accolé à la maison ou bien dans une sala extérieure préparée spécialement pour l'occasion et qui sera démontée une fois la cérémonie terminée. Le plan de la maison et celui de la sala bouddhique se superposent ainsi parfaitement.

⁹³² On pourrait également ajouter le Palais royal centré sur la personne du Roi.

⁹³³ A ce propos, il est intéressant de faire remarquer qu'une des particularités des temples angkoriens est qu'il s'agit à la base d'une architecture végétale qui a été sculptée dans la pierre. La structure en bois est en effet parfaitement lisible dans les éléments de charpente, des encadrements de fenêtre, des soubassements (les troncs de bananier coupés peuvent se lire dans le soubassement du *Baphuon*) et des balustes en pierre pour ne citer qu'eux. Des décors végétaux

Elles sont utilisées comme support à de nombreux rituels. On retient du monde indien que la divinité principale est au centre et qu'elle est entourée de huit divinités positionnées aux points cardinaux et intermédiaires. Elle marque le point de rencontre et de passage entre la centralité et la verticalité⁹³⁴. Le plan simple peut se résumer à ces deux éléments : une construction centrale élevée où habite la divinité principale ou son double entourée par une enceinte carrée ouverte aux quatre orientes et marquée aux huit points cardinaux et intercardinaux par des autels aux divinités *tevada*⁹³⁵ qui leur sont associés.

Au quotidien, les hommes ne peuvent occuper l'emplacement du centre réservé aux divinités. Le centre d'un terrain est ainsi interdit à la construction⁹³⁶ et la forme rectangulaire des maisons empêche cette configuration. Nous allons maintenant voir comment dans des circonstances et des moments particuliers, ce sont les hommes qui occupent la place de la divinité.

Nous présentons tout d'abord des temples-montagne éphémères construits à l'occasion de cérémonies funéraires et de transfert des mérites à des personnes âgées. La personne (ou le corps du défunt) pour laquelle la cérémonie est organisée est placée à l'intérieur de la construction. Elle prend un instant la place ordinairement dévolue à une divinité et se charge ou se recharge en énergie soit pour revenir plus forte dans le monde des vivants soit pour partir dans le monde des morts avec un bagage à mérites plus rempli. La construction

apparaissent également dans les entourages de portes ou dans les linteaux (Le temple de *Banteay Srey* est un exemple de décoration végétale particulièrement luxuriante.). On pourrait ainsi multiplier les exemples. Jacques Dumarçay a d'ailleurs utilisé une expression très allusive, « la fête figée » pour parler de l'architecture du Bayon qui aurait figé dans la pierre un moment d'une fête réalisée dans des décors végétaux périssables. Jacques Dumarçay, *Babel ruinée. Petit traité du regard porté sur l'architecture en Asie méridionale*, 1996, Paris, Oriens, p. 36-39.

⁹³⁴ « Est centre tout espace consacré c'est-à-dire tout espace où peuvent avoir lieu des hiérophanies et les théophanies et où se vérifie une possibilité de rupture de niveau entre le ciel et la terre. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*. Payot, 1974, p. 135.

⁹³⁵ Les gardiens des orientes (*dikapala* dans le monde indien) inspectent les mondes pour relever les actions bonnes ou mauvaises des hommes. « Chaque jour, les gardiens des quatre orientes vont inspecter les bons et les mauvais qui demeurent dans le monde. Les jours ordinaires, ils se font généralement remplacer par d'autres divinités. » (ARCHAIMBAULT, 1973, 78).

⁹³⁶ Sur le *Traiphoum* que nous avons présenté dans la première partie, Le carré central est interdit à la construction. Il est occupé par Sita en pleurs. Dans la pratique, il suffit de déxaxer la maison de quelques centimètres.

de temples-montagnes végétaux dans l'espace du village est donc une élévation, une aspiration à calquer sa vie d'homme sur celle des divinités célestes (réharmonisation) afin de s'assurer une meilleure vie ou meilleure incarnation. Une fois le rituel accompli, le temple-montagne réalisé pour les hommes en matériaux végétaux se désagrège. Seules les défunts importants/divinités ont le privilège de s'installer pour la pérennité dans des *chedei*/temples en pierre.

Nous avons également relevé d'autres versions où la montagne est représentée en monts de sable, en monts de paddy ou bien sous la forme de poteaux étagés.

Dans tous les cas, le rituel consiste à faire une circumambulation ((*pradakṣiṇa* (ប្រវត្តិណ)) autour de ce centre dans lequel se trouve l'essence de la divinité, ses reliques, sa statue, le mort ou bien encore une personne en phase de revitalisation. Les tours se font à main droite dans le sens de la course du soleil ou dans le sens contraire à main gauche dans les rituels funéraires dans un grand mouvement cosmique visant à se resynchroniser sur le rythme du monde.

Nous présentons quelques exemples de cet arrangement spatial.

III. 2.1. Le *men* de crémation et le *prasat* de transfert des mérites

Les rituels de crémation ayant déjà fait l'objet de descriptions détaillées⁹³⁷, nous n'en évoquerons ici que les grandes lignes pour mieux préciser le rôle des orientations cardinales et la forme de l'édifice qui abrite le mort.

Il est communément entendu qu'après la mort, l'âme s'échappe du corps et flotte autour des vivants pendant trois jours sans vraiment comprendre ce qui lui arrive. Elle erre dans les alentours. Il incombe alors aux membres de sa famille de l'aider à partir en lui donnant les moyens de s'incarner dans un nouveau corps. Des rituels funéraires (offrandes,

⁹³⁷ A. Leclère, La crémation et les rites funéraires au Cambodge, 1906, F.H. Schneider, Hanoï. (Description des rites funéraires royaux et populaires). (MOURA, 1883, 350-365).

crémation, collecte des ossements, installation de l'urne dans un lieu) sont organisés au village ou au monastère en ville. La personne repart pour un nouveau cycle comme elle est venue, par le feu.

La crémation se fait dans les 3 ou 7 jours suivants ou pour les personnages plus importants ou plus riches dans les 3, 5 ou 7 mois/ans qui suivent. Le mort est d'abord enterré puis ses ossements sont déterrés pour la crémation. On peut dire pour reprendre les termes de C. Lévi-Strauss que le mort passe du stade de « mort-cru » à celui de « mort-cuit ». À la fin de la crémation, un achar fait le rituel de *pre roup* (វិញ្ញូ) « tourner le corps ». Dans les cendres, il dessine un corps la tête à l'ouest (*lich* (លិច) « la disparition/couler) tout en demandant « cela est-il la bonne position ? », « non » répondent les personnes qui se trouvent à ses côtés. L'*achar* dessine alors un corps la tête orientée à l'est et repose la même question. La réponse est cette fois-ci « oui ». Après cette cérémonie de « cuisson », et de réorientation du corps, les âmes peuvent partir vers l'est (*kaeot* (កោត) : naissance) ou pour être plus précis vers le nord-est. À part ceux très rares qui se libèrent du cycle douloureux des existences et s'éteignent dans le Nirvana, la majorité des êtres se réincarnent dans un fœtus terrestre et recommencent un nouveau cycle de vie. Dans le cas d'une réincarnation sous la forme d'un humain, au moment de l'accouchement, la femme est allongée la tête vers l'est. L'enfant vient donc au monde la tête à l'ouest. Il est ensuite allongé à côté de sa mère la tête vers l'est. Après 3 jours les esprits vitaux du bébé comprennent qu'ils sont dans le monde des hommes et décident ou non d'y rester.

Lors d'une crémation, le défunt est placé à l'intérieur d'une construction appelée *men* (មេន) qui représente symboliquement le mont Meru⁹³⁸ (Fig. 93, 94).

⁹³⁸ Paul Monie, « Note relative à la crémation d'un personnage religieux au Cambodge », 1965, *Arts asiatiques*, Tome 11, fascicule 1. p. 141.

Jean Filliozat, « Rites de crémation à Bali », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1968, 112e année, p. 81.

III. 2.1.1. Un exemple de men de crémation simple

À quelque distance de la maison, les *achar* donnent des indications pour bâtir un socle carré en troncs de bananiers sculptés de motifs végétaux appelé *kre* (ក្រែ) « lit/soubassement » qu'on peut retrouver dans des formes de soubassements en pierre dans les temples, comme *Baphuon*. De là, partent quatre poteaux verticaux qui supportent un toit cruciforme particulièrement élaboré. Les quatre pignons du toit font face aux directions cardinales principales. La structure centrale est fabriquée en bambou ou en bois de faible section. Elle n'est pas faite pour durer. Le toit est généralement recouvert de carton peint de façon à représenter des tuiles et signifier l'importance du défunt⁹³⁹ afin de lui donner plus d'atouts pour sa prochaine incarnation. Dans le cas d'une construction élaborée, des murs en cartons ou toile peinte sont plaqués sur la structure. Ils sont peints de représentations de divinités issues d'un fonds autochtone, brahmanique ou bien encore du Ramayana dont l'orientation cardinale doit faire sens, mais que nous n'avons pas relevé ici.

Cette construction est entourée d'une enceinte carrée ouverte aux quatre orientes. Des petits autels installés aux huit points cardinaux principaux et intermédiaires accueillent les *tevoda*, gardiens de cet espace sacré et des mondes environnants. Le mort est placé dans l'édifice central *men*, où sera allumé le bûcher de crémation. Le cortège des parents et amis tourne trois fois autour du cercueil dans le sens contraire des aiguilles d'une montre (mouvement de mort à l'inverse de la *pratakshina* habituelle qui procède en gardant le sanctuaire central à main droite, mouvement de vie).

III. 2.1.1. Le modèle élaboré : le men de crémation d'un Vénérable

La forme la plus élaborée de cette composition architecturale funéraire a été observée à l'occasion de la crémation de Vénérables, autorités supérieures d'un monastère

⁹³⁹ La classification entre riches et pauvres se fait en observant les éléments du toit : la tuile pour les plus riches, la tôle pour les gens intermédiaires et les feuilles de palmier à sucre ou la paillette pour les plus pauvres.

bouddhiste⁹⁴⁰. Nous avons assisté à cette cérémonie à deux reprises à la fin des années 1990 au monastère de *Vat Athvier* (វត្តអារាម) au sud de la ville de Siem Reap et au monastère de *Bakong* dans le district de *Roluos*.

Un édifice central le *men* est construit au centre d'un terrain de plusieurs centaines voire milliers de m². Il est ceint d'un enclos carré ouvert aux quatre points cardinaux. Le modèle précédemment décrit se développe avec la mise en place de quatre tours d'angle et de pavillons rectangulaires construits à l'intérieur de l'enceinte sacrée⁹⁴¹. Les moines s'installent dans les pavillons⁹⁴² et les tours d'angle. Les nonnes *daun chi*(ជួនធី) habillées en blanc s'assoient dans les espaces interstitiels. Le pavillon d'angle situé au nord-est⁹⁴³ est le plus important en taille. Un fil de coton blanc le relie au bûcher de crémation pour guider la transmigration de l'âme vers la direction de la renaissance. Une foule dense se rend le soir autour de cette aire de crémation qui devient lieu de grande liesse populaire. L'espace extérieur est en effet transformé en un gigantesque champ de foire où les scènes de théâtre se disputent le record du bruit avec des dancings. Les familles de tous les villages environnants et de plus loin se déplacent pour l'occasion. Seuls les moines et les nonnes sont à l'intérieur de l'enceinte sacrée. Leurs prières associées aux offrandes des villageois et à la joie environnante vont apporter de nombreux mérites au défunt qui vont s'ajouter à ses propres mérites pour lui assurer une bonne réincarnation.

⁹⁴⁰ Cf. Paul Monié, Note relative à la crémation d'un personnage religieux au Cambodge, 1965, *Arts asiatiques*, Tome 11, fascicule 1, pp. 139-155.

⁹⁴¹ Le plan du *men* de crémation élaboré et celui de certains temples angkoriens comme Angkor Vat sont très ressemblants.

⁹⁴² Dans la description d'une crémation royale à la fin du XIXe siècle, Moura relève que différents pavillons sont installés pour « le roi, sa cour, les princes, les bonzes. » (MOURA, 1883, 351)

⁹⁴³ Le nord-est est associé à la renaissance (soleil, personnes, nature). C'est la direction vers laquelle part l'âme des morts pour une nouvelle incarnation. La divinité cardinale *tevada* du nord-est est appelée *Eysor* (*çiva* dans l'hindouïsme associé à la destruction/renaissance des mondes). Le nord-est également la direction du soleil levant entre l'équinoxe de Mars de celle de Septembre. Au Cambodge, c'est la période qui correspond aux premières pluies, labours, ensemencement de la terre et repiquage des rizières.

III. 2.1.3. Le « temple » pour le transfert des mérites.

Cette composition architecturale a également été observée à l'occasion d'autres rituels. L'un d'entre eux qui s'est déroulé en 1997, un jour de pleine lune, quinzième jour de la lune croissante du mois de *Phalkun* (ផ្ការុក្ខ) dans le village de *Sras Srâng* a particulièrement retenu mon attention. Il s'agissait d'une cérémonie organisée par plusieurs familles en l'honneur de cinq grand-mères. Ce rituel visait à la fois à transférer les mérites des enfants et petits-enfants vers les grand-mères pour leur assurer une bonne incarnation ainsi que de les revitaliser dans la vie actuelle afin qu'elles vivent plus longtemps.

La structure végétale construite à l'occasion était particulièrement élaborée. L'édifice central carré était surmonté d'un toit cruciforme à quatre tympans sur lesquels des divinités étaient peintes⁹⁴⁴ (Fig. 95). 108 bâtons supportant chacun une bougie étaient plantés de façon symétrique et décroissante autour de ce pavillon identifié par les *achar* comme étant le « mont Meru » ou le *prasat* « temple ». Une forme pyramidale étagée qui supporte un sanctuaire central se lisait clairement dans le positionnement des bougies. Autour, l'espace déambulatoire était ceinturé par un mur d'enceinte carré ouvert aux quatre orientes. L'assimilation de cette forme au temple du *Phnom Bakheng* était ici évidente pour les *achar* en charge de sa construction.

« C'est comme le temple de *Phnom Bakheng*. Il y a 108 petits temples/chapelles autour du temple central. Le chiffre 108 est sacré.⁹⁴⁵ » Ta Kas, *Sras Srâng*

La cérémonie s'est déroulée la nuit. Les cinq grand-mères se sont assises à tour de rôle en position de méditation dans le bâtiment central fermé aux regards par des pièces d'étoffe

⁹⁴⁴ *Neang kong hing* (នាងកងអ៊ឹង) au nord, *Rahu* qui mange le soleil à l'ouest.

⁹⁴⁵ *Phnom Bakheng* est un temple construit à la fin du IXe siècle à début du Xe siècle. Il comprend 108 tours plus la tour centrale qui les contient. Le chiffre 108 est sacré selon la cosmogonie hindoue et bouddhiste. « les 108 tours qui s'élèvent sur ses étages successifs de sa base à son sommet, non seulement représentent le Meru avec les dieux autour de la tour centrale où se dressait le *linga* de Siva, mais encore évoquent matériellement le temps cyclique de l'astronomie indienne : sa grande année et les deux cycles de Jupiter, l'un de 12 ans et l'autre de 60. » Jean Filliozat, *temples et tombeaux de l'Inde et du Cambodge*, Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 1979, vol. 123, p. 4.

pendant environ une heure. Pendant ce temps, les moines déambulaient autour de la structure dans le sens des aiguilles d'une montre en récitant des prières. Huit *achar* avaient pris la place habituellement dévolue aux *tevada* des huit points cardinaux. À la fin du rituel, chaque grand-mère a été installée en position de fœtus sous un tissu. Le tissu a été retiré petit à petit pour simuler une naissance. Au lever du jour, les grand-mères ont été lavées et talquées par leurs enfants et petits-enfants (fig. 96).

« On respecte beaucoup notre grand-mère. Elle a donné vie à neuf enfants qui ont tous beaucoup de petits-enfants. On fait cette cérémonie pour honorer notre grand-mère et pour lui donner de l'énergie pour qu'elle vive longtemps. Pendant la cérémonie, la grand-mère est comme un enfant nouveau-né. On la lave et on la talque comme un bébé. On veut qu'elle reparte pour une nouvelle vie comme un bébé. » Ta Muen, *Sras Srâng*.

III. 2.2. Un exemple de *men* khmer rouge

Un épisode récent de l'histoire de *Sras Srâng* est suffisamment particulier pour qu'il mérite d'être relaté ici : la construction par les Khmers rouges d'un cimetière entre la fin de 1973 et le début de 1974. Alors qu'ils entendaient effacer toutes les traces du monde traditionnel d'avant la révolution, il est particulièrement intéressant de voir qu'ici, dans ce site ancien de nécropole, des révolutionnaires vont construire un ensemble architectural funéraire inspiré d'un modèle ancien. Ta Tep du village de *Rohal* qui a participé à la construction nous a dessiné un plan au sol et une élévation. (Fig. 97). Au centre d'une vaste enceinte carrée (500 mètres x 200 mètres (?)) ouverte aux quatre points cardinaux se trouvait un pavillon à la toiture cruciforme élaborée qui rappelle un *men* de crémation traditionnel. (Fig. 99). Les morts étaient enterrés en rang, la tête au sud et les pieds au nord dans l'espace entre le *men* et l'enceinte. Chaque tombe était surmontée d'un petit toit en bois recouvert de tôle. Le nom de chaque mort et de sa compagnie (?) ou commune de rattachement était inscrit sur une plaquette en bois clouée au sud. Comme la religion bouddhiste n'était déjà plus en faveur, les morts étaient simplement enterrés sans rituel religieux. L'édifice central était ouvert sur les quatre côtés et servait de lieu de réunion où des gens importants venaient rendre un hommage militaire aux morts. Une grande coupe très haute (mi-poitrine) située au centre permettait cependant de recevoir des baguettes d'encens. « Il n'y avait pas de religion, mais on respectait les morts ». D'après l'ancien

ouvrier, l'accès en était interdit aux gens peu gradés et ceux qui y contrevenaient étaient tués. La construction aurait été réalisée avec des gens de *Damdaek*(*ដំដាក់*) et de *Samrong*(*សំរោង*). Des moines en robe qui avaient l'expertise de ce genre de bâtiment y auraient également participé. La taille des éléments de construction aurait été faite à côté de *Pré Rup*. Après 1975, les chefs khmers rouges locaux ont été remplacés par d'autres et les délégations qui venaient rendre hommage aux soldats morts se sont faites plus rares. Après 1979, les villageois revenus à *Sras Srâng* ont détruit les bâtiments du cimetière pour en récupérer des éléments de construction, utiles à l'édification de leurs propres maisons. Quelques personnes seraient venues de l'extérieur pour tenter de récupérer les ossements d'un des leurs enterré ici. Puis, petit à petit, les villageois ayant recyclé les bâtiments et les panneaux avec les noms et jeté les ossements autour des maisons nouvellement construites, le cimetière a disparu du paysage. Il n'en reste plus qu'une longue élévation de terre dans la partie est du village.

III. 2.3. Les « monts de sable » *phnom ksach*

On retrouve également le Mont Meru sous une forme pleine dans les « monts de sable » *Phnom ksach*(*ភ្នំខ្ពស់*) érigés dans les monastères et dans les villages à l'occasion du passage de la nouvelle année ainsi qu'à plus petite échelle lors de cérémonies domestiques privées. (Fig. 99)

Le Mont Meru est ici représenté sous la forme de la montagne à cinq sommets. Cinq pyramides de sable dont la base est circulaire sont érigées en quinconce sur un socle carré entouré d'un mur d'enceinte végétal ouvert sur les quatre orientes et marqué par des petits autels aux *tevota* aux huit points cardinaux et intercardinaux. La plus grande pyramide⁹⁴⁶ se trouve au centre. Quand il s'agit de grandes pyramides, comme celles qui sont réalisées dans l'enceinte des monastères à l'occasion du Nouvel An, le rituel consiste à tourner dans le sens des aiguilles d'une montre autour de l'ensemble, puis d'entrer dans l'espace sacré

⁹⁴⁶ Les monts de sable érigés dans l'enceinte des monastères mesurent plus d'un mètre de haut.

pour y déposer des grains de sable, de l'eau et des petites bannières colorées sur les monts⁹⁴⁷.

Cette tradition commune à plusieurs pays de l'Asie du sud-est (Thaïlande, Laos et Birmanie) rend compte de plusieurs cultes dans une même forme. D'après Martini⁹⁴⁸, on peut y voir à la fois un empilement du produit des récoltes en vue d'attirer l'abondance future, une reproduction de la marche cosmique des divinités autour du Mont Meru, ainsi qu'un hommage au Bouddha, ici représenté par la montagne-reliquaire.

Cette cérémonie d'appel à la prospérité, à la réharmonisation cosmique et à la purification réunit les habitants d'un village, d'un *srok* ou les fidèles d'un monastère avant les premières pluies et le commencement des travaux agricoles au Nouvel An. Il est également possible de le reconduire de façon ponctuelle à l'occasion d'une calamité ou bien à petite échelle en marge d'une cérémonie domestique pour apporter un surcroît d'énergies positives.

Dans le registre brahmanique, on peut y voir la circumambulation annuelle des planètes autour du soleil représentée par la marche des divinités célestes autour du Mont Meru derrière la divinité de la nouvelle année qui porte la tête coupée de *Moha Kabel Prohm* (មហាក្បិល[រូប]) sur un plateau d'or. En reproduisant cette rotation, les hommes se synchronisent symboliquement sur les mouvements de l'univers.

Dans le registre bouddhique, le rituel prend explicitement un sens funéraire. Ici, les croyants pénètrent dans l'enceinte sacrée pour déposer des grains de sable sur les monts. Faisant ainsi, ils se délestent des péchés et des miasmes de l'année écoulée avant de mieux préparer leur prochaine incarnation⁹⁴⁹.

⁹⁴⁷ Dans les années 40, Evelyne Porée Maspero avait relevé que cette cérémonie des « monts de sable » se déroulait à travers tout le royaume dans les monastères et sous une forme plus petite dans l'enclos des maisons. Le roi lui-même y participait au Vat Phnom ainsi qu'à la pagode d'argent. Elle remarque qu'à Siem Reap les formes des monts de sable sont plus « sophistiquées » qu'ailleurs et détail intéressant, que certains ont une forme de stupa. Evelyne Porée-Maspero (sous la dir), *Cérémonies des douzes mois*, 1950, Phnom Penh, Institut Bouddhique, Commission des Mœurs et Coutumes.

⁹⁴⁸ G. Martini, *Valukacetiya*. B.E.F.O, 1970, Vol. 57, N° 1, pp. 155-168.

⁹⁴⁹ Un autre rituel de purification qui a également lieu au moment du nouvel An, celui de l'ondoisement des statues du Bouddha.

A la suite de plusieurs auteurs, Martini⁹⁵⁰ avait déjà relevé une similitude entre les monts de sable et les formes des reliquaires bouddhiques *chedey* c'est-à-dire des mémoriaux qui rappellent le Bouddha et par extension des reliquaires funéraires. D'après lui, l'élévation des monts de sable serait une façon de rendre hommage au Bouddha. On peut également y voir une façon d'accumuler des mérites. A ce propos, Martini note le passage d'un conte birman qui dit que « celui qui construira un mont de sable obtiendra en rétribution, un merveilleux palais céleste. »

Cette référence funéraire est lisible dans la forme des monts de sable tels qu'ils sont érigés dans la zone où nous avons travaillé. Un bol empli de sable est posé au sommet du mont de sable. D'après plusieurs *achar* du *srok Sras Srâng*, cette forme conique est une représentation symbolique des cendres du Bouddha placées au-dessus du mont de sable.

L'aspect funéraire des monts de sable avait également été relevé par Carpeaux à Angkor en 1901-1902. Il assiste à plusieurs cérémonies funéraires qui se déroulent devant une statue du Bouddha qui se trouve dans Angkor Thom que nous avons identifié comme étant celle de *Preah Ngok* située au nord-ouest du temple du Bayon⁹⁵¹. Il décrit qu'à la fin de la cérémonie, les bonzes et les fidèles confectionnent une « petite colline » de sable qu'il appelle une « montagne-cimetière ». Le lendemain matin, après que les ossements aient été mis dans un *chedey*, il observe qu'une composition de cinq petits monts de sable semblable à celle décrite précédemment est érigée⁹⁵².

Cette composition peut être réalisée à différentes échelles, de façon plus ou moins complexe. Lors de rituels domestiques, on retrouve souvent des représentations à petite

⁹⁵⁰ (MARTINI, 1970, 157).

⁹⁵¹ Carpeaux mentionne la présence de moines autour du Bayon. Il assiste à des cérémonies religieuses à côté d'une statue du Bouddha qu'il prend en partie en photo. J.P Carpeaux (Mme) *Les ruines d'Angkor de Duong-Duong et de My-son*, Paris : Challamel, 259 p. (correspondance et journal de voyage de Charles carpeaux) (1908), p. 66.

Ta Loy, *achar* devant la statue de *Preah Ngok* dit qu'un monastère se trouvait à l'ouest de la statue mais que les moines en ont été délogés par les français (entretien 2011). Une photo vraisemblablement d'Emile Gsell du milieu-fin du 19^e siècle prise du deuxième étage du Bayon montrant une construction religieuse à l'emplacement actuel de la statue de *Preah Ngok* semblant confirmer cette hypothèse. Il pourrait cependant également s'agir de la proche statue *Preah Kouk Thlok* dont le nom (Prar kok Tholk) est mentionné sur une carte dressée par Buat et Ducret en 1909.

⁹⁵² « On fait ensuite cinq petites collines de sable, de forme conique, terminées par une sphère, et couvertes de bâtonnets. Le monticule du milieu dépasse les autres qui sont aux quatre angles ; il est relié par un long fil aux Bouddhas trônant sur l'autel. Vestiges nombreux de monticules semblables, encore visibles aux alentours. » (CARPEAUX, 1908, p.69)

échelle de monts de sable modelés sur une petite table en marge du rituel principal. Dans des formes plus élaborées et à plus grande échelle, nous avons observé deux compositions réalisées à l'occasion du passage de nouvelle année. A la fin des années 1990, à l'occasion de passage de la nouvelle année, des *achar* du monastère de Vat Enkosei (វត្តអារាមព្រៃកែវ) à Siem Reap avaient réalisé un agencement géométrique de 108 petits monts de sables autour des cinq monts centraux. Les fidèles circulaient entre les monts tout déposant un peu de sable sur chacun d'eux. En avril 2000, dans un monastère de la commune de *Phnom Leav* (ភ្នំលាវ) dans la municipalité de Kep(កែប), nous avons observé une composition semblable, clairement organisée en labyrinthe matérialisé par des fils tendus sur des bâtons. Le fidèle devait trouver le chemin qui conduit au centre, tout en se délestant de poignées de sable. Ce qui se traduisait alors par un jeu apparaît comme un écho lointain d'un cheminement religieux dont le sens a été perdu. Dans le registre bouddhique, on s'agissait ici d'un délestage progressif du *kam* sur un chemin complexe pour atteindre la perfection au centre.

III. 2.4. Les « monts de paddy » *phnom srauv* (ភ្នំស្រូវ)

Nous avons observé une variante des monts de sable à connotation agraire : les monts de paddy⁹⁵³ qui sont érigés à l'occasion de la fête du Nouvel An dans les villages de Sras

⁹⁵³ Au début du XXe siècle, Adhémar Leclère avait observé une cérémonie appelée « fête du don au feu du monticule de paddy ». Celle-ci se déroule au mois de février à l'occasion de la « fête du roi des trois jours » pendant laquelle le roi abandonne ses prérogatives royales à un roi de substitution appelé *Sdach Méak*. Cinq monts *Phnom srauv* composés de gerbes de paddy venant de tout le Royaume sont érigés par de grands gouverneurs territoriaux *sdach tranh* (ស្រីចាន់ ត្រាញ់). Chaque *sdach tranh* élève un mont de gerbes de paddy dans la direction de sa terre (le *sdach tran* du sud élève un mont de gerbe au sud). Les gouverneurs de province arrangent ensuite une charrette pour que le *Sdach Méak* puisse tourner rituellement (*pradakṣiṇa* (ប្រទេស្សិណ)) autour des monts de paddy. Après que le cortège du roi ait tourné autour des monts de paddy, le feu y est mis puis est éteint à l'eau. Des maîtres de cérémonie vont ensuite prélever des grains de paddy grillés « rafraîchis » et les remettre à chaque gouverneur, à charge pour chacun de les distribuer aux paysans afin qu'ils puissent « rafraîchir » les semences de la prochaine récolte. On pourrait ici y voir une cérémonie d'allégeance des grands maîtres territoriaux au Roi. Les *sdach tran* dont la fonction aux dires d'A. Leclère est plus de « surveiller » que de « gouverner ». Chaque gerbe ou grain de paddy représente une portion du territoire sous l'autorité du Roi. Ces tas de gerbes rendent compte au roi de la taille de son territoire et de ce qui a été récolté (impôt ?). Dans le sens inverse, le roi purifie et fertilise les grains de paddy dont une partie sera renvoyée dans les rizières du royaume. A. Leclère, *Fêtes civiles et religieuses*, Paris : Imprimerie nationale, 1916, pp.292-320. Quelques dizaines d'années plus tard, Evelyne Porée-Maspero décrit une cérémonie pendant laquelle des monts de paddy, de riz cuit et de gâteaux sont érigés. (POREE, 1950 b)

Srâng et des environs. Selon les années, chaque famille apporte soit du sable soit un panier de riz non décortiqué pour réaliser cinq grands monts. Selon les interprétations des villageois, il s'agit soit d'une cérémonie pour rejeter les miasmes de l'année écoulée (version bouddhique) soit pour appeler une nouvelle récolte en offrant une partie de celle de l'année écoulée (semences), soit pour reproduire une cérémonie de paiement d'un tribut ancien (?) aux monastères ou bien les trois à la fois.

Ce rituel nous apparaît intéressant à décrire parcequ'il illustre plusieurs points abordés précédemment.

Il montre ainsi un moment rare où la notion de *srok* en tant que collectivité apparaît prendre forme. En même temps, il rend compte de l'élasticité des *srok* au cours du temps.

D'après les anciens, avant 1970, le rituel rassemblait les habitants des villages de *Rohal*, *Sras Srâng* nord, *Sras Srâng* sud, *Kravan* et *Daun Taok* à la salle commune appelée *sala muk niek*⁹⁵⁴ (សាលាមុខនាគ) qui se trouvait au sud de l'embarcadère du bassin du *Sras Srâng*, non loin de la statue du *neakta Ta Svay*. Alors que nous avons décrit précédemment la difficulté à trouver des formes de cohésion sociale, celle-ci apparaît s'exprimer ici au travers de cette cérémonie religieuse où des familles d'un *srok* se réunissent pour mettre symboliquement en commun le produit de leurs rizières. *Ta Teth* apporte un élément de réponse. Pour lui, cette fête réunit des familles qui sont susceptibles de pratiquer « l'échange de bras » *pravas dai* (ប្រវាស់ដៃ) à l'occasion du repiquage dans les rizières. Il s'agirait alors d'un moment où chacun peut rencontrer les autres afin de réaffirmer un contrat de solidarité avec ses voisins en vue des travaux agricoles à venir. Le repiquage dans une rizière préparée et inondée nécessite une main-d'œuvre abondante disponible au même moment. Une forme d'entraide basée sur la réciprocité est donc nécessaire. Cet échange ponctuel de travail puisé dans le vivier des relations sociales est vital pour assurer une bonne récolte et donc la survie de la famille. Ceux qui ont de mauvaises relations avec

⁹⁵⁴ L'emplacement de la *sala* sur la terrasse du bassin du *Sras Srâng* au début du XX^e siècle est attestée par Marchal dans un rapport annuel daté de 1922. Marchal mentionne qu'il demande la reconstruction de la *sala* à une vingtaine de mètres de mètres au sud de la terrasse après l'avoir démontée à l'occasion de travaux de dégagement de la terrasse. Dans Rapport annuel de la conservation d'Angkor, 1922.

leur famille ou leurs voisins se verront refuser cette aide précieuse. Ne pouvant compter que sur les forces d'une seule famille, la ou les rizières repiquées sur un temps long n'auront pas des rendements élevés, mettant ainsi en péril la famille.

La composition de cet ensemble social formé pour assurer la survie des familles est mouvante. À *Sras Srâng*, nous observons qu'il se réduit dans le temps et dans l'espace au fur et à mesure de l'enrichissement des familles.

En 2004, les familles des villages de *Rohal*, *Sras srang nord*, *Sras Srâng sud* se sont réunies autour de monts de paddy à la nouvelle salle commune « sala » située entre *Sras Srâng* et *Rohal*. Seuls quelques habitants de *Kravan* ont été conviés.

En 2012, nous avons observé que les habitants des villages de *Rohal*, *Sras Srâng nord*, *Sras Srâng sud* et *Kravan* célébraient le Nouvel An séparément. Ce changement d'échelle qui efface les liens avec d'autres villages révèle qu'avec la monétarisation des échanges, notamment au moment d'engager des bras pour le repiquage et le fait que certaines familles travaillent à l'extérieur, le besoin de réaffermir des liens sociaux élargis en vue d'une survie économique qui dépend de l'agriculture est désormais moins nécessaire.

Il nous apparaît également intéressant de lire ici un lien entre les monastères et la culture des rizières dans cette zone ainsi que nous l'avions évoqué à propos des populations *Somrae* dans la partie précédente. En 2004, les familles apportaient chacune un panier de leur propre paddy et le versaient sur le tas constitué des autres paniers de paddy. L'ensemble des paddy était ensuite offert⁹⁵⁵ aux moines des monastères sud et nord d'Angkor Vat. D'après les anciens du village de *Sras Srâng*, la cérémonie rappelait les « dons » faits autrefois au monastère de *Banteay Kdei* puis aux Monastères d'Angkor Vat nord et sud. Ils signalent également une rizière appelée *Srae Vat* (វត្តស្រែ) située à l'ouest du village de *Sras Srâng* qui appartenait aux monastères d'Angkor Vat et où des villageois allaient travailler pour « accueillir des mérites ». K. Miura a recueilli un entretien qui va dans ce sens « some say that a king in Angkor offered some land to the monks, but they do

⁹⁵⁵ Maintenant, l'argent vient se substituer au paddy. Une partie de l'argent récupéré de la vente du paddy sera investi dans une cérémonie d'offrandes de mets cuits aux moines. L'autre partie leur sera remise dans une enveloppe.

not cultivate all the land, so handed some of it over to the people in exchange for tax paid in rice⁹⁵⁶. »

Le conteur Ta Puth du village de *Thnâl Toteung* mentionne également des rizières

« Le vénérable du monastère (?) a donné toutes les rizières de la plaine (à côté du temple du *Mebon*) aux bonzes *Ta Sok* et *Ta Sala*. Les habitants des villages de *Tatrai*, *Sras Srâng* et *Koûk Pnov* cultivaient ces terres pour offrir du riz aux bonzes. Après la moisson, on décortiquait le riz pour l'offrir aux bonzes et pour nourrir les enfants. Du côté de *Sras Srâng*, de *Koûk Phnov* et de *Tham Andaet*(*ធំ អំណូត*), c'étaient les rizières des bonzes. En 1932-1933, on a fait des rizières vers le sud à *Sras Srâng* sud, à l'ouest de *Prasat top*, aux environs de *Trâpeang Snao*(*ត្រពាំង រន្ទៃ*), au sud de *Prasat top*, du côté d'*Ampil*. Toutes ces rizières appartiennent aux habitants, pas aux bonzes. » Ta Puth, *Thnâl Toteung*.

Dans la description de la célébration de la nouvelle année qui suit (mai 2012 - village de *Sras Srâng*) un grand nombre d'éléments qui composent le monde religieux cambodgien que nous avons décrits précédemment étaient réunis de façon composite.

Quelques jours après les trois jours officiels du Nouvel An, des habitants du village de *Sras Srâng* se sont réunis pour célébrer le passage de la nouvelle année⁹⁵⁷.

⁹⁵⁶ (MIURA, 2004, 120-134).

⁹⁵⁷ Cet entassement du paddy en cinq monts ne va sans rappeler une fête ancienne décrite par Evelyne Poré-maspero., la "fête du Roi de Makh" pendant laquelle un brahmane se substituait au roi le temps de la cérémonie. Ce roi temporaire défilait en cortège autour de cinq monts de paddy fabriqués avec des gerbes provenant de toutes les provinces du Royaume. Avant de repartir, il était ondoyé "pour prendre sur lui le malheur". Les monts de paddy étaient ensuite brûlés puis éteints à l'eau. Ce qu'il restait de ces grains grillés et "rafraîchis" était partagé entre les gouverneurs de province qui

Une collecte d'argent est tout d'abord organisée auprès des familles. L'argent servira à payer les repas des participants, la troupe de théâtre qui se produira le soir et les offrandes aux moines bouddhistes. La part donnée par chacun est commentée. Les restaurateurs le long de la route sont les plus généreux. Selon l'importance de ses dons, chacun réaffirme sa position économique et sociale par rapport aux autres. En 2012, les *achars* ont choisi d'ériger des monts de sable et non des monts de paddy comme nous l'avions observé en 2004. Dans une rizière au nord du village, ils ont tout d'abord délimité une vaste aire sacrée en positionnant huit autels aux *tevada* des huit points cardinaux et intercardinaux. L'autel du nord-est est beaucoup plus grand que les autres. À l'intérieur de cet espace sacré, ils ont construit deux structures différentes qui appartiennent à deux registres religieux différents: la *sala chan* bouddhique rectangulaire dans le cadran sud-ouest et un autel à la base carrée qui supportera les monts de sable dans le cadran sud-est. La taille beaucoup plus importante de la sala bouddhique montre bien qu'il s'agit de la religion officielle bien que culte se déroule autour des cinq monts de sable. Chacun des cultes se déroule de façon séparée tout en étant tendu vers un même but que nous allons décrire plus loin. La cérémonie commence par une offrande à *Krong peali* (ក្រុងពាលី) dans un trou creusé au sud du pavillon des moines. Elle se poursuit avec les récitation et bénédictions des moines bouddhistes venus du Monastère nord d'Angkor Vat dans la sala bouddhique construite pour l'occasion. Une fois les prières bouddhiques d'usage terminées, la cérémonie des monts de sable peut alors commencer. Des femmes, des enfants et quelques *achar* se rendent à une centaine de mètres de l'aire sacrée au nord-est, à côté des rizières où deux gros tas de sable informes les attendent. Chacun y prélève du sable dans un bol ou un sac en plastique. Après avoir invité les *neakta* et les divinités environnantes à participer à la cérémonie, les femmes et les enfants reviennent en procession vers l'aire sacrée. Là, ils font une circumambulation autour du pavillon des moines (réplique de la *sala Chan*) et de l'autel qui supportera les cinq monts. Chacun dépose ensuite le sable recueilli sur l'autel à base carrée. Avec tous les sables mélangés, les *achar* façonnent cinq monts aux formes parfaites. Ils posent ensuite un bol empli de sable aux sommets et y versent de l'eau. Deux très longs poteaux en bambou flexible sont ensuite érigés sous des cris de joie. L'un au nord-est supporte une bannière funéraire blanche et l'autre au sud-ouest, une bannière multicolore. Toute la communauté se réunit autour des monts et récite des prières à la suite de l'achar. Les moines bouddhistes n'y participent pas.

Dans ce rituel, nous observons que des produits de la terre (les monts de paddy/ ou la terre elle-même (terre sableuse)) recueillis par les femmes sont érigés en montagne par les

devaient les donner aux cultivateurs qui les mêlaient aux semences de leur prochaine culture. Nous voyons ici le même mécanisme de purification par l'eau, d'expulsion des mauvaises choses en dehors de la cité/village et de réactivation d'un contrat d'alliance en vue d'obtenir de belles récoltes. D'après Evelyne Porée maspero, cette fête se pratiquait dans les villages dans les années 40 sous des formes et des noms divers comme "offrande au feu" ou entassement des monts de paddy" ou "brûlage du paddy". (POREE, 1950, 79-82)

hommes puis sacralisés par des prêtres, les *achar* (avec les moines bouddhistes en toile de fond). L'acte de fécondation et d'élévation est parachevé avec une aspersion d'eau lustrale sur les monts de sable puis sur les participants à la cérémonie.

Nous remarquons également qu'un fil de coton blanc part du centre de chaque construction religieuse (la *sala chhan* bouddhique et les monts de sable/monts Meru) et se rejoint en un même point : la bannière blanche des morts érigée au nord-est. Dans la *sala* bouddhique, le fil part d'une bobine posée sur un plateau à offrandes placé devant les moines. Le fil retient et transporte l'énergie ainsi dégagée par les prières et les offrandes. Il poursuit son chemin vers une toile peinte qui représente le Bouddha en méditation ou bien un *chedey*/reliquaire contenant les cendres du Bouddha installé dans le coin sud-ouest face à l'est. Le fil monte ensuite vers l'autel du poteau *kanlaong* (centre symbolique de la *sala chhan*/maison), passe par l'autel du nord-est et termine sa course au poteau qui supporte la bannière blanche des morts. L'autre fil part du mont de sable central, entrelace les quatre autres monts en un parcours complexe puis monte également vers l'autel du nord-est avant de rejoindre le premier fil au poteau de la bannière blanche des morts.

Nous voyons ici clairement deux cultes coexister⁹⁵⁸ dans l'espace et dans les rituels et se rejoindre via les fils dans un même poteau⁹⁵⁹ pour apporter leur énergie à ce qui apparaît essentiel : assurer de bonnes récoltes dans le présent et préparer son incarnation future (ou transfert de mérites) en faisant appel à la fois aux défunts puissants (*neakta* eux-mêmes sortis de la terre, aux divinités qui séjournent dans le Mont *Meru* et au Bouddha dont les reliques sont conservées dans un *chedey*).

⁹⁵⁸ Récitations de prières, bénédictions et rituel des monts de sable. Les deux cultes/registres religieux coexistent à l'intérieur de la même aire sacrée mais existent indépendamment l'un de l'autre. Ils montrent d'une certaine manière que de façon différente qu'ils tentent vers le même but, la préparation d'un meilleur futur, qu'il s'agisse d'une meilleur récolte ou d'une meilleur *incarnation*. Les fils blancs qui partent des deux structures (statue du bouddha dans la *sala* bouddhique et mont de sable se rejoignent sur l'autel du nord-est (renaissance, revitalisation, resynchronisation). Ici, il s'agit bien de l'expression d'une religion composite ou des cultes de registres différents co-existent pour apporter conjointement, un surcroît d'efficacité aux aspirations de ceux qui ont organisé la cérémonie.

⁹⁵⁹ Nous remarquons que cette circulation de l'énergie en diagonale via la statue du Bouddha/stupa et le mont Meru vers le monde céleste des dieux, des morts et du soleil levant au nord-est est la seule ligne qui bouscule ce schéma à angles droits.

III. 2.5. Les poteaux en bois « nombril du village » *phchet phoum* (ផ្ទៃក្នុងភូមិ)

Une autre forme en quinconce qui évoque le mont Meru attire notre attention. Le village de *Sras Srâng* ainsi que nous l'avons écrit n'a pas de centre ni de forme préétablie dans l'espace. Ceci n'est pas le cas de quelques villages situés à quelques kilomètres à l'ouest. Ces villages sont dits « ronds » *phoum mouk* (ភូមិមូក). Leur particularité réside dans le fait que les maisons sont (étaient) organisées autour d'un centre appelé « nombril du village » *phchet phoum*⁹⁶⁰, matérialisé par cinq poteaux en bois disposés en quinconce avec le plus grand au milieu. Nous avons précédemment relevé le terme *phchet phoum*, à la fois au centre de la grille du *Tray Phoum*⁹⁶¹ et au centre symbolique de la maison représenté sous la forme d'un cornet à offrandes appelé *Preah phoum* (ជ្រៃភ្នំផ្លែ), accroché au poteau *kanlaong*. Par effet d'emboîtement et d'augmentation d'échelle, nous trouvons donc un « nombril » au centre symbolique de la maison et du village.

Plusieurs villages dits ronds⁹⁶² existent au nord de *Puok* comme *Thippadey*, *Lovea*⁹⁶³, *Chrouy ta Krey* et *Trey Ngoar* ainsi qu'à l'ouest d'Angkor Vat, (*Koûk Ta Chan*). Si la structure actuelle des villages rappelle peu la forme ronde, le centre matérialisé par les poteaux installés de façon permanente est parfois toujours en place. Ceci était encore le cas dans les années 2000, au centre du village de *Trey Ngoar* et de celui de *Koûk Ta Chan*. Ici,

⁹⁶⁰ Nous avons précédemment relevé ce terme au centre de la grille *traiphoum*.

⁹⁶¹ C'est également l'emplacement du nombril de *Vastu Purusha* (cf. première partie).

⁹⁶² A la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, deux gros villages situés en zone occupée par des *Kuay* ont été décrits par des observateurs comme ayant une structure ronde : « *Chong-kal* » *Samrong*, au sol de sable, boisé de forêts claires, et à population très clairsemée de Kouyens, peuplade autochtone, s'étend au nord-est de Kralanh ; c'est le srok le plus pauvre de la province de Siem Reap. Son chef-lieu placé sur un tertre boisé, est un simple village aux trente ou quarante cases disséminées en cercle ; il est traversé pourtant par deux routes se coupant. » P. Benoist, chef du bureau de poste de Siem-reap Angkor en 1911.

E. Aymonier avait également relevé cette configuration spatiale à propos du chef lieu de la province siamoise de *Sangkeak* majoritairement peuplée de *Kuay* qu'il décrit comme un « village sur tertre boisé, aux cases disséminées en cercle que traversent deux routes qui se coupent à angle droit ». (AYMONIER, 1901, p 352).

Au Laos, Yves Goudineau décrit des villages criculaires kantou centrés sur une maison commune/poteau. Goudineau Yves. Tambours de bronze et circumambulations cérémonielles [Notes à partir d'un rituel kantou (Chaîne annamitique)]. In: *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*. Tome 87 N°2, 2000. pp. 553-578.

⁹⁶³ Qui a fait l'objet d'un travail de thèse par l'anthropologue G. Martel dans les années 60.

la partie haute des cinq poteaux était taillée en cône au-dessus de deux anneaux sculptés. Ceci rappelle à la fois la forme phallique d'un culte *çivaïste* ainsi que celle d'un bouton de lotus d'inspiration bouddhique. Les villageois associent clairement ces cinq poteaux au mont Meru et aux cinq tours d'Angkor Vat.

Les habitants du village *de Ta Chan* décrivent un village dont les maisons étaient encore récemment disposées en rond avant que la route de contournement des temples ne le coupe en deux et en change l'agencement. Le centre appelé *phchet* « nombril » matérialisé par des poteaux disposés en quinquonce était encore visible en 2004. Détail intéressant, c'est ici que réside le *neakta* principal du *srok*.

Dans le village de *Trey Ngoar*, la cérémonie du passage de la nouvelle année réunit les gens du village autour de ce centre *phchet phoum* qui était encore en place dans les années 2000 (Fig.100). Nous n'avons pas assisté à cette cérémonie, mais la composition d'ensemble construite en matériaux végétaux nous a été décrite par un habitant de *Sras Srâng* sud originaire de *Trey Ngoar (Ta Muen)*. À partir de cinq poteaux fichés en terre de façon permanente, un temple végétal est construit une fois l'an. Nous retrouvons ici le plan précédemment décrit pour les rituels de crémation de vénérables et de rituels pour réenergiser les personnes âgées. Une enceinte végétale ouverte aux quatre orientes est érigée à quelque distance des 5 poteaux. Quatre pavillons rectangulaires⁹⁶⁴ abritent les bonzes à l'intérieur de cet espace. Les nonnes habillées en blanc s'installent sur de simples nattes dans l'espace intermédiaire. Alors que les moines récitent des prières, les gens du village entrent par la porte est et font trois fois une circonvolution autour du centre. Nous voyons ici qu'un temple éphémère complexe est construit de façon périodique autour d'une structure simple de cinq poteaux fichés en terre. Cette cérémonie nous apparaît comme étant un renouvellement de contrat annuel de protection et de prospérité avec un ancêtre/défunt puissant (*neakta*) situé au centre symbolique d'un *srok*.

⁹⁶⁴ Le pavillon est avant tout l'assemblage d'un toit (extension du parasol) et d'une estrade qui abritent et signalent des personnages supérieurs (ici les moines).

En parallèle du *neakta*, la figure du Bouddha se dessine. D'après Ta Muen, les familles offraient autrefois du paddy à cette occasion. Le paddy collecté était ensuite donné au monastère de *Tippadey*⁹⁶⁵. Ceci corrobore les données recueillies à Sras Srâng : le paiement d'un tribut par une communauté paysanne sous forme d'offrandes de riz à un monastère. Le riz contribue à l'entretien des moines ainsi qu'à augmenter les mérites du donateur. Les bénéfiques de cette cérémonie sont donc double, à la fois pour la prochaine récolte et pour la prochaine incarnation.

Dans les années 1950-60, deux auteurs, Malleret et Martel ont observé une cérémonie du Nouvel An autour d'une structure semblable dans le proche village rond de Lovea⁹⁶⁶. Premier détail intéressant, Malleret remarque que des poteaux semblables sont installés dans les villages avoisinants indiquant ainsi que cette composition n'était pas isolée. Deuxième point, ce rituel lui apparaît comme une réelle expression d'une communauté clairement définie spatialement⁹⁶⁷. Troisième détail qui a son intérêt, les deux auteurs notent que le poteau central « *Preah Bhuma*⁹⁶⁸ (𑄢𑄣𑄧𑄨𑄩) » représente ici le *neakta-chef* de *srok*.

⁹⁶⁵ Monastère très ancien dont la particularité réside dans le fait que le *vihara* a été construit autour d'un petit prasat angkorien qui se révèle sous les couches de peinture.

⁹⁶⁶ Dans un article de 1959, Malleret décrit un groupe de poteaux situés au centre du village rond de Lovea à une vingtaine de kilomètres à l'ouest de *Sras Srâng* : « en cheminant vers l'ouest, parmi les sentiers qui serpentent entre les jardins, on parvient à un point que nous croyons être le centre géométrique du village, où s'élève un abri au toit en paillotte porté par quatre piliers. Sous cette couverture se dressent orientés sur les points cardinaux, quatre autres poteaux en bois dur, entaillés d'une encoche rectangulaire au sommet correspondant au logement des chevrons d'une ancienne charpente. Ils accompagnent un autre poteau à section octogonale qui se dresse au centre sur une hauteur de 60 centimètres et dont la tête se termine en bouton de lotus. Le poteau central fait fonction de génie protecteur pour le hameau. Une fois par an, en Avril, à l'occasion du nouvel an, il est honoré de grandes fêtes auxquelles participent les bonzes et qui durent trois jours. Il est invoqué aussi en période de sécheresse et fait l'objet d'offrandes pour la guérison des malades. ». Louis Malleret. Ouvrages circulaires en terre dans l'Indochine méridionale, 1959, *B.E.F.E.O.*, t. 49, n°2, pp. 409-434.

⁹⁶⁷ « Lors des cérémonies en l'honneur du poteau central, aucun des habitants des autres hameaux ne vient participer aux fêtes. C'est vrai qu'ils possèdent leur propre génie tutélaire. Nous avons visité trois de ces villages et y avons trouvé le même poteau plus ou moins rustique à sommet pointu. Dans un cas, il était *accompagné* des quatre autres poteaux plus petits orientés sur les points cardinaux qui présentent au tiers inférieur une cavité rectangulaire ou carrée sur une face extérieure et qui a été obturée avec une pièce de bois. Il est probable que chacun de ces logements contient un dépôt. (Malleret, *ibid.*).

⁹⁶⁸ Dans cette étude, la transcription retenue est *Preah Phum*.

À Sras Srâng, le lien entre le *neakta-chef* de *srok* et l'érection des cinq monts de sable une fois l'an n'apparaît pas de façon aussi claire. Nous pouvons cependant faire remarquer que la cérémonie d'érection des monts de sable se déroule toujours à côté du *neakta* Ta Svay, chef des *neakta* locaux (près de l'embarcadère du bassin du Sras Srâng à côté du grand arbre qui abritait *Ta Svay* puis entre Sras Srâng et Rohal au nouvel emplacement de ta Svay).

Une autre forme rituelle appelée *sampot phoum* (សំពត់ភ្នំ) peut également être relevé à partir de cette même composition spatiale. Il s'agit d'une cérémonie d'exorcisme ou de réordonnement du monde qui est pratiquée lorsque survient une calamité dans un village⁹⁶⁹. Un fil de coton part du *phchet phoum* et ceinture tout le village. La force dégagée par le poteau central se diffuse à l'intérieur de l'espace sacré ainsi circonscrit. Ce fil qui entoure le village joue le rôle de barrière magique qui bloque l'intrusion de mauvaises influences extérieures. Cette facette du rituel avait été relevée par Martel à l'occasion de la célébration du passage de la nouvelle année. Elle décrit comment les miasmes de l'année écoulée sont abandonnés à l'extérieur du village dans des « charrettes miniatures attelées de buffles »⁹⁷⁰. Transposé dans le registre bouddhique, ce rituel devient un moyen de se débarrasser de ses mauvaises actions comme nous l'avons décrit précédemment. Dans les années 50-60, Simonne Lacouture décrit une cérémonie d'exorcisme qui se déroule à partir de cinq poteaux plantés au milieu d'un village de « quarante maisons sur la douve d'Angkor Vat » qui pourrait être l'actuel village de *Teaksen* sud ou celui de *Trâpeang Seh*. La cérémonie qui est faite pour une personne malade est étendue à tout le village⁹⁷¹. La structure centrale des 5 poteaux en quinconce

⁹⁶⁹ Cf. A. Mc Donald, Note sur la claustration villageoise dans l'Asie du sud-est. 1957, *Journal Asiatique*, 245, 2.

⁹⁷⁰ Qui ne vont pas sans rappeler les charrettes miniatures qui sont fabriquées à Rohal et qui sont maintenant proposées à la vente aux touristes.

⁹⁷¹ « Un homme a « des fièvres » et le krou, sorcier-guérisseur va procéder aux rites d'expulsion de la maladie. Un poteau magique a été planté au milieu du village, entouré de quatre poteaux encore plus petits. Devant chaque poteau, un objet gracieux garni de bogies allumées. Ce sont de petits plateaux tressés sur lesquels sont posées des figurines humaines pétries dans une pâte faite de riz éclaté. Les femmes sont rangées d'un côté, les hommes de l'autre. Le sorcier a prononcé quelques mots devant le poteau central. Alors les enfants s'approchent et emportent les plateaux hors du village. Ainsi les mauvais esprits sont-ils chassés. On se rend maintenant chez le malade que l'on entoure d'un fil blanc qui le protège. Les esprits expulsés ne peuvent plus l'atteindre. Bien mieux, le village tout entier est à l'abri puisqu'une corde de liane tressée l'entoure maintenant et délimite la zone interdite. L'acar (...) prononce quelques mots. Tout le monde se disperse. Aucun moine n'a assisté à la cérémonie. » Simonne Lacouture, *Cambodge*, coll. Les portes du Monde Cercle de Bibliophile, Paris, éd. Rencontre, 1963. P.101.

peut rester en place sur du long terme (poteaux de moyenne section en bois solide) comme dans les villages de *Trey Ngoar* et de *Ta Chan* ou bien être érigée de façon moins durable pour des occasions particulières⁹⁷².

Bien que n'étant pas considérés aujourd'hui comme des villages ronds, des anciens disent qu'il existait autrefois des poteaux semblables dans les villages de *Rohal* et de *Kvien*. À *Rohal*, nous n'avons pas retrouvé l'emplacement ancien de ces poteaux. À *Kvien*, les poteaux ont disparu, mais l'emplacement est encore connu des anciens qui racontent que des cérémonies *sampot phoum* (សម្បត្តិផ្កាមី), y étaient organisée en cas d'épidémie.

Yeay Kiel décrit comment des offrandes étaient dispensées devant le poteau central d'où partait ensuite un fil de coton qui reliait toutes les maisons entre elles. Elle dit avoir également observé un dispositif particulier où huit moines⁹⁷³ debout étaient disposés en cercle autour du poteau central qu'elle appelle également *sasar kanlaong* (សសរកង្ការង). Chaque moine récitait des prières tout en étant relié par un fil au poteau central. Tous les fils repartaient ensuite vers l'extérieur pour ceinturer les maisons dont les propriétaires avaient fait des offrandes. *Yeay Mom* associe cette forme de roue à rayons à une roue de la loi bouddhique *dharma cakra* (ធម្មចក្រ). L'énergie dégagée par les prières des moines bouddhistes rechargeait le poteau qui pouvait ensuite irradier dans tout le village⁹⁷⁴.

Ainsi, nous avons ici un lieu habité qui est centré sur une divinité qui étend sa protection sur l'ensemble des familles qui sont sous sa protection et qui habitent sur son territoire.

Alors que nous avons décrit, le village de *Sras Srâng a* été créé au gré des bourgeonnements de nouvelles implantations familiales sans réel plan d'ensemble. Il n'a

⁹⁷² On relève cependant qu'ici aussi, ces structures religieuses fabriquées pour le monde des hommes sont faites en matériaux périssables (comme l'est l'enveloppe humaine).

⁹⁷³ Ils se tenaient vraisemblablement aux 8 points cardinaux et intercardinaux (aux emplacements des *lokapala*, divinités protectrices de points cardinaux).

⁹⁷⁴ L'eau a également sa place dans ces cérémonies. *Ta Duem* du village de *Trâpeang Seh* dit qu'il a déjà vu des cas où une jarre remplie d'eau et de lotus était installée à côté d'un prophoum. D'après lui, l'eau servait à asperger les gens marqués par la maladie ou la malchance. Ceci avait également été relevé par Moura au sujet des *neakta* « Les Khmers invoquent spécialement les *neac-ta* quand ils sont malades ils exposent alors sur leur autel des jarres pleines d'eau, qu'ils considèrent comme bénie après cette consécration et possédant des vertus curatives. Ils s'en lavent ensuite tout le corps, ou simplement les parties attaquées. Jean Moura, le royaume du Cambodge, 1883, Paris, E. Leroux, tome 1, p. 173.

pas de centre ni de plan particulier. Il apparaît ainsi tout simplement une périphérie du vieux village de *Rohal*. À l'inverse, *Rohal* présente la particularité d'être établi le long d'une route axée nord-sud qui coupe à angle droit une route est-ouest. La relocalisation de Ta Svay non loin du croisement de ces deux voies pourrait laisser à penser qu'il s'agirait de son retour à son emplacement ancien. Si tel est le cas, la structure ancienne du vieux village de Rohal pourrait correspondre à un plan préétabli qui aurait été centré sur un *phchet phoum* à la croisée de deux routes. Il ne s'agit ici que d'une hypothèse qui dans l'état actuel de nos connaissances ne peut être confirmée.

Concernant la spatialisation des villages anciens de la région, les recherches menées par l'équipe Apsara de Im Sokrithy⁹⁷⁵ apportent des éléments particulièrement intéressants. À partir de l'étude de photos aériennes de villages anciens, complétée par des visites de terrain, Im a relevé que des villages dits ronds sont établis selon un plan particulier qui correspondrait à celui relevé dans des traités de construction indiens. Il décrit ces villages comme étant centrés sur un *phchet phoum* représenté par des poteaux en bois à la croisée de deux routes axées nord-sud et est-ouest qui divisent l'espace habité en quatre quadrants eux-mêmes divisés en quadrants plus petits par des routes secondaires. Le village est ceinturé par une digue ouverte aux quatre orientations par les quatre routes principales. De plus petits poteaux en bois sont installés aux quatre points cardinaux et intercardinaux assurant ainsi un contrôle et une protection de l'ensemble de ce territoire habité. D'après Im, cette structure se retrouve dans les textes indiens contenus dans le *Vāstuśāstra* que nous avons déjà évoqué dans sa version cambodgienne (le *traiphoum* à l'échelle du terrain pour la maison).

⁹⁷⁵ Im Sok Rithy, A Study of village structure in Angkor area : Did they apply to the indian ideas of urbanization ? Power Point for 19th IPPA Congress, Hanoi, Nov. 27- Dec. 5 2009.

Conclusion de la troisième partie

Au Cambodge, plusieurs courants religieux venus de l'extérieur comme le brahmanisme et le bouddhisme sont venus se greffer à un système religieux autochtone qui semble avoir été organisé autour de divinités agraires qui contrôlaient l'eau et la terre et qui protégeaient des calamités. La distinction, et les mélanges entre les différents apports sont difficiles à établir et dépassent largement le cadre de cette étude. Des points de rencontre, des assemblages, des reformulations et des bricolages ainsi qu'une forme de coexistence se sont opérés pour composer une religion originale centrée sur le culte des défunts dont on peut dire de façon schématique, qu'elle tend vers un idéal d'élévation et de purification, qu'il s'agisse de la pousse des plantes, de l'augmentation du statut social ou de l'élévation des âmes après la mort en se débarrassant des miasmes karmiques.

Il apparaît que les cultes nouveaux ont plus enrichi que fondamentalement transformé le fond ancien qui est toujours bien présent même s'il n'apparaît souvent qu'en arrière-plan ou de façon déguisée derrière des formes brahmaniques ou bouddhiques. Nombre de pratiques religieuses observées dans des villages cambodgiens actuels se cristallisent en effet dans des formes qui « poussent » de la terre dans lesquelles on peut y voir d'anciens cultes à la fertilité et des cultes aux défunts. On les relève à l'état naturel dans les pierres dressées, les grands arbres, les poteaux, les termitières, les îles, les buttes de terre, les montagnes ou bien sous un aspect construit dans les linga, les statues, les monts de sable ou monts de paddy, les *chedey* et les temples-montagne.

Bien qu'elles soient reléguées en arrière-plan, on peut tout d'abord observer que les représentations des divinités autochtones comme celles de la terre et de l'eau ont toujours été présentes en taille et en nombre dans les temples anciens et actuels du Cambodge. Il est ainsi intéressant de relever que les plus grandes figures sculptées sur les temples

brahmaniques angkoriens sont celles des *niek*⁹⁷⁶. Dans le répertoire bouddhique, les *niek* sont également très présents. L'épisode où le Bouddha assis en méditation sur un *niek* fait appel à la terre à témoin est très souvent représenté au Cambodge. Le Bouddha apparaît sous un aspect humain fragile qui a besoin de l'aide à la fois d'une divinité de l'eau et d'une divinité de la terre. Il est assis dans la position de méditation, à la fois protégé physiquement par un serpent à sept têtes et spirituellement par la déesse de la terre qu'il appelle à l'aide pour lutter contre l'esprit tentateur Mara en tendant la main vers le sol. Ainsi, derrière la figure centrale, mais inaccessible du Bouddha en méditation, nous voyons clairement que les deux personnages actifs sont une divinité de l'eau, le *niek* et/ou une divinité de l'eau et de la terre qui devient *Preah Thoroni* (ព្រះតរុណី) dans le vocabulaire cambodgien. Celle-ci apparaît d'ailleurs souvent dans les pagodes sous la forme d'une femme qui essore ses cheveux. Ainsi, autour de la statue du Bouddha, ce sont aussi ces divinités de la terre et de l'eau qui sont honorées.

On peut ensuite se pencher sur la place et le rôle d'intercesseurs entre les forces de la nature et les hommes joués par des figures de défunts puissants qu'il s'agisse de personnages réels, des héros mythiques ou des rois. Représentés sous des formes et des noms divers, certains de ces morts continuent au-delà des temps à dispenser une force magique qui protège ceux qui les nourrissent tout en se réservant le droit de punir ceux qui ne suivent par leur modèle d'ordre social. Ce culte des défunts puissants installés dans des formes et des lieux particuliers nous apparaît être un des fondements du système religieux khmer.

⁹⁷⁶ Les représentations de *niek* à Angkor sont considérées par les historiens de l'art comme des éléments de décor. Cependant, si nous considérons les formes répertoriées sous le nom de « balustrades-*niek* » d'Angkor Vat comme de sculptures à part entière, il s'agit ici des plus grandes pièces de la statuaire angkoriennne (plusieurs dizaines de mètres de long). Sur le bas-relief qui représente le barattage de l'océan de lait dans la galerie est d'Angkor Vat, on peut également relever que le corps du *niek* utilisé comme corde par les *assura* et les *devatas* est le plus grand personnage de la composition. Il nous apparaît ainsi qu'en marge des représentations religieuses venues de l'extérieur, le *niek* est souvent représenté. C'est avec le bouddhisme, que cet animal totem, représentation de l'ancêtre féminin fondateur va prendre pleinement sa place de protecteur. C'est lui (ou elle) qui recouvre le Bouddha en méditation. La composition peut aussi apparaître comme étant celle d'un couple (femme autochtone *niek* et homme venu de l'extérieur) protecteur et bienfaisant.

Les religions extérieures ont repris ces cultes sous des formes nouvelles. Dans les temples brahmaniques et les monastères bouddhiques, des statues brahmaniques et bouddhiques jouent le rôle de réceptacles de l'essence de défunts de haut niveau comme les rois⁹⁷⁷ et des membres de leur famille ou bien des incarnations du Bouddha avant son illumination. Au-delà de l'aspect symbolique, dans certains cas, l'intégration du corps du défunt dans la statue peut aussi être physique. Dans des rituels de fabrication de certaines statues comme celles des bouddhas et celles des rois, des restes (reliques) ou un texte roulé (portant le nom du défunt ?) peuvent ainsi être enchâssés dans la matière de la statue⁹⁷⁸, ce qui en fait de véritables tombes actives ou « tombes vivantes » pour reprendre un terme utilisé par P. Mus⁹⁷⁹. Ces ancêtres puissants cohabitent, par delà la mort avec les vivants. F. Bizot⁹⁸⁰ rapporte ainsi qu'il n'y a pas bien longtemps, les voix des anciens rois comme Jayavarman VII représentés dans des statues brahmaniques étaient entendues dans la bouche des médiums pour la gestion des affaires du Royaume.

Le cas du Bouddha est particulier. C'est un défunt accompli qui s'est éteint dans le Nirvana. La communication avec lui n'est pas possible, mais il a laissé son enseignement aux hommes. Les statues à son image, honorées en tant que reliques, rappellent le modèle parfait de ses multiples vies antérieures qui sont relatées à l'occasion de prêches dans les monastères et qu'il s'agit de suivre pour espérer avoir une bonne réincarnation. La protection et la diffusion de son enseignement sont confiées à la charge du roi et de ses aides.

À un statut inférieur, dans les petits pays, ce sont également les figures de défunts puissants qui sont honorées à travers les *neakta*. On peut voir dans leurs formes grossières

⁹⁷⁷ Plusieurs statues du Bouddha sont appelées Jayavarman VII.

⁹⁷⁸ (Bizot, 1994,120)

⁹⁷⁹ Paul Mus, esquisse d'une série ethnographique naturelle, (réed. Péninsule N°47 (2), 2003).

⁹⁸⁰ ibidem.

en expansion, l'émanation physique de leur puissance (buttes de terre, termitières, pierre) et de la nature (arbre, poteaux), mais aussi de leur nature subalterne. Leurs images ainsi que leur personnalité apparaissent en effet comme étant grossières en comparaison avec des formes plus sophistiquées utilisées pour représenter des personnages d'une classe sociale supérieure qui sont censés tendre vers la perfection de la divinité supérieure qu'il s'agisse du brahmanisme ou du bouddhisme. F. Bizot⁹⁸¹ développe l'idée qu'à l'arrivée du bouddhisme au Cambodge, les Khmers auraient su extraire des textes religieux des passages qui permettraient aux cultes anciens de vivre sous des apparences nouvelles. Dans des textes bouddhiques en khmer, c'est-à-dire accessibles à un plus grand nombre, il est écrit que le Bouddha, après son extinction, a laissé son image, son enseignement et les dix « perfections » *parami* (ពរិវិ) pour les protéger 5 000 ans. Cette tâche est acquittée par différents personnages plus ou moins importants (rois, héros, personnalités locales) qui, au-delà de leur propre mort continuent à garder et à transmettre l'enseignement. Le terme bouddhique *parami* va ensuite prendre un sens plus large de « puissance protectrice »⁹⁸² qui peut être associé à des figures ou des reliques de défunts puissants⁹⁸³, à la loi ainsi qu'à des divinités subalternes qui protègent et encadrent socialement des hommes qui vivent dans un territoire plus ou moins étendu.

Des représentations/statues de roi/divinité brahmanique/Bouddha sont installées dans des lieux élevés. Elles sont secondées et entourées de puissances subalternes locales/*neakta*. Dans le monde des vivants, le roi est au centre d'une constellation de petits pays eux-mêmes supervisés par des chefs et gardiens d'un ordre moral et territorial. Le monde des défunts puissants apparaît ainsi comme le double de la structure de protection et d'encadrement du monde des vivants.

⁹⁸¹ (Bizot, 1994,101).

⁹⁸² Bizot, 1994, 101).

⁹⁸³ Comme nous l'avons décrit précédemment, seuls les morts puissants qui poussent de terre occupent une place importante. Les autres mânes, comme celles qui, dans le répertoire bouddhique vivent les affres de l'enfer dans les mondes souterrains, ou celles qui rôdent autour des hommes pour les tourmenter sont craintes. On les écarte en leur faisant des offrandes de nourriture.

En haut de ce système et à l'échelle du pays, le roi est le protecteur du *Dharma*. De ses vertus découlent la paix et la prospérité dans le royaume. À l'échelle des petits pays, les fonctionnaires sont chargés de reproduire à leur mesure cette charge à faire respecter l'ordre et le respect des normes sociales.

Les statues/défunts se confondent avec la structure qu'ils habitent. Dans Angkor Thom des parasols ont été placés au-dessus des statues qui ont été remplacés par des toitures puis par un édifice plus important pour abriter les fidèles où l'installation d'autres divinités. Le contenu et le contenant, la divinité/la pierre/le poteau/l'arbre/la statue/ou le temple/le tumulus/la montagne/le *chedey* se confondent ainsi en une forme où réside une puissance protectrice. Dans les formes et les noms donnés aux poteaux disposés en quinconce que nous avons évoqués précédemment, nous pouvons ainsi y voir à la fois la forme stylisée du temple-montagne⁹⁸⁴, séjour des Dieux ou stupa funéraire, et de son contenu, le défunt puissant c'est-à-dire la divinité (la représentation sous une forme phallique du dieu *çiva* ou bien la pierre *neakta*). Les émanations de la présence de certains défunts ou pourrait-on dire les « corps » glorieux qui restent après la disparition physique du corps et de l'âme qui s'est incarnée dans un autre corps physique ou bien comme dans le cas du Bouddha qui s'est éteint dans le Nirvana sont restés dans des supports naturels (arbre, pierre,) ou créés (statue, *chedey*).

Cette notion de « force sacrée » *parami/bâromei* est également utilisée à propos des temples eux-mêmes. Même déchus et dégradés, ceux-ci du fait qu'ils ont été consacrés conservent cette force. Même si leur espace intérieur n'est pas réutilisé pour des cultes collectifs, on remarque que les monastères bouddhiques contemporains sont bâtis dans leur proximité⁹⁸⁵ immédiate comme s'ils voulaient bénéficier de cette émanation du sacré.

⁹⁸⁴ Dans une configuration de 5 poteaux disposés en quinconce avec le poteau central plus élevé, une représentation stylisée du mont Meru apparaît.

⁹⁸⁵ On relève aussi des cas particuliers où un temple *prasat* ancien, de petite taille, entretenu et peint est englobé dans le temple bouddhique (*vihear*). C'est le cas du Wat thipatei à l'ouest d'Angkor ainsi que celui de Wat unalom à Phnom Penh. Cf. Olivier de Bernon, le plus ancien édifice subsistant de Phnom Penh : une tout angkorienne sise dans l'enceinte du Vat Unalom, *BEFEO*, 88, pp. 249-260.

C'est le cas des deux monastères situés de part et d'autre d'Angkor Vat ainsi que de ceux qui ont été construits plus récemment, dans l'enceinte d'Angkor Thom.

La question de la mort et de la re-naissance tout en se purifiant et en s'élevant⁹⁸⁶ apparaît être au cœur de cette composition religieuse où il s'agit à la fois au quotidien de respecter un ordre social et spatial gardé par les défunts chefs d'un territoire donné (les *neakta* dans les petits pays et le Roi du pays tout entier) en vue d'attirer à soi la félicité, la fécondité et la prospérité ainsi que de préparer sa future incarnation en tentant d'imiter les figures de défunts remarquables (les incarnations passées du Bouddha, les rois) afin d'accéder à la félicité aujourd'hui ainsi que dans une prochaine vie. L'idéal étant la purification karmique totale qui conduit à l'extinction des désirs, passions et douleurs.

Cette composition sacrée s'inscrit dans l'espace à des échelles différentes, de la maison ou la hutte du *neakta* au temple ainsi que de l'île au pays. Les défunts puissants sont installés au centre symbolique d'une multitude d'îles/maisons/temples dont la composition orientée fonctionne comme un mandala qui permette de se réharmoniser sur un monde idéal et pur. La communication avec eux est possible la voix des médiums.

Derrière ces formes d'habitat des divinités/défunts puissants, un même modèle spatial décliné en plusieurs versions se dessine. Le modèle spatial cambodgien de base tel qu'il est raconté dans la légende de création du pays est celui d'une île à partir de laquelle le pays s'est créé⁹⁸⁷. Au centre de l'île se trouve un arbre *Thlok* à côté d'un bassin/une fosse qui

⁹⁸⁶ Dans le monde ancien non égalitaire, le bouddhisme theravada introduit l'idée de la responsabilité individuelle et de la possibilité d'acquérir un meilleur statut social dans une prochaine existence. Pour plus de précisions, se référer à l'ouvrage d'A. Forest, *Histoire religieuse du Cambodge : un royaume d'enchantement*, Paris : les Indes savantes, 2012.

⁹⁸⁷ D'un point de vue géologique, le Cambodge est un ancien territoire marin. Sa formation géologique est récente. Au début du quaternaire, ce qui allait devenir le Cambodge n'était qu'un golfe marin ponctué de collines (îles ?), ceinturé de montagnes. Au fil des ans, ce golfe s'est comblé par des apports d'origine volcanique ainsi que par les alluvions d'un fleuve aujourd'hui appelé Mekong. De son passé maritime, il est resté un pays plat en forme de cuvette avec en son centre une dépression emplie d'eau qui communique avec le Mekong. Cet ensemble lac et fleuve est appelé Tonlé sap « fleuve d'eau douce ». En tant que plus grande réserve d'eau douce et de poissons de l'Asie du sud-est il est d'une importance capitale pour le Cambodge. Les bords de la cuvette se relèvent abruptement au nord avec le plateau des Dangrek ou bien plus doucement les plateaux de Rattanakiri et de mondolkiri au nord-est et à l'est. A l'ouest, la chaîne des Cardamones et la chaîne de l'éléphant font rempart à la mer.

communiqué avec le monde souterrain aquatique où se trouve le royaume des *niek*. Des textes indiens, il semble que les Khmers en aient extrait ce qui correspondait à leur représentation du monde. Le modèle cosmologique indien de l'île de Jambuvipa habité par les hommes centrée sur le mont Meru où logent les divinités célestes s'est superposé aisément au modèle ancien. Les angkoriens l'ont représenté magistralement dans le paysage en bâtissant de grands temples-montagne entourés d'eau. Le bouddhisme qui arrivait avec une représentation étagée des mondes des réincarnations a pu trouver dans ces formes un support à la propagation de ses concepts⁹⁸⁸. On peut ainsi se représenter tout le Cambodge comme un archipel composé d'îles assez indépendantes entre elles, emboîté à l'intérieur d'une grande île pays centrée sur la figure du roi ou d'un personnage dominant (maintenant le Premier Ministre Hun Sen). Au centre de chaque île, une construction durable ou éphémère cristallise le modèle de mondes parfaits⁹⁸⁹.

Par un effet d'échelles emboîtées, ce modèle spatial de base de l'île centrée sur une forme qui pousse du sol se lit sous des formes variées qu'il s'agisse de formes ou de constructions qui représentent ou abritent les divinités et les hommes. À l'étage terrestre, on peut appréhender la maison (centrée sur le poteau *Preah kanlaong* (វ្រះកន្ត្រាង)) axe du monde qui relie le ciel /terre/monde souterrain où les ancêtres féminins reçoivent des offrandes dans le cornet *Preah phoum*), certains *phoum* anciens (centrés sur des poteaux disposés en quinconce appelés *phchet phoum* ou *Preah phoum*) et les *srok* (centrés sur le *neakta*, ancêtre-chef représenté par une pierre, un poteau ou un arbre) comme autant d'îles contenues elles-mêmes à l'intérieur de la grande île/pays. À l'étage des divinités célestes,

⁹⁸⁸ On peut également faire remarquer que la représentation très courante du Bouddha en méditation sur un *niek* sous un arbre est proche des images autochtones.

⁹⁸⁹ Plus l'on s'écarte du centre (maison, *srok*, palais royal, temple...), plus l'instabilité et les dangers grandissent. La perfection est au centre. Derrière les efforts de la colonisation et de l'ouverture à l'économie de marché, le « modèle spatial en auréoles concentriques » perdure. Voir Bruneau Michel, « Modèles spatiaux des Etats de l'Asie du sud-est continentale », Cahiers de géographie du Québec, vol. 35, N° 94, Québec, pp.89-116.1991.

le temple angkorien, le *vihear* bouddhique⁹⁹⁰, le Palais royal ou le men de crémation abritent en leur centre et à l'endroit le plus élevé la figure la plus importante protégée par des divinités secondaires placées aux orient. À l'échelle des petits pays d'Angkor et du pays tout entier, Angkor Vat représente l'état le plus achevé de ce modèle de l'archétype céleste. Il est le « géosymbole »⁹⁹¹ du pays tout entier à partir duquel se cristallise le sentiment d'identité nationale⁹⁹².

Dans ce temple, la disposition en quinconce de quatre *neakta* autour d'une figure centrale⁹⁹³ que nous avons décrite ne va pas ici sans rappeler celle étudiée par D. Chandler⁹⁹⁴ à partir d'un texte composé en 1944 par l'institut bouddhique à propos du *neakta Me Sa*⁹⁹⁵ (អ្នកតាមគោ) sur la colline de *Ba Phnom* (ព្រៃភ្នំ). Le *neakta* principale est entouré

⁹⁹⁰ Contrairement à la maison et à la *sala Chhan*, la structure architecturale de la toiture du *vihear* ne repose pas sur des poteaux centraux (sous la panne faitière) mais sur des poteaux latéraux. Il est intéressant de relever que dans cette construction rectangulaire (faite pour accueillir les hommes, la statue du Bouddha occupe la place dévolue au poteau *Preah Kanlon* des ancêtres (s'il y avait eu des poteaux pour supporter la panne faitière) dans la maison. Ceci apporte un élément de plus pour associer le Bouddha à une figure d'ancêtre.

⁹⁹¹ Le géographe Joël Bonnemaison développe le concept de « géosymbole », « Le géosymbole, expression de la culture et de la mémoire d'un peuple, peut se définir comme un lieu, un itinéraire, une construction, une étendue qui, pour des raisons religieuses, culturelles ou politiques, prend aux yeux des groupes ethniques une dimension symbolique qui les ancre dans une identité "héritée" » dans *Les Fondements géographiques d'une identité. L'archipel du Vanuatu. Essai de géographie culturelle.*, livres 1 et 2, 1996 et 1998, pp. 167-168.

⁹⁹² Le dessin d'Angkor Vat est attesté comme étant le symbole du pays depuis au moins la fin du XIX^e siècle. Il figure sur l'une des faces d'une pièce de monnaie reproduite sur la page de garde de l'ouvrage de Tissandier édité en 1896 ainsi que sur tous les drapeaux de tous les régimes qui vont ensuite se succéder jusqu'à nos jours. Même les khmers rouges qui voulaient détruire tous les symboles de l'ancienne société n'ont pas renié Angkor Vat. Son dessin est conservé sur le drapeau national qui n'a de référence communiste que la couleur rouge.

Angkor Vat est le lieu où l'on célèbre et réaffirme les liens d'allégeance à l'occasion d'un changement de gouvernement. Guy Maspero et Evelyne Maspero rapportent qu'en 1909, au moment de la rétrocession des anciennes provinces cambodgiennes du Siam au Cambodge, le roi Sisowath se rend à Angkor « pour une prise de possession ». C'est à Angkor Vat, que se fait cette redétermination du lien avec le territoire (offrandes aux tévodas gardiens des points cardinaux), les ancêtres (les souverains défunts) et les fonctionnaires (les chefs des provinces rétrocédées viennent prêter un serment d'allégeance). POREE Guy, MASPERO Evelyne. *Mœurs et coutumes des khmers*. Paris : Payot, 1938, p. 67.

A la chute de Phnom Penh en avril 1975, c'est également à Angkor Vat, qu'une grande assemblée de Khmers rouges s'est réunie pendant trois jours pour célébrer la victoire, recevoir une formation politique et prêter serment de fidélité envers l'Angkar, version revisitée d'un pouvoir divin absolu. Plus récemment, après les élections législatives mouvementées de 1998, les députés des différents partis politiques nouvellement élus et réconciliés après de longs mois de contestations des élections se sont rassemblés à Siem Reap autour du roi avant de prendre leurs nouvelles fonctions.

⁹⁹³ Aujourd'hui quatre statues du Bouddha dans le sanctuaire central.

⁹⁹⁴ David Chandler, (1974), « Royally sponsored human sacrifices in 19th century in Cambodia : the cult of *neakta* Uma malisasuramardini at Ba Phnom. », *JSS*, vol:62 (2), July, pp. 216-217.

⁹⁹⁵ « Mère blanche » ou son inverse « mère noire » qui évoque la figure de la parèdre de Siva : la Durga ou Uma.

de *neakta* secondaires dont la localisation correspond aux quatre régions qui composaient le pays à la fin du XIX^e siècle. Le texte rend bien compte d'une transposition spatiale dans le monde religieux d'un modèle administratif territorial centré sur le roi⁹⁹⁶. Pour appuyer ses dires, Chandler relate que lors de la cérémonie annuelle de célébration des *neakta*; *laoeng neakta*, les dévoués de province *stec trāñ'* (ស្តេចត្រាំង), se rassemblaient autour du Bouddha dans le vihear et du *neakta Me sa* pour pratiquer un rituel qui incluait à la fois une purification, une reconduction d'un contrat d'allégeance au roi sous la forme d'un serment ainsi qu'un sacrifice humain.

Dans son travail sur l'administration royale du Cambodge au XVII^e siècle à partir de l'analyse d'un corpus de textes juridiques, G. Mikaelian⁹⁹⁷ relève de même que l'administration est représentée sous la forme spatialisée d'une cosmologie brahmanique/bouddhique. Autour du roi sur son trône, les « sept joyaux du roi » qui sont les sept personnages les plus importants tournent en orbite⁹⁹⁸, comme des planètes autour du Mont Meru : deux chambellans et cinq ministres (Transport sur les eaux, Affaires extérieures, Transport terrestre et de la guerre, Justice et Premier ministre). Quatre ministres appelés les « quatre piliers du Royaume » sont chacun positionnés aux quatre points inter cardinaux autour du Premier ministre qui double métaphoriquement le roi. Pour G.Mikaelian ces représentations spatiales auraient également été matérialisées physiquement dans la capitale royale. Des bâtiments qui correspondaient aux fonctions des ministres auraient été construits aux emplacements décrits par les textes. Dans une logique d'emboîtement d'échelles, c'est toute l'organisation de l'administration qui découlait de ce modèle spatial, tant à l'intérieur des provinces (un centre et quatre orientés) que dans tout le pays (la capitale entourée de quatre provinces).

⁹⁹⁶ *Le Ba Phnom aurait été le centre symbolique d'une ancienne capitale d'un royaume appelé Funan.*

⁹⁹⁷ Grégory Mikaelian, *Recherches sur l'histoire du fonctionnement politique des royautés post-angkoriennes (c. 1600-c. 1720), appuyées sur l'analyse d'un corpus de décrets royaux khmers du XVIIe siècle*, 2009, Thèse de doctorat d'histoire moderne (sous la direction de Monsieur Denis Crouzet), Université de Paris-IV - Sorbonne, U.F.R. Occident moderne, I.R.C.O.M., 3 volumes, p. 263.

⁹⁹⁸ en se déplaçant rituellement dans le sens de la *pradakshina*.

Dans cette étude, nous avons établi que ces modèles d'organisation spatiale dans l'espace du temple ainsi que dans celui de la maison servent de supports à la transmission et à la reproduction d'un ordre social. Le modèle social de base qui va être reproduit à tous les échelons de la société est celui de la famille. Il est donc hiérarchique et cloisonné (le peuple/enfants en bas et les dirigeants/parents en haut). La stabilité et le bien-être découlent d'un positionnement spatial et d'une attitude morale parfaits. L'exemple est donné par des figures de divinités placées dans des constructions parfois élaborées où chacune a sa place. Comme nous l'avons vu, dans cette représentation hiérarchique cloisonnée, les *neakta* qui habitent l'espace terrestre sont imparfaits. Défunts des hommes ordinaires, ils en ont hérité des qualités et des défauts. Seules les divinités au nom précédé de *Preah* sont entièrement bienveillantes. Leurs attitudes et actions servent de modèles de perfection pour les hommes. De même, le monde céleste qu'ils habitent peut être reproduit de façon partielle ou éphémère par les hommes dans un souci d'élévation. La félicité découle de la propension à reproduire le plus fidèlement possible ces modèles de mondes ordonnés.

Le plan de l'île-temple ainsi que celui de l'île-maison permettent d'organiser ou de réorganiser la société en la synchronisant sur un ordre cosmique tout en s'assurant de la protection des ancêtres. Dans des moments de rupture ou de désordre, des constructions éphémères qui reproduisent cette structure de l'île/montagne centrée sur une prééminence ou une résurgence du sol sont construites pour permettre de rétablir l'ordre et la stabilité. La pierre ou l'arbre qui poussent du sol qui font partie du monde religieux autochtone villageois et son équivalent céleste, la montagne cosmique se fondent dans des formes diverses (temple-montagne, men de crémation, monts de sable, monts de paddy, poteaux en bois et pierre). Cet axe du monde *axis mundi* établit une liaison entre les niveaux sous-terrain, terrestre et céleste, et permet aux hommes de communiquer avec les défunts puissants/divinités.

Dans la suite de l'énoncé de G. Mikaelian qui écrit que « c'est dans la forme que réside le politique », nous pouvons dire que c'est dans la forme que réside le social. L'organisation tout entière de la société tant à l'échelle de la maison que du pays tout entier se lit, s'exprime, et se transmet dans l'espace. À travers des rituels et des pratiques quotidiennes

spécialisées qui mettent en forme des représentations de mondes, chacun apprend, montre et redéfinit sa place auprès des autres, de la nature et du cosmos.

La représentation spatiale du monde cambodgien se traduit comme dans nombre de sociétés traditionnelles ⁹⁹⁹ par une opposition entre le cosmos espace organisé et habité et le chaos qui ne peut être réordonné que s'il est consacré. La consécration d'un nouveau territoire, le repositionnement social d'une personne ou bien la revitalisation des énergies positives d'un territoire, du corps d'une personne ou d'une communauté repose sur la reproduction à l'échelle microcosmique, de mondes parfaits encadrés et protégés par des défunts puissants. Il nous apparaît que la répétition de ces deux modèles architecturaux à des échelles différentes : la maison-île primordiale¹⁰⁰⁰ des hommes et le temple-montagne des dieux réordonnent des espaces particuliers où les hommes tentent de vivre en harmonie et dans la prospérité en se conciliant les forces de la nature sous la protection de défunts puissants tout en préparant leur prochaine incarnation.

⁹⁹⁹ Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, 1965 (rééd, 1987), Paris, Gallimard, « Idées », « Folio essais ».

¹⁰⁰⁰ En reprenant un terme de Mircea Eliade, on peut dire que la maison, comme le temple sont sanctifiés par un symbolisme ou un rituel cosmogonique qui répète la création du pays en tant qu' « imago mundi ».

CONCLUSION

ET

PERSPECTIVES

CONCLUSION ET PERSPECTIVES

Le territoire angkorien, empreinte et matrice culturelle.

À travers l'étude ethnographique des « petits pays » de la région d'Angkor, j'ai voulu montrer comment, de la structuration des maisons à celle des temples et de l'exploitation des terres agricoles à la formation de territoires, l'espace représenté et vécu pouvait être appréhendé en tant que creuset identitaire. Analysant les caractéristiques des constructions comme celles des aménagements territoriaux, ma recherche a d'abord mis en évidence que ces agencements de l'espace à différentes échelles, cadre fondamental de pratiques quotidiennes, était un vecteur essentiel de normes sociales et de valeurs culturelles.

L'observation de certaines modalités d'occupation des maisons et des temples m'a notamment permis d'établir que la manière d'organiser et de vivre ces espaces renvoyait à des représentations du monde inscrites depuis longtemps dans la culture khmère, monde parfait où les humains et les divinités ont chacun une place déterminée qu'il s'agit de respecter sous peine d'engendrer le chaos. Le modèle de l'île/montagne centrée et hiérarchisée verticalement se lit ainsi dans des constructions diverses : maison/temple/stupa/mont de sable ou de paddy qui abritent les hommes, les divinités, les ancêtres défunts. Ces constructions carrées pour les divinités ou rectangulaires pour les humains sont centrées sur un pilier cosmique (poteau, statue, pierre, arbre) qui relie entre eux les mondes des divinités souterraines aquatiques ou chtoniennes, les hommes et les divinités célestes. Dans chacun de ces mondes, les individus sont répartis spatialement selon les points cardinaux et la hauteur en fonction de leur statut social aîné/cadet ou féminin/masculin.

Au quotidien, ces prescriptions sont suivies dans les grandes lignes, mais c'est à l'occasion des rituels qu'elles se révèlent pleinement. Ceux-ci se déroulent dans et autour de structures qui recréent la matrice de ces mondes parfaits comme la maison-île où les hommes rejouent la légende de fondation du Cambodge ou bien comme le temple-

montagne qui recrée le Mont Meru, demeure des divinités célestes où l'on aspire à se rendre après la mort. Lors de ces rituels, le respect des positions relatives des humains et des divinités, la récitation des prières ainsi que la qualité des offrandes faites permettent à chacun de redéfinir et de réaffirmer sa place parmi les autres et de se situer en harmonie avec l'ordre du monde.

Elargissant la recherche au-delà de la maison/temple par l'exploration du territoire environnant, tant habité que cultivé, d'autres résultats sont apparus.

De l'examen du terme *phum* est ressortie une distinction entre deux espaces différenciés que nous avons traduits par « hameau familial » et « village ». L'étude du hameau familial composé de la maison des parents, entourée de celles de quelques enfants, a montré que s'y manifestait généralement une certaine cohésion sociale. En revanche, au-delà de la maison et dans une certaine mesure du hameau familial, il est apparu que les liens sociaux se délitaient rapidement : au niveau du *phum* « village », qui peut correspondre au terme anglo-saxon « community » très utilisé dans les programmes de développement, la cohésion sociale devient très faible. Les termes d'adresse, employés à ce niveau, à l'endroit de relations extérieures, nécessaires au bien-être et à la protection de la famille nucléaire, peuvent donner l'illusion de la parenté. Mais ces relations s'avèrent fictives et éphémères. Elles sont instables, rapides à se défaire, et se recréent facilement avec d'autres familles ou d'autres personnes. De ce constat, il ressort que la maisonnée, seul noyau familial stable, est bien le modèle social de base au Cambodge.

Dépassant la maison, le hameau familial et la « community » illusoire, un autre espace social a été mis au jour, celui du *srok* qui réunit des familles qui ont localement en partage des histoires, des ancêtres et des divinités foncières. Après avoir écarté les divisions territoriales administratives actuelles vides de contenu sociologique comme la « commune » *khum*, le « district » *srok* et la « province » *khaet*, il est devenu évident que le *srok* – que je traduis par « petit pays », en le prenant dans son acception ancienne – méritait particulièrement de retenir l'attention. L'analyse de la composition de cet ensemble territorial et social en a dévoilé la richesse en termes de construction identitaire.

Il m'est en effet apparu que le *srok* regroupait un ensemble étendu de familles ayant soit des ancêtres communs, soit des ancêtres différents mais qui ont vécu, partagé et transmis

des histoires communes dans le cadre d'un même territoire. La cohésion sociale de ces familles aux origines très diverses est renforcée par le fait que toutes se placent sous la protection des mêmes esprits fonciers appelés *neakta*. Dans une lecture diachronique, le territoire du *srok* sert ici de support à la transmission des dires des ancêtres et participe ainsi à la création d'une identité commune. Une forme de « communauté », qui n'est pas fondée sur la parenté réelle, mais qui est créée sur la base d'une longue occupation d'un territoire où des ancêtres reconnus collectivement ont vécu apparaît donc bien exister à ce niveau. Plus qu'un territoire physique, il s'agit d'un espace social et culturel, un espace de référence, de reconnaissance et d'appartenance que l'on peut légitimement qualifier de « territoire identitaire ». L'identité commune, la sensation du « nous » trouve ici son expression comme le fait de partager des histoires communes qu'elles aient été vécues ou racontées sur un même territoire.

Par ailleurs, l'exploration du « paysage palimpseste » angkorien m'a fait comprendre comment les populations paysannes actuelles avaient su réemployer les vestiges à leur profit, en faisant le support de leur habitat, de leurs pratiques agricoles, de l'installation de leurs divinités ainsi que de la transmission d'histoires et de légendes. A l'ombre des grands temples en pierre, puisqu'il s'agit de rester à sa place de paysan, ces populations ont construit leurs maisons et leurs temples végétaux éphémères sur des trames anciennes dont les formes et les symboliques spatiales leur sont familières.

C'est en fait dans l'espace que se révèle et s'exprime pleinement la religion des Cambodgiens telle qu'elle est vécue aujourd'hui à la fois dans ses représentations en mondes étagés et centrés et dans la façon dont les divinités/ancêtres font corps avec des lieux qu'elles protègent et administrent. On reconnaît l'idée d'une force sacrée contenue dans le sol, les pierres et les arbres. Elle se manifeste à travers des figures de défunts légendaires ou réels qui sont organisés selon un modèle hiérarchique conçu comme une copie de l'administration territoriale humaine.

Si l'on voulait prolonger la recherche dans cette direction, il serait intéressant de pouvoir aussi établir une cartographie détaillée qui recueillerait la localisation, les noms (toponymes) et les formes (le parcellaire, la trame foncière) des lieux habités et cultivés (formes et évolution dans un passé récent), sans oublier les voies de communication (chemins, pistes charretières). Cette cartographie, qui leur servirait de cadre, pourrait aussi

aider à situer les histoires et les légendes locales qui, à travers tout l'espace angkorien, circulent de village en village.

Un patrimoine « vivant » sous contrainte

Cette façon riche et fluide de vivre le territoire est maintenant remise en cause par des politiques d'aménagement du territoire fondées sur des modèles occidentaux qui prennent peu en compte la relation particulière que les populations locales entretiennent avec ce site. Défini comme site archéologique à protéger dès 1925 et inscrit depuis 1992 sur la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO, Angkor est devenu un lieu de débats souvent antagonistes où il s'agit de résoudre la difficile équation entre la conservation des temples, la protection de l'environnement, l'essor du tourisme et le développement socio-économique des populations locales.

Angkor intéresse en effet une pluralité d'acteurs animés par des motivations relevant d'enjeux très différents. Certains y voient un site archéologique classé « patrimoine de l'humanité » qu'il convient de conserver ou de restaurer (fossilisation des anciens temples en les dissociant des villages et espaces agricoles actuels), d'autres considèrent Angkor comme un site touristique qu'il s'agit d'aménager pour accueillir un nombre de touristes en constante évolution (rupture avec la longue durée de l'aménagement traditionnel de l'espace), d'autres encore font la promotion du développement économique des populations locales, mais sans vraiment les associer aux processus de réflexion et de décisions.

Au premier abord, Angkor offre l'apparence d'un grand squelette de pierre enfoui dans la forêt dont la vie qui l'animait autrefois semble avoir disparu. Les vestiges de briques et de grès des temples construits pour abriter et honorer durablement les divinités, de même que les traces d'aménagements hydrauliques ou routiers, surgissent ou sont exhumés comme les seuls témoins du passé. De fait, si l'on ne s'en tient qu'aux traces matérielles, les habitations des hommes construites en matériaux végétaux n'ont pas, ou peu, laissé de traces visibles dans le paysage. Cependant, derrière ces éléments matériels grandioses, Angkor offre la particularité d'être habité aujourd'hui par des villageois dont on peut constater, si l'on s'en donne la peine, que les modes de vie sont restés étonnamment proches, par exemple, de ceux sculptés sur les bas-reliefs du temple du Bayon. Bien que ce

constat puisse s'appliquer à un espace khmer plus large, il n'en reste pas moins que la présence de ces populations sur le site archéologique d'Angkor y entretient de façon inconsciente un identifiable « esprit des lieux ».

Il faut pourtant bien remarquer que les populations actuelles d'Angkor qu'elles soient laïques ou religieuses, n'ont jamais réellement été prises en compte. Aujourd'hui, les implantations villageoises sont restreintes dans le périmètre du site, elles sont même interdites en certains endroits. D'une manière générale, le plan d'aménagement d'Angkor a fait des populations autochtones les grandes perdantes. La chose n'est pas nouvelle puisque, comme je l'ai montré plus haut, dès les années 1960 des villages avaient été déplacés, déjà au prétexte que leur présence était jugée nuisible pour les temples et la forêt. Mais, force est de constater que depuis les années 1990 leur situation ne s'est guère améliorée voire a empiré.

Dans l'esprit des aménageurs, l'image d'Angkor est restée comme enfermée dans la vision romantique du temps de la prétendue « découverte » par les explorateurs occidentaux au milieu du 19^e siècle : des vestiges de temples encore recouverts par la jungle. Le thème du mystère, très attirant pour un public occidental et souvent mis en avant dans les dépliants des vendeurs de voyages, sous-entend que le fil avec le passé n'aurait pas été rompu. Cette perspective romantique et occidentale d'une cité perdue et amnésique fait qu'il est pour la plupart difficile d'admettre qu'Angkor soit aujourd'hui habité par des villageois et encore plus de reconnaître que ceux-ci aient pu transmettre, à leur manière et en les reformulant, des bribes de son héritage.

Une évolution dans la considération des populations locales est à noter avec l'émergence de nouveaux concepts comme celui de « patrimoine vivant » ou « patrimoine immatériel »¹⁰⁰¹ qui reconnaît que la notion de patrimoine dépasse largement le cadre du

¹⁰⁰¹ L'Unesco a tenté de définir le patrimoine immatériel dans deux textes:

Le « patrimoine oral et immatériel » a été défini par un groupe d'experts réuni à Turin en mars 2001 par l'Unesco, comme « les processus acquis par les peuples ainsi que les savoirs, les compétences et la créativité dont ils sont les héritiers et qu'ils développent, les produits qu'ils créent et les ressources, espaces et autres dimensions du cadre social et naturel nécessaires à leur durabilité ; ces processus inspirent aux communautés vivantes un sentiment de continuité par rapport aux générations qui les ont précédées et revêtent une importance cruciale pour l'identité culturelle ainsi que pour la sauvegarde de la diversité culturelle et de la créativité de l'humanité. » (Proclamation des chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité, Unesco, 18 mai 2001 51)

« On entend par "patrimoine culturel immatériel" les pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire – ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés – que les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel. Ce patrimoine culturel immatériel, transmis de génération en génération, est recréé en permanence par les communautés et groupes en fonction

matériel et inclut divers aspects du vivant. Suite à cela, la présence des populations locales sur le site a été reconnue ou pour être plus exacte, tolérée. Mais cette approche de la conservation qui accorde une place aux personnes qui vivent sur un site classé est encore difficile à définir et à mettre en œuvre. Dans la pratique, en dépit des intentions, le dialogue entre les décideurs et aménageurs extérieurs et les populations locales s'avère encore long à établir. Pour ces dernières, il en résulte pour le moment plus de contraintes que de bénéfices, et les tensions demeurent.

Pour retracer la genèse des tensions actuelles, rappelons qu'une période nouvelle s'est ouverte pour le site d'Angkor avec la création en 1995 par décret royal d'une autorité (A.P.S.A.R.A voir la note dans l'introduction) ayant pour mission de mettre en place une politique globale de gestion du site et d'y coordonner les actions des différents intervenants. Concernant le territoire, cinq zones de protection sous forme de rectangles emboîtés ont été définies, chacune assortie de règlements. Les plus astreignants pour les populations locales concernent la zone 1 (site monumental) et la zone 2 plus large (réserve archéologique protégée) qui couvrent une zone totale de 401 kilomètres carrés. Le «petit pays » de Sras Srang/Rohal se trouve en zone 1.

La création de ces zones protégées a entraîné une modification des dynamiques territoriales. Elles n'ont pas été sans conséquence pour les populations locales, puisque concrètement, cela a signifié que les villages existants devaient rester figés dans leur état actuel : interdiction de construire de nouvelles maisons, d'étendre les terres de culture, de vendre les terres à des personnes extérieures au village, de couper du bois de chauffe dans la forêt, de pêcher dans les bassins anciens ainsi que d'y amener les bœufs s'abreuver. Ces règlements alliés à une expansion démographique ont créé des contraintes économiques nouvelles.

Le problème de l'accès à de nouvelles terres d'habitat et de cultures se pose désormais pour les nouvelles générations dont le bas niveau d'éducation ne permet pas l'accès à de nouveaux secteurs d'activités. Aujourd'hui, dans les lieux habités, les îlots familiaux se touchent. Pour lutter contre l'expansion des voisins, des barrières s'érigent. Elles vont

de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire, et leur procure un sentiment d'identité et de continuité, contribuant ainsi à promouvoir le respect de la diversité culturelle et la créativité humaine. » (Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, Unesco, 17 octobre 2003).

même jusqu'à bloquer des passages anciens. La fluidité des déplacements entre les maisons s'en ressent et des conflits naissent entre les familles voisines.

En plus d'être un lieu habité et cultivé, Angkor est également un lieu religieux. Nous avons vu que des cultes religieux s'y sont déroulés au fil des siècles même après l'abandon d'Angkor en tant que capitale royale. De nombreux vestiges de terrasses bouddhiques à l'intérieur d'Angkor Thom en témoignent. Dans les années 1980, plusieurs monastères ont été construits à côté ou sur des traces anciennes. Preuve que, si les divinités et les cultes ont pu changer ou évoluer, l'esprit religieux s'est maintenu¹⁰⁰².

Mais, depuis une dizaine d'années, cette dévotion spontanée des villageois est contrariée. Les constructions d'édifices religieux ainsi que les pratiques rituelles dans les temples et les monastères sont maintenant rigoureusement contrôlées, voire même interdites. Ainsi, la présence d'officiants religieux, qui étaient nombreux dans les années 1990 dans Angkor Vat et dans le Bayon, est fortement limitée. Les cérémonies religieuses privées qui étaient encore pratiquées dans les années 1990¹⁰⁰³ sont désormais interdites. Pourtant, alors que les villageois ont souvent été accusés de dégrader le site et les temples, on peut arguer au contraire que c'est la continuité des pratiques religieuses qui se sont déroulées dans Angkor Vat qui a protégé le temple d'une invasion totale par la végétation et a empêché sa destruction comme cela a été le cas pour les édifices totalement abandonnés. Actuellement, les gardiens des temples rémunérés par Apsara se chargent d'informer les touristes qu'ils sont en présence de pierres sacrées et qu'il convient de se couvrir les épaules et de se décoiffer avant de monter dans le sanctuaire central d'Angkor Wat. Cette sacralité artificielle, imposée sous la forme de panneaux et d'injonctions verbales à se vêtir, contraste fortement avec l'esprit religieux qui était entretenu par les villageois des alentours comme par les devins, maîtres de cérémonies ou médium qui officiaient librement dans les sanctuaires jusque dans les années 1990.

Toutefois, à l'ombre des grands temples en pierre, des pratiques religieuses bien vivantes, mais discrètes continuent d'avoir lieu dans les villages. Ainsi que je l'ai décrit dans cette

¹⁰⁰² Ainsi, chaque année, des milliers de bonzes et de nonnes bouddhistes se rassemblent pour méditer pendant 15 jours autour du temple du Bayon.

¹⁰⁰³ Au début des années 90, des cérémonies privées avaient lieu dans le sanctuaire central d'Angkor Vat. Il s'agissait souvent de familles cambodgiennes réfugiées dans des pays étrangers qui rendaient hommage à leurs morts pendant les années sombres.

étude, des temples végétaux en troncs de bananier sculptés et palmes de cocotiers sont construits le temps d'une cérémonie avant d'être abandonnés à leur propre cycle de dégradation. Certaines de leurs formes associées au Mont Meru rappellent celles des temples de la période angkoriennne. De même que les maisons, ils disparaîtront du paysage sans laisser de traces, ce qui ne veut pas dire qu'il y ait amnésie, au contraire. On peut ainsi penser de façon paradoxale que c'est leur caractère éphémère/périssable qui a aidé à leur transmission. En effet, au cours d'une vie, chaque personne observera ou participera à ces constructions successives assorties de rituels. La répétition des gestes lors des constructions et des pratiques rituelles contribue de façon essentielle à la transmission des formes, des techniques et des éléments symboliques. Cependant, de même que nous avons évoqué des modifications dans les textes au fil des copies et recopies sur les manuscrits en feuilles de latanier, nous pouvons supposer que cette transmission, génération après génération, si elle suit des schèmes anciens, ne s'est pas faite non plus sans certaines transformations.

D'après ce que j'ai pu observer pendant les vingt dernières années ainsi que sur la base des récits du temps des parents et grands-parents et de la cartographie, on peut ainsi relever le caractère mouvant de l'habitat. On peut lire dans le paysage comment la société se compose et se réajuste en permanence. Au fil des années, j'ai pu voir de nouvelles maisons se construire, d'autres être reconstruites, bouger ou disparaître. Parfois dispersées, parfois regroupées en archipel, ces maisons-îles végétales disparaissent du paysage puis sont reconstruites sur la base d'un modèle ancien. Pour continuer avec cette métaphore îlienne, le terme « aquatique » apparaît approprié pour qualifier les relations sociales tellement elles sont fluides, promptes à se lier comme à se dissoudre. Cependant, du fait du manque de données précises sur les temps plus anciens, ces évolutions et transformations sur un temps long restent difficiles à définir.

Pour l'observateur de la société khmère, les continuités n'en restent pas moins patentes : les temples en pierre apparaissent comme des formes grandioses et élaborées de ces temples végétaux ou bien les temples végétaux apparaissent comme des modèles réduits de ces temples en pierre. Le cycle de dégradation des temples en pierre qui abritent les divinités est assurément bien plus lent que celui des temples éphémères construits autour des hommes. Il est maintenant figé par les programmes de conservation et préservation. Il ne s'agit pas bien sûr de chercher à revendiquer une transmission en ligne droite sans

reformulations, rencontres et accrocs, mais de considérer que le concept de « patrimoine vivant » peut ici avoir un sens.

Les règlements contraignants de l'Apsara ne sont d'ailleurs pas les seuls à bouleverser les pratiques traditionnelles. L'accélération de l'histoire au Cambodge, de façon générale, y a sa part. Avec la brusque ouverture à l'économie de marché, l'accès facilité à la ville et le développement de l'information modifient les perceptions de l'espace et les rapports sociaux. Certaines notions décrites dans ce travail tendent à s'estomper. Les déplacements plus lointains en motocyclette ou l'ouverture au monde extérieur par le biais de la télévision et d'internet (smartphones), font que les relations sociales avec le voisinage proche se distendent. Les contours des « petit pays » se diluent. Les jeunes partent ailleurs tenter leur chance. De même, l'accès aux soins médicaux occidentaux en ville marginalise le recours à la protection des esprits locaux : les noms et les lieux des *neakta* se dissolvent dans le paysage.

Pour trouver des alternatives économiques aux contraintes occasionnées par la délimitation des zones de protection et l'immobilisation des lieux habités, certaines ONG (Organisations Non Gouvernementales) ont travaillé dans les villages, mais sans toujours apporter de solutions durables satisfaisantes. Leurs programmes fondés sur des modèles extérieurs ne cherchent pas réellement à s'appuyer sur des pratiques locales. S'ils reconnaissent un caractère « traditionnel » aux populations autochtones, certains programmes à but « culturel » présentent le risque d'une traduction dans les faits par une « folklorisation » des pratiques sociales et religieuses des populations locales pour satisfaire les touristes.

Si jusqu'alors, les habitants des villages du site d'Angkor ont été peu écoutés¹⁰⁰⁴ et ont peu profité de la manne financière apportée par l'industrie touristique, il est à souhaiter que des projets futurs les impliquent plus dans les prises de décisions relatives aux aires protégées ainsi qu'ils leur accordent une place particulière en terme d'accès à des activités liées à Angkor.

¹⁰⁰⁴ Des efforts ont cependant été faits pour collecter, avec le souci d'une préservation des traditions, des données sur certaines caractéristiques sociales et culturelles des habitants de cette région du Nord du Cambodge. J'ai déjà indiqué, au sein même de l'Apsara, les efforts déployés par Ang Chouléan qui a créé une petite unité de recherche pour enquêter sur les pratiques religieuses des populations locales dans les temples et dans les villages. Dans un cadre géographique plus large et avec une approche pluridisciplinaire le projet « Living Angkor road », dirigé par IM Sok Rithy, mérite d'être aussi signalé. Ici, l'anthropologie est associée à l'archéologie et à la géophysique. Des enquêtes avec les populations actuelles des villages qui bordent la route angkoriennne ancienne ont pu mettre en évidence un lien entre des traces archéologiques d'anciens sites de production du fer et la présence actuelle de populations *kuay* connues pour leur travail du fer.

Le site archéologique d'Angkor où se trouve ce terrain de recherche a été inscrit sur la liste du « Patrimoine de l'Humanité » de l'UNESCO en 1992. Figer Angkor au temps de la « découverte » coloniale ou dans un temps ancien X, en ne voulant considérer que des monuments pris dans la jungle¹⁰⁰⁵ et ne les rapporter qu'à la royauté ancienne et aux religions universalistes, est réduire considérablement sa portée réelle et s'interdire de comprendre la relation du site avec la société qui l'a conçu et qui l'a habité. Dans la fiche descriptive accompagnant la notice « Angkor » de la liste de l'UNESCO, le site est présenté comme étant « un site du patrimoine vivant » / « patrimoine immatériel¹⁰⁰⁶ » où les populations locales y ont une place reconnue¹⁰⁰⁷. Définir¹⁰⁰⁸ le site comme un « patrimoine vivant » c'est aussi d'admettre qu'il continue de s'inscrire dans l'évolution de la société khmère : un chaînon dans une chaîne de transmission qui a traversé les époques et auxquelles des pratiques quotidiennes actuelles de populations locales en termes d'habitat de cultures et de religion restent liées. Il est pour cela extrêmement important de continuer à s'y intéresser pour mieux intégrer ces nouvelles connaissances aux politiques de préservation, de conservation et d'aménagement du site. Il faut aussi espérer qu'un rôle de transmetteur et de gardien des traditions (tout en les reformulant comme toute culture vivante) leur sera un jour explicitement reconnu.

C'est ce qu'il nous est apparu intéressant de rendre compte ici : une transmission culturelle dynamique dont chaque génération est à la fois l'héritière et l'architecte.

¹⁰⁰⁵ Il est intéressant de noter que les Asiatiques (Coréens, Chinois, Japonais et plus récemment Vietnamiens et Thaïlandais) représentent désormais la part la plus importante des touristes qui viennent visiter Angkor. Après une mise en forme du site archéologique et touristique pour satisfaire à une vision occidentale romantique de temples perdus dans la forêt, on peut aujourd'hui se demander si Angkor va être reconditionné pour répondre aux préférences, désirs et aspirations de ces nouveaux touristes asiatiques.

¹⁰⁰⁶ UNESCO Convention <http://www.unesco.org/culture/ich/fr/convention>.

¹⁰⁰⁷ <http://whc.unesco.org/fr/list/668> - « Le parc est habité, et de nombreux villages, dont certains des ancêtres datent de la période angkoriennne sont dispersés dans le parc. La population pratique l'agriculture et en particulier la riziculture. (...) l'histoire du site et de ses habitants, qui constituent un héritage exceptionnel du patrimoine immatériel (...) est un site du patrimoine vivant où les Khmers en général et en particulier la population locale sont connus pour être particulièrement conservateurs en ce qui concerne les traditions ancestrales et adhèrent à un grand nombre de pratiques culturelles archaïques qui ont disparu ailleurs. Les habitants vénèrent les divinités des temples et organisent en leur honneur des cérémonies et des rituels comportant des prières et des musiques et danses traditionnelles. »

¹⁰⁰⁸ note : Il ne s'agit pas ici d'une « inscription » sur la liste du patrimoine immatériel.

BIBLIOGRAPHIE

ABREVIATIONS

AA : Arts Asiatiques, Annales du musée Guimet et du musée Cernuschi.
APSARA : Autorité pour la protection du Site et l'Aménagement de la Région d'Angkor.
ASEMI : Asie du Sud-Est et du monde Insulindien. (Atelier).
BEI : Bulletin d'Etudes Indiennes.
BEFEO : Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Paris.
BSEI : Bulletin de la Société d'Etudes Indochinoises, Saigon.
CASE : Centre Asie du Sud-Est.
CEDORECK : Centre de Documentation et de Recherche sur le Civilisation Khmère.
CEDRASEMI : Centre de Documentation et de Recherche sur L' Asie du Sud-Est et de monde Insulindien.
CEFEO : Cahiers de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Hanoi.
CNRS : Centre National de la Recherche Scientifique.
EHES : Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
IC : Collections de textes et documents sur l'Indochine.
INALCO : Institut National des Langues et Civilisations Orientales.
IRASEC : Institut de Recherches sur l'Asie du Sud-Est Contemporaine.
JA : Journal Asiatique, Publication de la Société Asiatique avec le concours du CNRS, Imprimerie nationale, Paris.
JSS : Journal of the Siam Society, Bangkok.
PEFEO : Publication de l'Ecole Française d'Extrême-Orient
PUF : Presses Universitaires de France

BIBLIOGRAPHIE

ABDOUL-CARIME Nadir, (2008), "Au-delà du plan japonais du XVIIe siècle d'Angkor Vat", *Bulletin de l'AEFEK*, n°17.

AGOSTINI Jules, (précédé d'une notice par Charles Simond), (1898), *Au Cambodge*, Paris : Plon, (Bibliothèque illustrée des voyages autour du monde), disponible sur : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1165078>.

ALKIRE William H., (1972), "Concept of order in Southeast Asia and Micronesia". *Comparative studies in society and history*, Cambridge University Press, vol.14/4, p. 484-493.

ANDERSON Benedict, (1991), *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. New York: Verso. (Traduction française - *l'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris: La Découverte, réed. 2006, 212 p.)

ANG Chouléan, (1972), « Une forme archaïque des 'monts de sable', le brah say 'sable sacré', observée dans deux villages de l'ancienne province khmère de Surin". *Bulletin des Etudiants de la Faculté d'Archéologie*, n° 3-4.

ANG Chouléan, (1980), « Les apparitions de fantômes au Cambodge ». *ASEMI*, 11, 1-4, Paris : Cedrasemi, pp. 437-443.

ANG Chouléan, (1980), « Le philtre *sneh*. De la femme humaine à la femme surnaturelle », *Seksa Khmer*, n° 1-2, pp. 155-202.

ANG Chouléan, (1984), « K Phan : « recueil de tamra : les astres, les veilles, les constellations, l'horoscope », *Seksa Khmer*, n°7, pp. 275-278.

ANG Chouléan, (1986), *Les êtres surnaturels dans la religion populaire khmère*, Paris : CEDORECK, 349 p.

ANG Chouléan, (1988), « The place of animism within popular buddhism in Cambodia : the Example of the monastery », *AFS*, 47-1, Nanzan University, pp. 35-41.

ANG Chouléan, (1990), « La communauté rurale khmère du point de vue du sacré », *JA.*, t. 258/1-2, pp. 135-154.

ANG Chouléan, (1990), « Une illustration du syncrétisme religieux actuel », *Kambodschanische Kultur*, n°3.

ANG Chouléan, (1993), « Recherches sur les cultes des mégalithes et des grottes au Cambodge », *JA.*, t. 281, n° 1-2.

ANG Chouléan. (1995). « Le sol et l'ancêtre, l'amorphe et l'anthropomorphe », *JA.*, t. 283, n°1, p. 213-238.

ANG Chouléan & THOMPSON Ashley, (1996), *Angkor. A Manual for the Past, Present and Future*, Phnom Penh : APSARA/UNESCO, 260 p.

ANTELME Michel, (2005)- " Le problème des dialectes dans les enquêtes de terrain : le cas du khmer " *Arch'Asie, vol.1, n°2* : 58-84.

ANTELME Michel, (avec Hélène Suppya Bru-Nut) *Dictionnaire français-khmer* [avec présentation de l'histoire de la langue, de l'écriture et aperçu grammatical, environ 10 000 entrées principales, termes khmers en caractères khmers et en transcription phonétique] , Langues & Mondes L'Asiathèque, Paris, 912 pages. [2^o édition revue et augmentée, Paris, L'Asiathèque, 2013, 1696 p.]

ANTELME Michel, (2013) « des Varnasrama angkoriens aux peuples péariques du Cambodge post-angkorien », *Péninsule* n° 65, 2012, pp 101-144.

ARAHY Hisao, (2001), « Research in Banteay Kdei – the changes of the naming of “Banteay Kdei” and the modern state of the monument », *Renaissance Culturelle du Cambodge*, 18:164-176.

ARCHAIMBAULT Charles, (1973), *Structures religieuses lao : rites et mythes*, Ventiane : Vithagna, coll. “Documents pour le Laos”, 289 p.

ARCHAIMBAULT Charles, COEDES G. (traduit et annoté), (1973), *Les trois mondes* (Traibhumi Brah Rvan), Paris : PEFEO, vol. 89, 294 p.

ASHWELL D, (1993), “Background report on the vegetation ecology of Angkor and environs. Part 1. Descriptive project, part 2 Management”, dans *Zoning and environmental management plan for Angkor*, Siem Reap : Unesco, part 1, 22p ; part 2, 8p.

AU Chhieng, (1953), *Catalogue du fonds khmer*. Paris: Bibliothèque Nationale (Imprimerie Nationale), 307 p.

AYMONIER Etienne, (1875), *Notice sur le Cambodge*, Paris : Ernest Leroux.

AYMONIER Etienne, (1876), *Géographie du Cambodge*, Paris : Ernest Leroux. 69 p.

AYMONIER Etienne, (1878), *Textes khmers - publiés avec une traduction sommaire*, 1^{ère} sér. Saïgon. (contient la transcription, pp 68-84, text pp 267-297, du poème Lpoek Angar vat « édification d’Angkor Vat »).

AYMONIER, Etienne, (1880), « Chronique des anciens rois du Cambodge ». *Excursions et Reconnaissances*, n°2 (4), pp. 150-190, (Réed. 1894, *Excursions et Reconnaissances*, n°3, pp. 58-99).

AYMONIER Etienne, (1883), « Notes sur les coutumes et croyances superstitieuses des cambodgiens ». *Excursions et reconnaissances*, Saïgon, n°16, pp. 133-206. (réed. CEDORECK, 1984).

AYMONIER Etienne, (1892), «Une mission en Indo-Chine (relation sommaire)”, *Bulletin de la Société de Géographie de Paris*, 2^o trimestre 1892, t.13, pp. 339-374.

AYMONIER Etienne, (1900), *Le Cambodge : I. Le royaume actuel* (vol. 1), Paris : Ernest Leroux, 477 p.

AYMONIER Etienne, (1901), *Le Cambodge : II. Les provinces siamoises* (vol. 2), Paris : Ernest Leroux, 481 p.

AYMONIER Etienne. (1904), *Le Cambodge : III. Le groupe d’Angkor et l’histoire*, Paris : Ernest Leroux, 818 p.

AYMONIER Etienne, (1901), « La stèle de sdok kak thom », *JA.*, 9^{ème} série, t.17. pp. 5-52.

BARADAT R., (1941), « Les Samré ou Pear, populations primitives de l'Ouest du Cambodge », *BEFEO* 41, fasc.1, pp. 1-150.

BAREAU André, (1957), *La vie et l'organisation des communautés bouddhiques de Ceylan*, Pondichéry : Publ. de l'Institut Français d'Indologie n°10, 90 p.

BAREAU André, (1968/69), « Les idées sous-jacentes aux pratiques culturelles bouddhiques dans le Cambodge actuel », *Weiner Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostsiens und Archiv. für Indische Philosophie Vienne*, pp. 25-32.

BAREAU André, (1969), « Une représentation du monde selon la tradition bouddhique », *Etudes cambodgiennes*, Janv. Mars n° 17, Phnom Penh, pp.31-34.

BARTHES Roland, (1957), *Mythologies*, Paris : éditions du Seuil.

BASTIAN Adolf, (1865), "A visit to the ruined cities and buildings of Cambodia." *Journal of the Royal geographical society*, London, vol. 35.

BAUDOIN, F. (1919) *l'organisation de la commune cambodgienne*, Phnom Penh: Imprimerie de Protectorat.

BEAUSOLEIL Jeanne, MATTERA-CORNELOUP Marie (rédacteurs), (1992), *A l'ombre d'Angkor : Le Cambodge des années vingt*, Paris : Conseil Général des Hauts de Seine, 199 p.

BECKER Elizabeth, (1986), *When the war was over*, New York: Simon & Schuster, 632 p.

BENOIST P., (1911), *Notice sur la circonscription de Siem Reap-Angkor (territoire de Battambang) présentée à M. le Chef de Bataillon, Commandant la subdivision territoriale du Cambodge : par le sous-lieutenant de Réserve, P. Benoist (inspecteur de la garde Indigène, Chef du poste de Siem Reap-Angkor*. Phnom Penh. Octobre 1911. (Archives Nationales de Phnom Penh n° inv. 4144).

BERQUE Augustin, (1982), *Vivre l'espace au Japon*, Paris, P.U.F. Espace et liberté.

BERNARD Solange, MARTINI François, (1946), *Contes populaires inédits du Cambodge*, Paris : Adrien Maisonneuve, coll. « Documentation du folklore de tous les pays ». 292 p.

BERNON, Olivier (de), (1997), « Chronique : Note sur l'hydraulique théocratique angkorienne », *BEFEO*, 84, p. 340-348. [repris dans : *Angkor et l'eau*, Colloque international placé sous la présidence d'honneur du Professeur Jean Delvert, Siem Reap, 28-30 juin 1995, Paris, UNESCO, 2001, p. 401-409].

BERNOT Denise, (1971), *Les Nats de Birmanie*, Paris : Le Seuil, 47 p.

BERNOT Lucien, (1967), *Les paysans arakanais du Pakistan Oriental. L'histoire, le monde végétal et l'organisation sociale des réfugiés Marma (Mog)*, Paris - La Haye : Mouton et Cie, 795 p.

BERTRAND Didier, (1999), « Le rôle social et thérapeutique des médiums cambodgiens », *Actes de la conférence internationale de Khmérologie*, Phnom Penh, t. 2, pp 1114-1130.

BERTRAND Didier, SOK S., (1999), « L'identité et le nom des borameï ». *Actes de la conférence internationale de Khmérologie*, Phnom Penh, pp 1131- 1138.

- BEYLIE Léon (de), (1904), *Le palais d'Angkor Vat, ancienne résidence des rois khmers*, F.H Schneider, 34 p.
- BEYLIE Léon (de), (1909), *Les ruines d'Angkor*, Paris : Ernest Leroux, 31 p.
- BHATTACHARYA Kamaleswar, (1961), *Les religions brahmaniques dans l'ancien Cambodge d'après l'épigraphie et l'iconographie*, Paris : PEFEQ, n°49, 197 p.
- BITARD Pierre, (1952), « La légende de Mathakut, génie protecteur du village de Voeunsai ». *B.S.E.I.*, t. 17, n°4, pp. 449-452.
- BITARD Pierre, (1954), « Etudes khmères : Manières de voir si les terrains sont propices », *B.S.E.I.*, t. 29, n°1, pp. 155-156.
- BITARD Pierre, (1955), « Etudes Khmères : Traité de la construction des maisons », *B.S.E.I.*, t. 30, n° 2, pp. 146-149.
- BIZOT François, (1976), *Le figuier à cinq branches : Recherches sur le bouddhisme khmer volume 1*, Paris : PEFEQ, vol. 107. 164 p.
- BIZOT François, (1980), *La grotte de la naissance : Recherches sur le bouddhisme khmer volume 2*. Paris, BEFEQ. Vol.67, pp. 221-274.
- BIZOT François, (1994), « La consécration des statues et le culte des morts », dans *Recherches nouvelles sur le Cambodge* (sous la direction de F. Bizot), Paris : EFEO, coll. « Etudes Thématiques », n°1, pp. 101-127.
- BIZOT François, (1998), « Le bouddhisme d'Asie du Sud-Est : une religion à mystères. », dans *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, Paris : Servier, pp. 221-231.
- BLOT Julie, (21013), *Les Déguerpissements à Phnom Penh (Cambodge). Déplacements forcés et relocalisation contrainte des citoyens pauvres*, Thèse de Doctorat en Géographie, Paris 4.
- BOISSELIER Jean, (1997), « La signification d'Angkor Thom », dans *Angkor et dix siècles d'art khmer*, Paris : Réunion des musées nationaux, pp. 117-122.
- BONNEMAISON Joël, (1985), « Les lieux de l'identité : vision du passé et identité culturelle dans les îles du sud et du centre de Vanuatu (Mélanésie) », *Cahiers ORSTOM*, Série Science Humaine, p. 151-170.
- BONNEMAISON Joël, (1992) « Le territoire enchanté. Croyances et territorialités en Mélanésie », *Géographie et culture*, n° 3, p. 72-88.
- BONNEMAISON Joël, (1996), *Les fondements géographiques d'une identité. L'archipel de Vanuatu. Essai de géographie culturelle*. Livre I. Gens de pirogue et gens de la terre, Paris, Editions de l'ORSTOM, (1997), Livre II. Les gens des lieux. Histoire et géosymboles d'une société enracinée / tanna, Editions de l'Orstom.
- BOSH F.D.K., (1932), « Notes archéologiques. 4. Le temple d'Angkor Vat : La procession du feu sacré », *BEFEQ*, t. 32, n°1, pp. 3-21.
- BOUDILLON A. (1915), *Le régime de la propriété foncière en Indochine : ce qui a été fait – ce qu'il faut faire : Rapport présenté à M. le Ministre des colonies*, Paris : E. Larose, 578 p.

BOUILLEVAUX C.E., (1883), *Ma visite aux ruines cambodgiennes en 1850*, Paris - Saint Quentin : Impr. de J. Moureau, collection des mémoires de la société académique indo-chinoise.

BOUILLEVAUX C.E. (1858), *Voyage dans l'Indo-chine 1848-1856*, Paris : Victor Palmé, 376p.

BOUILLEVAUX C.E. (1874), *L'Annam et le Cambodge : Voyages et Notices historiques*, Paris : Victor Palmé, 537 p.

BOUILLIER V., TOFFIN G. (textes réunis par), (1993), *Classer les dieux ? Des panthéons en Asie du Sud-est*, Paris : EHESS., coll. Purusartha, n°15, 217 p.

BOUINAIS A. et PAULUS A., (1884), « Le Royaume du Cambodge ». *Revue maritime et coloniale*, t. 82, pp. 517-590.

BOUINAIS A. et PAULUS A., (1885), *L'Indochine Française Contemporaine : Cochinchine, Cambodge, Tonkin, Annam*, Paris : Challamel aîné, éditeur librairie maritime et coloniale, t.1, Cochinchine-Cambodge.

BOULANGER Edgar, (1887), *Un hiver au Cambodge : chasses au tigre, à l'éléphant et au buffle sauvage : Souvenirs d'une mission officielle remplie en 1880-1881*, Tours : Alfred Marne et fils.

BOULBET Jean, (1975), *Paysans de la forêt*, Paris : PEFEO, vol. 105, 147 p.

BOULBET Jean, (1979), *Le Phnom Kulen et sa région*, Paris : EFEO, Coll. (Textes et documents sur l'Indochine, n°12), 136 p.

BOULBET Jean, (1984), *Forêts et pays*, Paris : PEFEO, vol.143, 134 p.

BOURDIEU Pierre, (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz.

BOURDONNEAU Eric, (2012), « Pour en finir avec la 'cité hydraulique' ? », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* n° 97-98.

BOURDONNEAU Eric, (2012), « La fondation du culte du Devarāja. Danse, sacrifice et royauté au Prasat Thom de Koh Ker », *Compte-rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 155, n°3. CRAI 2011, III (juillet-octobre), pp. 1343-1382

BRIGGS, (1951), « The Syncretism of religions in Southeast Asia, Especially in the Khmer empire » *Journal of the American Oriental Society*, vol. 71, New Haven, Connecticut, Yale University Press, pp.230-249.

BRIGGS Lawrence Palmer, (1999), *The ancient Khmer empire*, Philadelphia, the American philosophical Society; (reed., Bangkok : White Lotus).

BRUCE E. and MOYLAN E., (2006), "Developing Spatial Representations of Cultural Landscape Elements to Support the Conceptualization of Intangible Heritage: A Case Study at Angkor World Heritage Site" *Angkor: Landscape, City, Temple*, Conference, Sydney, NSW, Australia, July 18th - 21st

BRUGUIER Bruno, (1998), « L'organisation spatiale des sanctuaires khmers : plan axé ou concentrique ? » *Proceedings of 5th International Conference of the European Association of Southeast Asian Archaeologists, Centre for South-East Asian Studies*, pp. 173-178

BRUNET Jacques, (1982), « Règles de courtoisie chez les Khmers », *Cambodge I*. Paris : ASEMI, vol. 13 (1-4), pp.13-21.

Buddhassanapandity Institute (Institut bouddhique), (1970), *Recueil de contes khmers : histoires du juge lièvre*, Phnom Penh, séries culture et civilisation khmères, fasc. 4.

CABATON A., (1908), « Quelques documents espagnols et portugais sur l'Indochine aux XVI^{ème} et XVIII^{ème} siècle », *JA*, Sept. Oct.

CABATON A., (1910), « La vie domestique au Cambodge », *Revue Indochinoise*, treizième année, février 1910, t.12, n°2, pp103-114.

CABATON A., (1914), *Brève et véridique relation des événements du Cambodge*, traduction du texte de Gabriel Quieroga de San Antonio "Breve y verdadera relacione de los successos del Reyno de Camboxa", Paris : E. Leroux. 261p.

CADIERE Léopold, (1919), « Croyances et pratiques religieuses des annamites des environs de Hue, II - Le culte des pierres, III - Le culte des bornes, IV-Pierres, buttes et autres obstacles magiques, V- Pierres de conjurations et talismans-obstacles », *BEFEO* 19, pp.1-39, pp. 40-47, pp. 48-100, pp. 101-115.

CARNE Louis (de), (1872), *Voyage dans l'Indochine et dans l'empire chinois*, (réed. 2003, Paris: Olizane).

CARRIER Adeline, (2007), les « lois de la possession » a Phnom Penh : conversion des droits d'usage résidentiel issus du contexte socialiste de réappropriation urbaine (1979-1989) en droits de propriété. Thèse de Doctorat en urbanisme, paris 8.

CARPEAUX Jean-Baptiste (Mme), (1908), *Les ruines d'Angkor de Duong-Duong et de My-son*, Paris : Challamel, 259 p. (correspondance et journal de voyage de Charles carpeaux)

CAUCHOIS Ed, (1910), « Aux ruines d'Angkor », *Revue indochinoise*, 13^{ème} année, fév., t. 12, n° 2.

CEDRASEMI, (1974-1975), *Habitat et habitation en Asie du Sud-Est et dans le monde Insulindien*, Paris : Bulletin du Centre de documentation et de recherche, vol.5, n°2, fasc. 1, 1974 ; vol. 6, n°2-3. fasc. 2, 1975.

CHANDLER David P., (1976), « Maps for the ancestors: Sacralized topography and echoes of Angkor in two cambodian texts », *JSS*, 64, n°2, pp. 170-187. (réed. *Facing the Cambodian Past: Selected Essays 1971-1994*, ed. David P. Chandler (St. Leonards, New South Wales: Allen & Unwin, 1996), pp. 25-42.

CHANDLER David P., (1974), « Rolly sponsored human sacrifices in 19th century in Cambodia : the cult of neakta Uma malisasuramardini at Ba Phnom. », *JSS*, vol; 62 (2), July, pp. 207-222.

CHANDLER David P., (1979), « Folk memories of the decline of Angkor in nineteenth century Cambodia : The legend of the Leper King », *JSS*, vol. 67 (1), January, pp. 54-62.

CHANDLER David .P, (1982), "Songs at the Edge of the Forest: Perceptions of Order in Three Cambodian Texts," in *Moral Order and the Question of Change: Essays on Southeast Asian Thought*, ed. David K. Wyatt and Alexander Woodside (New Haven, CT: Yale University Southeast Asia Studies,.) pp. 53-77.

- CHANDLER David P., (2000), *A history of Cambodia*, Boulder: Westview press, 296 p.
- CHANDRA Lokes, (1998), « Devaraja in cambodian history », *Cultural horizon of India*, vol.4, New Delhi : International Academy of Indian Culture, pp. 199-217.
- CHEVEY P., LE POULAIN F., (1940), *La Pêche dans les eaux douces du Cambodge*, Saigon : travaux de l'Institut océanographique de l'Indochine, Gouvernement Général de l'Indochine.
- CHEVREUIL Louis, (1674), *Relation des missions des Evesques François aux royaumes de Siam, de la Cochinchine, de Camboye et du Tonkin, ect*, Paris: Le petit Couterot. 367 p.
- CHEUNG Bunleng (traducteur), (2008), *Cities and provinces of Cambodia*, Phnom Penh : Rogal Government of Cambodia.
- CHHEAT, Sreang, (2004), *The cambodian khum from 1897 to 1919 and its contemporary relevance*, Royal University of Phnom Penh, Master thesis.
- CLAEYS Jean Yves, (1948), *Angkor*, Paris : Editions Hoa-Qui, 40 p.
- CLAVAL Paul, (1978), *Espace et pouvoir*, Paris : PUF, 257 p.
- CLAVAL Paul (sous la dir.), (1995), *Ethnogéographies*, Paris : L'Harmattan, 370 p.
- CLAVAL Paul, (1995), *La géographie culturelle*, Paris : Nathan Université, 380 p.
- CLEMENT Pierre, CLEMENT-CHARPENTIER Sophie, (1978), *Éléments comparatifs sur les habitations des ethnies de langues thaï: approche ethno-architecturale de l'habitation et élaboration de modèles de structuration de l'espace*, Paris, Centre d'Etudes et de Recherches Architecturales, 259 p.
- CLEMENT Pierre, CHARPENTIER Sophie, (1980), « L'implantation d'une maison chinoise », *Cheminelements - Ecrits offerts à Georges Condominas, A.S.E.M.I.*, vol. 11, n° 1-4, pp. 229-238.
- CLEMENT Pierre, COUESSIN Joëlla de, GOLDBLUM Charles, GUIBERT Daniel, JEANNEL Bernard, (1982), *Architecture comparée. Asie du Sud et Asie orientale. Analyse comparative de modèles de structuration de l'espace architectural*. Actes du séminaire du C.E.R.A., 1978-1979 avec le concours de la Direction de l'architecture, actes publiés avec la collaboration de l'Ecole Nationale Supérieure des Beaux Arts.
- CLEMENT Sophie, CLEMENT Pierre, SHIN YONG Hak, (1987), *L'architecture du paysage en Extrême-Orient*, Paris : Ecole Nationale Supérieure des Beaux-Arts, nouvelle édition revue et augmentée, 240 p.
- CLEMENT Pierre, CLEMENT-CHARPENTIER Sophie, (1990), *L'habitation lao*, Paris: SELAF-Peeters, 1990, n°24, 738 p. (Edition d'une thèse de 3ème cycle *L'habitation lao dans les régions de Vientiane et de Louang-Prabang, - Réunir les bois, réunir les mains*, sous la direction de Lucien Bernot, Paris V, 1975.)
- CLEMENT Pierre, CLEMENT-CHARPENTIER Sophie, (1990), *L'habitation lao dans les régions de Vientiane et de Louang-Praban*. Paris, Selef-Peeters, 2 vol., 738 p.
- CLEMENT Pierre, CLEMENT-CHARPENTIER Sophie, (1999), «L'habitation comme expression de la culture des minorités», in *Dans le sillage des techniques*, Hommage à Robert Cresswell. Paris, L'Harmattan, pp. 65-79.

CHARPENTIER Sophie et CLEMENT Pierre, (1982), *The lao house : Ventiane and Luang Prabang*, in Izikowitz K.G. and Sorensen P. eds; *The House in East and Southeast Asia*, London and Malmö, Curzon press.

COEDES George, (1911), « Etudes cambodgiennes : I.- La légende de la Nagi », *BEFEO*, t.11, pp. 391-406.

COEDES George, (1932), « A la recherche de Yashodharaçrama », *BEFEO*, t. 32, 84-112. (Réed. 1989, *Articles sur le pays khmer, EFEO, Paris, t. 1 : 227, 237, 240*)

COEDES George (1933), « Angkor Vat, temple ou tombeau ? », *BEFEO*, t. 23 (1), pp. 303-309, [Réed. 1992, *Articles sur le pays Khmer, EFEO, Paris, t. 2, pp. 61-68*].

COEDES George, (1935), « L'origine du cycle des douze animaux au Cambodge », *Toung Pao*, t. 31, pp. 315-329.

COEDES George (1940), « Etudes cambodgiennes XXXIII. La destination funéraire des grands monuments khmers », *BEFEO*, t. 40, (2), pp. 315-343, [Réed. 1989, *Articles sur le pays Khmer, EFEO, Paris, t. 1, pp. 291-319*].

COEDES George, (1941), « La stèle du Prah Khan d'Angkor » *BEFEO*, t. 41, pp. 255-302, [Réed. 1992, *Articles sur le pays Khmer, EFEO, Paris, t. 2, pp. 119-168*].

COEDES George, (1941), « Les grands monuments d'Angkor sont-ils des temples ou des tombeaux ? », *CEFEO*, n°26, pp. 26-29, [Réed. 1992, *Articles sur le pays Khmer, Paris, EFEO, Paris, t. 2, pp. 302-305*].

COEDES George, & DUPONT Pierre (1943), « Les stèles de Sdok Kak Thom, Phnom Sandak et Prah Vihar », *BEFEO*, T. 43, pp. 56-154, [Réed. 1989, *Articles sur le pays Khmer, EFEO, Paris, t. 2, pp. 167-265*].

COEDES George, (1943), *Pour mieux comprendre Angkor*, Imprimerie d'Extrême-Orient, Hanoi, 208 p., [Réed. 1947, Publ. du musée Guimet, Maisonneuve, Paris].

COEDES George, (1944), *Histoire ancienne des Etats hindouisés d'Extrême-Orient*, Imprimerie d'Extrême-Orient, Hanoi, 494 p., [Réed. 1964, Editions de Boccard, Paris, 367 p.].

COEDES George, (1947), *Pour mieux comprendre Angkor*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, (p. 161, Kutisvara).

COEDES George, (1948), *Les Etats hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris : De Brocard, 466 p.

COEDES George, (1951), "Le culte de la royauté divinisée, source d'inspiration des grands monuments du Cambodge ancien ", Roma : Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (ISMEO) 1, Serie orientale Roma. (Conférence)

COEDES, George, (1952), « Un yantra récemment découvert à Angkor », *JA*, t. 240 (4), pp. 465-477.

COEDES George, (1953), « Le substrat autochtone et la superstructure Indienne au Cambodge et à Java », *Cahiers d'histoire mondiale*, n° 1 (4), pp. 827-838.

COEDES George, (1954), « L'osmose Indienne en Indochine et en Indonésie », *Cahiers d'histoire mondiale*, I, 4, Avril Paris.

COEDES George, (1961), « Les expressions *vrah kamraten* et *kamraten jagat* en vieux-khmer », *The Adyar Library Bulletin*, Jubilee Volume, n°25 (1-4), pp. 447-460.

COEDES George, (1962), *Les peuples de la péninsule Indochinoise. Histoire et civilisations*, Paris : Dunod, 228 p.

COEDES George, (1989-92), *Articles sur le pays khmer*, 2 vol., [Réed. des articles sur le Cambodge parus dans le *BEFEO* et dans les *Cahiers de l'EFEO*], EFEO, Paris, 378 et 366 p.

COLLARD Paul, (1925), *Cambodge et cambodgiens : métamorphoses du Royaume khmer par une méthode de protectorat français*, Paris : société d'Éditions géographiques maritimes et coloniales.

COMTE M., *Economie idéologie et pouvoir : la société cambodgienne (1863-1886)*, Thèse de Doctorat es Sciences Economiques, Septembre 1980, Université Lyon 2, 286 p.

CONDOMINAS, Georges, (1957), *Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Génie Gôo*, Paris : Mercure de France.

CONDOMINAS, Georges, (1968), « Notes sur le Bouddhisme populaire en milieu rural lao ». *Archives des sciences sociales des religions*, vol.25, p. 81-10.

CONDOMINAS, Georges, (1968), « Notes sur le Bouddhisme populaire en milieu rural lao (II) ». *Archives des sciences sociales des religions*, vol.26, p.111-150.

CONDOMINAS Georges, (1976), «Essai sur l'évolution des systèmes politiques thaïs», *Ethnos*, pp. 1-4.

CONDOMINAS Georges, (1980), *Espace social : A propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris : Flammarion. 543 p.

CONDOMINAS Georges, (1982), *L'exotique est quotidien : Sar Luk, Viêt Nam Central*. Nouvelle édition augmentée d'une postface. Plon : Paris.

CONDOMINAS Georges, (1983), « Aînés, anciens et ancêtres en Asie du Sud-Est ». *Communications*, vol.37, p. 55-67.

CONDOMINAS Georges, (1983), « Aspects écologiques d'un espace social restreint en Asie du Sud-est : Les Mnong Gar et leur environnement », *Études rurales*, janv. Sept 1983, 89-90, pp 11-76.

COOMARASWAMY Radhika, GOSHAL Baldas, KU Jae H., (1993) «Minorities in Cambodia», Colombo: *International Center for Ethnic studies*.

CROCHET, Sophie, (1997), *Le Cambodge*, Paris, Karthala.

COURBIN P. «La fouille du Sras Srang », (1988) in Dumarçay, Jacques, *Documents graphiques de la Conservation d'Angkor, 1963-1973. La fouille du Sras Srang*, mémoires archéologiques de l'EFEO, n°18, Paris. pp. 21-44.

CUNIN Olivier, (2004), *De Ta Prohm au Bayon. Analyse comparative de l'histoire architecturale des principaux monuments du style du Bayon*, Thèse pour l'obtention du doctorat de l'Institut National Polytechnique de Lorraine, Ed. CD.A.R.T.E / B.C.E.O.M, *Plan d'urbanisme de référence*

et projets prioritaires : rapport de 1^{ère} phase et complément, Déc. 1994.

DAGENS Bruno, (1970), *Mayamata: traité sanscrit d'architecture*, Pondichery: Institut français d'indologie, n°40-41, 732p.

DAGENS Bruno, (1989), *La forêt de pierre*, Paris: Gallimard, (coll. Découvertes Gallimard), 192p.

DAGENS Bruno, (1994), « Le temple indien en Asie du Sud-Est. Archéologie d'une Forme », dans *Recherches nouvelles sur le Cambodge* (sous la direction de F. Bizot), coll. « Etudes thématiques », n°1, EFEO, Paris, pp. 259-272.

DAGENS Bruno, (2003), *Les khmers*, Paris : Les Belles Lettres, coll. « Guide Belles Lettres des civilisations », 335 p.

DAGENS Bruno, (2005), *Traité, temples et images du monde indien : études d'histoire et d'archéologie*, Presses Sorbonne Nouvelle.

DAGENS Bruno, (2009), *Le temple indien, miroir du monde*, Paris: Realia / Les Belles Lettres, 385 p.

DANIEL, Alain, (1985), *Dictionnaire pratique cambodgien-français*, Paris, Institut de l'Asie du sud-est.

DEAC, Wilfred P. (1997), *Road to the Killing Fields: the Cambodian War of 1970-1975*. Texas: A&M University press, 307 p.

DEBRE J., (1976), *Cambodge, la révolution de la forêt*, Paris: Flammarion, 261 p.

DEFFONTAINES Pierre, (1972), *L'homme et sa maison*, Paris: Gallimard. 254 p.

DELAPORTE L., (1880), *Voyage au Cambodge : l'architecture khmère*, Paris: Librairie Ch. Delagrave, 462p.

DELAPORTE L., (1924), *Les monuments du Cambodge: Etude d'architecture khmère*, Paris : Ernest Leroux. 128 p.

DELVERT Jean, (1961), *Le paysan cambodgien*, Paris – La Haye: Mouton, 742 p., [Réed. 1994, L'Harmattan, Paris, 740 p.].

DELVERT Jean (sous la présidence de), *Angkor et l'eau*, Colloque international 28-29-30 Juin 1995.

DIFFLOTH Gérard, (1996), “History of the word 'khmer »”, *Khmer Studies, Proceedings of the International Conference on Khmer Studies*, Phnom Penh : Université royale de Phnom Penh, vol. 2, p. 644-652.

DIFFLOTH Gérard, (2011), *Kuay in Cambodia: a vocabulary with historical comments*, Phnom Penh: Tuk tuk éditions.

DION Roger, (1934), *Essai sur la formation du paysage rural français*, Tours : Arrault.

DOLIAS Jacques, (1990), “Visvakarman: Un exemple d'adaptation des mythes indiens en pays khmer”, *Cahiers de l'Asie du Sud-Est*, n° 28, pp. 109-146.

DOUDART DE LAGREE Ernest, (1873), *Atlas du voyage d'exploration en Indochine effectué pendant les années 1866-1868*, 1^{ère} partie, cartes et plans; 2^{ème} partie, album pittoresque exécuté d'après les dessins de L. Laporte, Paris : Hachette.

DUFOSSE, Maurice, (1918), *Monographie de la circonscription résidentielle de Kompong Thom*, Saïgon : Impr. de l'Union Nguyen Van Cua, 97 p.

DUFOSSE, Maurice. (1934), "Monographie des peuplades Kouys du Cambodge", *Extrême-Asie*, 83, pp. 553-558.

DUMARCAY Jacques, (1987), *The house in South-East Asia*, Singapore, Oxford: University Press.

DUMARCAY Jacques, & COURBIN Paul, (1988), *Documents graphiques de la Conservation d'Angkor, 1963-1973. La fouille du Sras-srang*, Mém. archéologiques de l'EFEO, n°18, Paris, 66 p., 89 pl.

DUMARCAY Jacques, (1992), « Notes d'architecture khmère », *BEFEO*, T. 79 (1), pp.133-172.

DUMARCAY Jacques, (1994), « Histoire des retenues d'eau khmères », *JA*, n°282 (2), pp. 371-390.

DUMARCAY Jacques, (1997), « L'hydraulique khmère », dans *Angkor et dix siècles d'Art khmer*, Paris : Réunion des musées nationaux, pp. 93-100.

DUMARCAY Jacques, (1998), « Intelligence collective et architecture en Asie du Sud-Est », *Annales Histoire, Sciences Sociales*, pp. 505-538.

DUMARCAY Jacques, (1998), *L'architecture et ses modèles en Asie du Sud-Est*, Paris : Oriens, 61 p.

DUMARCAY Jacques, (2001), « résumé de l'histoire de l'irrigation khmère », dans *Colloque International Angkor et l'Eau, 28-30 juin 1995*, Siem Reap (Cambodge), pp. 223-230.

DUMARCAY Jacques & GAUCHER Jacques, (2001), « La cité hydraulique », dans *Colloque International Angkor et l'eau, 28-30 juin 1995*, Siem Reap(Cambodge), Document dactylographié,6 p.

DUMONT Louis (1966), *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Bibliothèque des Sciences Humaines, NRF, Gallimard, Paris, 445 p.

DUPAIGNE Bernard, (1987), *Les maîtres du fer et du feu. Etude de la métallurgie du fer chez les kouy du Nord du Cambodge, dans le contexte historique et ethnographique de l'ensemble khmer*. Thèse pour le Doctorat de l'E.H.E.S.S, Paris, 3t, 650 p.

DU PASQUIER Robert, (1950), « Problèmes d'utilisation des terres et leurs solutions en Indochine », *Archives de l'Institut des recherches agronomiques de l'Indochine*, n°4, 60 p.

DUPONT Pierre, (1950), « Les Buddhas sur nāga dans l'art khmer », *Artibus Asiae*, vol. 15 (1-2), Ascona, pp. 39-62.

DURAND Marie Françoise, LEVY Jacques, RETAILLE Denis, (1992), *Le monde, Espaces et systèmes*, Paris : Presses de la fondation nationale des sciences politiques et Dalloz.

DURAND Stéphane, (2001), *Culture, tourisme, développement : le cas d'Angkor, bilan, prospectives, propositions*, Phnom Penh, rapport UNESCO, avril.

DURKHEIM Louis, (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : Quadrige-PUF.

DY PHON Pauline, ROLLET Bernard, (1999), « Lexique des arbres forestiers au Cambodge », *Les dossiers forestiers EFEO*, n° 5, Janv.99.

EBIHARA May Mayko, (1968), *Svay, a khmer village in Cambodia*, Ph D. dissertation (New York: department of Anthropology, Columbia University), Michigan, Ann Arbor, University microfilms international, 2 T.

EBIHARA May Mayko, (1966), « Interrelations between Buddhism and social systems in Cambodia peasant culture », dans *Anthropological studies in Theravada Buddhism*, eds. Maning Nash, Cultural Report Series n°13, 1975-196, New Haven, C.T: Yale University Southeast Asia series.

EBIHARA May Mayko, (1984), « Societal Organization in sixteenth and seventeenth century. » *Journal of Southeast Asian Studies*, Singapore, n°15, 2.

EBIHARA May, (2002), "Memories of the Pol Pot Era in a Cambodian Village", dans *Cambodia emerges from the past: Eight essays*, De Kalb : Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University. (éd. Judy Ledgerwood), pp. 91-108.

EDWARDS Penny, (2007) *Cambodge : The cultivation of a nation 1860-1945*. Hawaï: University of Hawaï, 349 p.

E.F.E.O., *Rapports des conservateurs 1921-1964*.

EISENBRUGH Maurice, 1992, «The ritual space of traditional healing in Cambodia », *BEFEO*, t.79, n°2, pp. 283-316.

ELIADE Mircea, (1952), *Mythes et symboles*, Gallimard, Paris (réed.1980).

ELIADE Mircea, (1965), *Le Sacré et le profane*, Paris: Gallimard, (coll. Idées -Folio essays), (reed.1987).

ELIADE Mircea, (1974), *Traité d'histoire des religions*. Payot.

ELLUL Jean, (1980), « le mythe de Ganesa: le Ganesa cambodgien, un mythe d'origine de la magie. » *Seksa khmer* 1- 2, pp. 69-153.

ELLUL Jean, (1983), *Le coutumier rituel des capteurs d'éléphants de l'ouest du Cambodge*. Paris : Centre de Documentation et de Recherches sur l'Asie du Sud-Est et le monde Insulindien (CEDRASEMI), 385 p.

ESTEVE Julia, SOUTIF Dominique, « Étude des ermitages de Yaçovarman Ier, Campagne 2011: premiers résultats de la campagne de fouilles au Prasat Komnap sud et à Prei Prasat », *Bulletin du 20e Comité international de coordination (CIC) pour la sauvegarde et le développement du site historique d'Angkor (session technique)*, UNESCO, novembre 2011, p. 75-78

ESTEVE, Julia, « Etude critique des phénomènes de syncrétisme religieux dans le Cambodge angkorien », thèse préparée sous la direction de M. Gerdi Gerschheimer, soutenue le 09/07/2009 à l'EPHE.

EVANS, D., POTTIER, C., FLETCHER, R., HENSLEY S., TAPLEY, I., MILNE, A., BARBETTI, M. (2007). « A comprehensive archaeological map of the world's largest preindustrial settlement complex at Angkor, Cambodia ». *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 104(36), 14277-14282. doi:10.1073/pnas.0702525104.

FABRICIUS Pierre, (1970) « Prasat Angkor, conte historique », *Nokor khmer*, n° 2, (Janv. Mars), pp. 47-61.

FABRICIUS Pierre et LAN Sunnary, (1992), « Un manuel moderne de divination cambodgienne », *Eurasie*, n° 2, pp. 139-161.

FABRICIUS Pierre, LAN Sunnary, (1995) « Le Conte de Ta Prohm Vat Nokor Ba Chey », *Péninsule*, n° 31.

FARAUD F.G., (1910), *Astronomie cambodgienne*, Saïgon: F.H Schneider.

FAUVEAUD, Gabriel, (2013), *Produire la ville en Asie du Sud-Est. Les stratégies socio-spatiales des acteurs immobiliers à Phnom Penh, Cambodge*. Géographie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I.

FILLIOZAT Jean, (1949), « Le symbolisme du monument de Phnom Bakheng », *BEFEO*, 1947-1950, t. 49, p. 527-554.

FILLIOZAT Jean, (1966), « new research on the relation between India and Cambodia », *Indica*, Heras Institute, Bombay, 1966, 95-106.

FILLIOZAT J., (1968), « Rites de crémation à Bali », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1968, 112e année.

FILLIOZAT Jean, (1969), « le temps et l'espace dans les conceptions du monde indien », *Revue de Synthèse*, Paris : ed. Albin Michel, t. 90, 3eme série, p 281-295.

FILLIOZAT J., (1979), *Temples et tombeaux de l'Inde et du Cambodge*, dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres*, 123 ème année, n°1, Paris, pp. 40-53.

FILLIPI Jean-Michel, (2008), *Recherches préliminaires sur les langues des minorités du Cambodge*, Phnom Penh : UNESCO.

FILOZ Noe, (1896), *Cambodge et Siam, voyage et séjour aux ruines des monuments khmers*, Paris, Librairie Geldage, 167 p.

FINOT Louis, & GOLOUBEV Victor, (1923), « Le symbolisme de Nak Pan », *BEFEO*, t. 23, pp. 401-405.

FINOT Louis, (1927), *L'origine d'Angkor*, Phnom Penh : Imprimerie Albert Portail, 28 p. (réed. Editions de l'Institut bouddhique, 1961).

FLETCHER Roland et al., (2003) « Redefining Angkor: structure and Ecology in the largest, low density urban complex of the pre-industrial world », *Udaya*, n°4, Phnom Penh : APSARA, pp. 107-125.

FOREST Alain, (1980), *Le Cambodge et la Colonisation française : Histoire d'une colonisation sans heurts (1897-1920)*, Paris : L'Harmattan 541 p.

FOREST Alain (coéditeur avec Eichi Kato et Léon Vandermeersch), (1990), *Bouddhismes et sociétés asiatiques : clergés, sociétés et pouvoirs*, Paris, L'Harmattan, 206 p.

FOREST Alain (coéditeur avec Yoshiaki Ishzawa et Léon Vandermeersch (1991), *Cultes populaires et sociétés asiatiques : appareils culturels et appareils de pouvoir*, Paris, L'Harmattan.

FOREST Alain, (1992), *Le culte des génies protecteurs neakta au Cambodge : analyse et traduction d'un corpus de textes sur les neakta*, Paris: L'Harmattan, 254 p.

FOREST Alain, (2012), *Histoire religieuse du Cambodge: un royaume d'enchantement*, Paris : les Indes savantes, 265p.

FORMOSO, Bernard, (1987), « Du corps humain à l'espace humanisé. Système de référence et représentation de l'espace dans deux villages du nord-est de la Thaïlande », *Etudes rurales*, n°107-108, pp 137-170.

FORMOSO Bernard, (1992), "Evolution architecturale et représentation de l'espace chez les Lao Isan du nord-est de la Thaïlande", dans *Habitations et habitat : pratiques et représentation de l'espace en Asie du Sud-est continentale*, Paris : L'Harmattan, pp. 149-195

FORMOSO Bernard, (1994), « Eléments d'organisation de l'espace villageois et semi-urbain dans le Nord Est de la Thaïlande », *Géographie et Cultures*, vol. 3, n° 11, pp 23-42.

FORMOSO Bernard, (1994), "Symbolique du corps et hiérarchisation sociale, l'exemple de quelques postures dans le nord-est de la Thaïlande", *Péninsule* (28), pp. 25-44.

FORMOSO Bernard (sous la dir.), (1996), Dieux du sol en Asie, *Etudes Rurales* n° 143-144.

FOUCAULT, Michel, (1980), « Questions on geography », *Power/Knowledge: selected interviews and other writings, 1972-1977*, New-york : Pantheon, pp. 63-77.

FOUCAULT, Michel, 1985-1986, « Other spaces, the principle of heteropia », *Lotus international*, n°48-49.

FOUCHER Alfred, (1949), *La vie du Bouddha. D'après les textes et les monuments de l'Inde*, Payot, Paris [Réed. 1993, Paris : Maisonneuve, 384 p.]

FOURNEREAU Lucien, (1889), "Les ruines khmers du Cambodge-siamois", *Bulletin de la société de géographie*, vol 10, 2 e trimestre 1889, pp. 242-278.

FOURNEREAU Lucien et PORCHER Jacques, (1890), *Les Ruines d'Angkor, étude artistique et historique sur les monuments khmers du Cambodge siamois*, Paris : E. Leroux, 2 volumes, 206 p.

FOULON Pierre, (1931), *Angkor dans la forêt : fable archéologique*, Hanoi, imprimerie d'Extrême-Orient, 90p.

FREEMAN Michael, (1996), *Khmer temples in Thailand and Laos*, River Books, Bangkok, 315 p.

FREMONT A. (1974) « recherches sur l'espace vécu », *l'Espace géographique*, 3, pp. 231-238.

FRINGS, Viviane, (1997), *Le socialisme et le paysan cambodgien : la politique agricole de la République Populaire du Kampuchea et de l'Etat du Cambodge*, Paris : L'Harmattan, 179 p.

FUCKS Paul, (1991), *Fêtes et cérémonies Royales au Cambodge d'hier*, Paris, L'Harmattan.

GABORIAU Marc, (1982), « Les fêtes, le temps et l'espace : structure du calendrier hindou dans sa version indo-népalaise », *L'Homme*, Juillet Sept, Vol 22, n° 3, pp.11-29.

GABORIEAU Marc, (1993), « Des dieux dans toutes les directions. Conception indienne de l'espace et classification des dieux », dans *Classer les dieux ? Des panthéons en Asie du Sud-Est*, Purusārtha n°15, Paris, pp. 23-41.

GALEY Jean-Claude (eds), (1985), *L'Espace du Temple : espaces, itinéraires*, Paris: éds de l'EHESS, (Coll. Purusartha), 202 p.

GALLAIS Jean, (1976), « De quelques aspects de l'espace vécu dans les civilisations tropicales », *L'espace géographique*, t. 5, N° 1, pp.5-10.

GARAMI Ferenc, (1995), *Présentation hydrographique d'Angkor et sa région, conclusions du rapport Zemp sur l'hydrologie*, Budapest: Fondation Royale d'Angkor.

GARNIER Francis, (1869), Voyage d'exploration en Indochine, "le Cambodge-ruines d'Angkor", *Revue Maritime et coloniale/ Ministère de la marine et des colonies*, t. 25.

GARNIER Francis, (1870), Voyage d'exploration en Indochine (1866-1867-1868), *Le tour du monde*, Volume 22, (2nd semestre), pp. 1-16.

(http://collin.francois.free.fr/Le_tour_du_monde/textes/Indochine1/Chapitre1.htm)

GARNIER Francis, (1871), Voyage d'exploration en Indo-Chine (1866-1867-1868), *Le tour du monde*, Paris, Hachette, pp.17-32.

GARNIER Francis, (1873), *Voyage d'exploration en Indo-Chine effectué pendant les années 1866, 1867 et 1868 par une commission présidée par le capitaine de frégate Doudart de Lagrée*, Paris : Hachette, 2 vol., 580 p. et 523 p. (réed la Découverte, 1985).

GAS-FAUCHER, (1922), *En sampan sur les lacs du Cambodge et à Angkor*, Marseille : Typographie et Librairie Barlatier, 101 p.

GAUCHER Jacques, (2004), *Schéma Directeur Archéologique d'Angkor Thom. Document d'évaluation du patrimoine réalisé dans le cadre du programme de recherche "De Yasodharapura à Angkor Thom"*, Mission archéologique française à Angkor Thom, PEFEO, 226 p.

GAUCHER Jacques, (2004), « Angkor Thom, une utopie réalisée ? Structuration de l'espace et modèle indien d'urbanisme dans le Cambodge ancien, *AA*, t. 59, pp. 58-86.

GEIRINGER G., (1891), « Excursion dans les provinces de Péchim et de Korat, royaume de Siam », *BSEI*, pp. 27-34.

GERINI (col. G.E), (1904-1905), "A trip to the ancient ruins of Kamboja", *Asiatic quarterly review*, vol 17, 1904, pp. 355-398; vol. 17, 1905, pp 361-395.

GIFFARD P. L., (1967), "Le palmier rônier : borassus aethis pum mat", *Bois et tropiques*, no 116, nov -déc.

GITEAU Madeleine, (1951), « Le barattage de l'océan dans l'ancien Cambodge », *BSEI*, nouv. série n°26 (2), pp. 141-159.

GITEAU, Madeleine, (1969), *Le bornage rituel des temples bouddhiques au Cambodge*. Paris : EFEO (PEFEO, 68), 153p.

GITEAU, Madeleine, (1971), « Un court traité d'architecture cambodgienne moderne », *AA*, n° 24, pp. 103-147.

GITEAU Madeleine, (1976), *Angkor, un peuple, un art*, Paris, Bibliothèque des Arts, 280 p., photos, schémas.

GLAIZE Maurice, (1944), *Les monuments du groupe d'Angkor*, Paris, Saigon, A. Portail, 280 p., [4e ed. revue et mise à jour, Adrien Maisonneuve, Paris, 1993].

GLOVER, Ian, PORNCHAI Succhita & J. VILLIERS (éd.), (1992), *Early metallurgy : Trade and urban centers in Thailand and Southeast Asia*, Bangkok : White Lotus,

GOLOUBEV Victor, (1936), « Reconnaissances aériennes au Cambodge », *BEFEO*, t. 36, n° 2, pp. 465-477.

GOLOUBEV Victor, (1936), « Chronique. Recherches dans Angkor Thom (Mission Goloubew) », *BEFEO*, t. 36, n°2, pp. 619-623.

GOLOUBEV Victor, (1937), « Chronique. Recherches de M. Goloubew dans Angkor Thom », *BEFEO*, T. 37, n° 2, pp. 651-655.

GOLOUBEV Victor, (1941), « L'hydraulique urbaine et agricole à l'époque des rois d'Angkor », *Bulletin Economique de l'Indochine*, n°1, pp. 1-10.

GOONATILAKE Hema, « The role of ancient cambodian women in the promotion of Buddhism », *International conference on Khmer studies*, 26 August 1996, Royal University of Phnom Penh.

GORDON B.L., (1970), « sacred direction, orientation, and the top of the map. » *History of Religion* ; (fev.). pp. 211-227.

GOUDINEAU Yves, (2000), Goudineau Yves. Tambours de bronze et circumambulations cérémonielles [Notes à partir d'un rituel kantou (Chaîne annamitique)]. In: *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*. Tome 87 N°2, 2000. pp. 553-578.

GOUDINEAU Yves, (2008), « L'anthropologie du Sud-Laos et la question Kantou » in Y. Goudineau & M. Lorrillard (éds.) *Nouvelles recherches sur le Laos/ New Research on Laos*, Paris, éditions EFEO, coll. Etudes thématiques n°18, p. 639-664.

GOUDINEAU Yves, (2010), « Esprits et corps égarés : recomposition symbolique et redistribution physique des morts de la guerre du Vietnam » in A. Bouchy & Masaru Ikezawa (éds.), *La mort collective et le politique. Constructions mémorielles et ritualisations*, Tokyo, p.105-121

GOUROU Pierre, (1936), *Les paysans du delta tonkinois*, Paris : EFEO.

GOUROU Pierre, (1940), *L'utilisation du sol en Indochine française*, Paris : Centre d'études de politique étrangère.

GOUROU Pierre, (1940), *La terre et l'homme en Extrême-orient*, Paris : Flammarion. (nouv. Ed. 1972)

GOUROU Pierre, (1953), *l'Asie*, Paris : Hachette, 541 p.

GOUROU Pierre, (1973), *Pour une géographie humaine*, Paris : Flammarion.

GOUROU Pierre, (1964), "les changements de civilisation et leur influence sur les paysages", *Impact Science et Société*, 16(1).

GRAVELLE Charles, (1921), *Quatre conférences sur Angkor: 1-2 : Une excursion à Angkor*, Annam: Impr. Quinhon, 24 p.

GRISWOLD A.B., (1968), « What is a Buddha image? », *Thai culture*, new series, n° 19, The fine Arts Department, Bangkok,

GROSLIER Bernard-Philippe, (1952), « Milieu et évolution en Asie », *BSEI*, vol. 27 (3), pp. 295-332.

GROSLIER Bernard-Philippe, (1957), « Les Fouilles du Palais Royal d'Angkor Thom », dans *Proceedings of the 23rd International Congress of Orientalists, 1954*, *Journal of the Royal Asiatic Society*, pp. 228-229.

GROSLIER Bernard-Philippe, (1958), *Angkor et le Cambodge au XVIe siècle d'après les sources portugaises et espagnoles*, Annales du musée Guimet, Bibliothèque d'étude 63, Paris : PUF, 194 p.

GROSLIER Bernard-Philippe, (1960-73), *Rapports de la Conservation d'Angkor* (13vol.), Siem Reap (Cambodge), EFEO.

GROSLIER Bernard Philippe, (1964), *Angkor, hommes et pierres*, Paris: Arthaud.

GROSLIER, Bernard-Philippe, (1967), « La civilisation angkoriennne et la maîtrise de l'eau », *Etudes cambodgiennes*, n°11, pp. 22-31.

GROSLIER Bernard-Philippe, (1973), « Pour une géographie historique du Cambodge », *Cahiers d'Outremer*, n° 104 : 337-379 et « For a geographical history of Cambodia », (réed. *Mélanges sur l'Archéologie du Cambodge* (textes réunis par J. Dumarcay), EFEO, 1997, pp. 225-290.)

GROSLIER Bernard-Philippe, (1974), « Agriculture et religion dans l'empire Angkorien », *Etudes Rurales*, n°53-56, Ecole pratique des hautes Etudes, pp. 95-117, (Réed. 1998, dans *Mélanges sur l'archéologie du Cambodge*, Réimp. de l'EFEO n°10, pp. 105-130].

GROSLIER Bernard-Philippe, (1979), « La cité hydraulique Angkorienne: Exploitation ou surexploitation du sol ? », *BEFEO*, t. 66, pp. 161-202, (Réed. 1998, dans *Mélanges sur l'archéologie du Cambodge*, réimp. de l'EFEO n°10, pp.131-176).

GROSLIER Bernard-Philippe (1985-86), « L'image d'Angkor dans la conscience khmère », *Seksa Khmer*, 8-9, pp.6-29.

GROSLIER Bernard-Philippe, (1990), « Prospection des sites khmers en Thaïlande », dans *Coûts et profits en archéologie*, Paris : Centre National de la recherche Scientifique, pp. 33-57, (Réed. 1998, dans *Mélanges sur l'archéologie du Cambodge*, Réimp. de l'EFEO n°10, pp. 189-220).

GROSLIER George, (1921), *Recherches sur les Cambodgiens d'après les textes et les monuments depuis les premiers siècles de notre ère*, Paris: Augustin Challamel, 432 p.

GROSLIER George, (1935), « Troisièmes recherches sur les Cambodgiens : I. Etude sur le temps passé à la construction d'un grand temple khmer (Bantay Chmar) », *BEFEO*, t. 25, n°1, pp. 159-176.

GROSLIER George, (1941), « Les monuments khmers sont-ils des tombeaux ? », *BSEI*, nouvelle série n°16 (1), pp. 121-125.

GROSLIER George, (1916), *A l'ombre d'Angkor*, Paris : Challamel, 190 p.

GRÜNEWALD François, (1982), « A propos de l'agriculture dans le Cambodge Médiéval », *ASEMI, Asie du Sud-Est et Monde Insulindien*, n°13 (1-4), *Cambodge I*, pp. 23-38.

GRÜNEWALD, François, (1985) « Riz, buffles et poissons dans l'agriculture du Sud-est asiatique : le cas du Cambodge », *Documents Systèmes Agraires*, n° 4, relations agriculture élevage, Actes du II e séminaire du département Systèmes Agraires du CIRAD, Montpellier 10-13 Septembre.

GRÜNEWALD François, (1987), « Du côté des rizières : réussites, échecs et tendances de l'agriculture du Kampuchea », *Les cahiers de la Recherche Développement*, n° 16, Décembre, pp. 51-66.

GUERIN Mathieu, (2001), « Essartage et riziculture humide, complémentarité des écosystèmes agraires à Stung Treng au début du XXe siècle ». *Aséanie*, Sciences humaines en Asie du Sud-Est (Bangkok), n°8, décembre, p. 35-55. [<http://hal.ccsd.cnrs.fr/ccsd-00070898>]

GUERIN Mathieu, (2003), *Des casques blancs sur le Plateau des Herbes : La pacification des autochtones des hautes terres du Sud-Indochinois, 1859-1940*. Thèse doctorat : Lettres, sciences sociales et humaines, Paris 7 : 516 p.

GUILLOU Anne Yvonne, (1999), « Noms personnels et termes d'adresse au Cambodge. L'individu et ses sphères d'appartenance », dans Josiane Massard-Vincent et Simone Pauwels (dir.), *D'un nom à l'autre en Asie du Sud-Est. Approches ethnologiques*, Paris : Karthala, 1999, pp. 245-274.

GUILLOU Anne Yvonne, (2006), « The question of land in Cambodia: perceptions, access, and use since de-collectivization », *Moussons*, 9-10.

GUILLOU Anne Yvonne, (2011), « la boromey (trans. Parami), principe énergétique circulant dans les lieux puissants. » www.reseau-asie.com/userfiles/file/E04_guillou_lieux_khmers.pdf

GUILLOT Dominique (Textes réunis et présentés par Dominique Guillot, Maorie Seysset et Annie Walter), *Le voyage inachevé.... a Joël Bonnemaison*, (1998), Paris: eds de l'ORSTOM, 775 p.

HALL Kenneth, (1975), « Khmer Commercial Development and Foreign Contacts Under Sūryavarman I », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 18, n°3, October 1975, pp. 318-336.

HARMAND M, (1876), *Voyage au Cambodge*, *Société de géographie*, oct., pp. 337-367.

HAWIXBROCK Christine, (1994), *Population divine dans les temples. Religion et politique sous Jayavarman VII* (2 vol.), Paris, Thèse dactylographiée de l'Université de Paris III sous la direction de M. le Professeur Bruno Dagens, 323 p.

HEDER Steve and LEDGERWOOD Judy (éds) (1995), *Propagande, Politics and violence in Cambodia: democratic transition under United nations peace-keeping* Routledge, (transcription khmère p. xvii.)

HELLEI Andras, (1979), «L'agriculture au Cambodge et les problèmes du paysan khmer», *Monde en développement*, n° 28, pp.750-755.

HENDRICKSON Mitch, (2007), *Arteries of Empire. An Operational Study of transport and Communications in Angkor, South-East Asia (9th to 15th centuries CE)*, Phd, 2007, University of Sydney.

HERVET Harry, (1928), *Travels in Indochina*, London : Thornton Butterworth ltd.

HOBSBAWN Eric & RANGER Terence, (1983), *The invention of tradition*, Cambridge: Cambridge University Press. 322p.

HUY, Pan, (2003), « La maison cambodgienne : choix du terrain, prescriptions et typologie ». *Péninsule*, n°47, pp. 47-92.

IM Monychenda, « la naissance de l'administration communale cambodgienne », Siksacakr n°4. <http://www.khmerstudies.org/downloadfiles/publications/siksacakr/no4/khum-fr.pdf>

IM Sokrithy (1998), *Réseaux routiers et moyens de transport à l'époque angkorienne du IXe au XIVe siècle*, Thèse de l'E.H.E.S.S., Paris.

IM Sokrithy, (2004), « Angkorian communication routes and associated structures ». *Udaya, Journal of Khmer Studies*, n°5, pp. 39-81.

IM Sokrithy, *Réseaux routiers et moyens de transport à l'époque angkorienne du IXe au XIVe siècle*, Thèse de l'E.H.E.S.S., 1998, Paris.

IM Sokrithy, (2004), « Angkorian communication routes and associated structures ». *Udaya, Journal of Khmer Studies*, n°5, pp. 39-81.

IM Sokrithy, (2007), Social values and community content. Living with Heritage: Report of the Living With Heritage Technical Committee. APSARA Authority,

IM Sokrithy, (2007), (Département de la Démographie et du Développement de l'APSARA), Rapport sur les recherches relatives aux anciens équipements, en particulier hospitaliers, sur la route d'Angkor à Pimai, 5 et 6 juillet 2007, *Comité international de coordination pour la sauvegarde et le développement du site historique d'Angkor - Seizième Session technique*.

IM Sokrithy, (2009), A Study of village structure in Angkor area : Did they apply to the indian ideas of urbanization ? Power Point for 19th IPPA Congress, Hanoi, Nov. 27- Dec. 5.

IRONSIDE Jeremy, (2005), *Overview of the History and Distribution of Pear (Por) Groups in Cambodia*, Phnom Penh : Ministry of Land Management/GTZ/FF.

ISHIZAWA Yoshiaki, MARUI Masako, (2002) « La découverte de 274 sculptures et d'un *caitya* bouddhique lors des campagnes de fouilles de 2000 et 2001 au temple de Banteay Kdei à Angkor », *Arts asiatiques*, année 2002, volume 57, pp. 206-21

ISHIZAWA Yoshiaki, (2012), *Challenging the Mystery of Angkor Empire*, Sophia University Press.

IUKANTOR Areno, (1931), *Au seuil du nartex Khmère : boniments sur les conflits de deux points cardinaux*, Paris, éditions d'Asie.

JACQUES Claude (1994), « Les kamraten jagat dans l'ancien Cambodge », dans *Recherches nouvelles sur le Cambodge* (sous la direction de F. Bizot), coll. « Etudes thématiques », n°1, EFEO, Paris, pp. 213-225.

JACQUES Claude, (1995), « Les khmers en Thaïlande : Ce que nous disent les Inscriptions » dans *La Thaïlande des débuts de son histoire jusqu'au XVe siècle, 1^{er} symposium Franco-Thaï, 18-24 juil. 1988*, Silpakorn University, Bangkok, pp. 38-44.

JACQUES Claude (2001), « L'eau et l'épigraphie », dans *Colloque International Angkor et l'Eau, 28-30 juin 1995*, Siem Reap (Cambodge): Unesco.

JACQUES Claude & FREEMAN Michael, (2001), *Angkor. Résidences des dieux*, Paris : Olizane, Genève, 319 p.

JACQUES Claude (2002), « Bantey Kdei temple in history », dans *Renaissance culturelle du Cambodge (19), Inventory of the Discovery of the Stone Pillars of the Thousand Seated Buddhas and 274 Discarded Buddhist Statues from Banteay Kdei*, Sophia University, Tokyo, pp. 96-104.

JACQUES Claude & LAFONT Philippe, (2004), *L'empire khmer. Cités et sanctuaires. Ve – XIIIe siècles*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 400 p.

JACKSON Peter, 1989, *Maps of meanings: an introduction to cultural geography*, Londres: Routledge, 213 p.

Journaux de Fouilles de la Conservation d'Angkor, (1909-1955), Siem Reap (Cambodge), EFEO, microfiches d'après un document manuscrit.

JOSSELIN DE JONG Patrick Edward (de), (1965), « An interpretation of Agricultural rites in Southeast Asia, with a demonstration of use of data from both continental and insular areas », *Journal of Asian Studies*, 24, pp. 283-296.

JULLY, (1901), « Note sur les anciennes digues du Cambodge », *BSEI*, n°44, pp. 39-42.

KALAB, Milada, (1968), "Study of a cambodian village". *The geographical Journal*, London: The royal geographical society, vol. 134.

KALAB Milada, (1976), "Monastic education, social mobility and village structure in Cambodia", *The anthropological study of education*, The Hague: Craig J, Calhoun a.j, Ianni eds.

KANE Solomon, *Dictionnaire des Khmers rouges*, Bangkok, IRASEC, 2007.

KERN Henri, (1901-1903), *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, Ernest Leroux, Paris, 2 vol., 522 p.

KHIN Sok, (1982), « Essai d'interprétation de formules magiques des cambodgiens », *ASEMI*, Cambodge I vol. 12- I, 1-4, pp. 111-119.

KHIN Sok, (1988), *Chroniques Royales du Cambodge (de Bana Yat à la prise de Lanvaek) (de 1417 à 1595)*, Collection de textes et documents sur l'Indochine XIII, P.E.F.E.O., Paris,

KHING Hoc Dy, (1985). *Lpoek Angkor Vat (Poème d'Angkor Vat)*. Préface de Khing Hoc Dy. Association Culturelle 'Pierres d'Angkor'.

KHING Hoc Dy, (1989), *Contes et légendes du pays khmer*, Paris : Sudestasia, 168 p.

KLEINPETER Roger, (1937), *Le problème foncier au Cambodge*, Thèse de doctorat, Université de Paris, Faculté de Droit, Les Editions Domat-Montchrestien, 185 p.

LA BROSSE P. (de), (1907), « Les provinces cambodgiennes rétrocedées », *Les annales de la société de géographie commerciale*, Hanoi : impr. F. H. Schneider, Section Indochinoise, nov. 1907.

LACOUTURE Simonne, *Cambodge*, coll. Les portes du Monde Cercle de Bibliophile, Paris, éd. Rencontre, 1963.

LAFONT Pierre-Bernard, (1971), « Génies, anges et démons en Asie du Sud-Est », *Génies, anges et démons*, Paris : Seuil, (coll. Sources Orientales).

LAGRILLERE-BEAUCLERC Eugène, (1900), *Au Cambodge et en Annam : Voyage pittoresque*, Paris : Albin Michel, 156 p.

LAMANT Pierre, (1997), « Quand la géographie aide à comprendre l'histoire : quelques remarques à propos du Cambodge ancien », Communication faite au *National Socio-Cultural Research Congress on Cambodia*, 17 – 19 December 1997, Royal University of Phnom Penh, pp. 279-290.

LAN Sunary, (1996), « La maison traditionnelle Khmère », Paris: l' Harmattan, (coll. *Eurasie* no 6 : maisons d'Eurasie - Architecture, symbolisme et signification sociale), pp. 239-261.

LANCRET Nathalie, (1998), *La maison balinaise en secteur urbain : étude ethno-architecturale*, Paris: Cahiers d'Archipel, Vol. 29, EHESS, 303 p.

LEANG Pichara, (1990), *Géopolitique et structuration de l'espace cambodgien*, Paris: A.N.R.T., 762 p.

LECLERE André, (1899), *Le bouddhisme au Cambodge*, Paris : Ernest Leroux, 291 p.

LEBAR F. et al., (1964), *Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia*, New Haven: Human Relations Area Files Press.

Le BONHEUR A. PONCAR J et al., (1995), *Des Dieux, des rois et des hommes, Bas reliefs d'Angkor Vat et du Bayon (Cambodge, XII siècle)*, Geneve: Olizane, 111 p.

LECLERE Adhémard, (1893), « Ethnographie; Mœurs et coutumes des cambodgiens (la naissance, la mère et l'enfant, les époux, le caractère, la propriété et l'héritage, le feu) », *Revue Scientifique* (revue rose), n° 3, tome 51, pp. 65-73.

LECLERE Adhémard, (1894), *Recherches sur le Droit Public des Cambodgiens*, paris, Augustin Challamel.

LECLERE Adhémard, (1895), *Cambodge: contes, légendes et Jatakas*, Paris: E. Boudillon, (réed. CEDORECK, 1984).

LECLERE Adhémard, (1895), « Ethnographie ; La sorcellerie chez les cambodgiens », *Revue Scientifique* (revue rose), n° 5, 4è série, tome 3. pp.129-136.

LECLERE Adhémard, (1898), *Les codes cambodgiens*, Paris: Ernest Leroux, 2 vol. 491 p et 550 p.

LECLERE Adhémard, (1899), *Le Bouddhisme au Cambodge*, Paris: Ernest Leroux.

LECLERE Adhémard, (1903), Mémoire sur une charte de fondation d'un monastère bouddhique où il est question du roi du Feu et du roi de l'Eau. In: Comptes-rendus - *Académie des inscriptions et belles-lettres*, 47e année, No 4, 1903. pp 369-378.

LECLERE Adhémard, (1906), La crémation et les rites funéraires au Cambodge, F.H. Schneider, Hanoï. (Description des rites funéraires royaux et populaires).

LECLERE Adhémard, (1916), *Fêtes civiles et religieuses*, paris : Imprimerie nationale, (Annales du Musée Guimet : Bibliothèque de vulgarisation, t. 42).

LEDGERWOOD Judy L. (1995), « Khmer kinship: the matriline/matriarchy myth », *Journal of Anthropological Research*, vol. 51, pp. 247-262.

LEFEBVRE Henri, (1974), *La production de l'espace*, Paris: Anthropos (4 ème ed. 2000), 485p.

LEGRAND François, STETTEN Guillaume, (1993), « L'eau et Angkor », Extrait des Actes des *Journées techniques - Angkor*.

LEGENDRE-KONINCK (de) Hélène, (1974), "Perception de l'environnement et aménagement du territoire chez les khmers: le cas d'Angkor", *Cahiers de géographie du Québec*, Volume 18, n° 44, pp. 371-378.

LENS J. (de), (1939), *Le Mékhum dans l'administration cambodgienne* (exposé de la réglementation en vigueur et conseils à l'usage des mékhums), Phnom Penh : Imprimerie Portail, 8 p.

LEROY A., (1950), *L'habitation au Cambodge et dans le sud-Vietnam*, Paris : CSTB, 36 p.

LEROY-GOURHAN André, (1943-1945), *Evolution et techniques*, Tome 1 : L'homme et la matière, tome 2 : *Milieu et techniques*, paris : Albin Michel.

LEROI-GOURHAN André, POIRIER Jean, (1953), *Ethnologie de l'Union française*, Paris : P.U.F. (tome second : Asie, Océanie, Amérique).

LÉVI-STRAUSS Claude, (1936). Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 28-2, 1936. pp. 269-304.

LEVI-STRAUSS Claude, (1955), *Tristes tropiques*, Paris : Plon.

LEWITZ (POU) Saveros, (1964), *La toponymie khmère*, Thèse pour le doctorat de linguistique khmère, Faculté des Lettres et Sciences humaines, Paris.

LEWITZ (POU) Saveros, (1967), « La toponymie khmère », *BEFEO*, t. 53 (2), pp. 375-451.

LEWITZ (POU) S., VIDAL, MARTEL G., (1969), « Notes Ethnobotaniques sur quelques plantes en usage au Cambodge », *BEFEO*, 55. pp. 171-232.

LEWITZ (POU) Saveros, (1970), « Recherches sur le vocabulaire cambodgien VI. Les noms des points cardinaux en khmer », *JA*, t. 258, tome 1-2, pp. 131- 141.

LEWITZ (POU) S., ROLLET B., (1973), « Lexique des noms d'arbres et d'arbustes au Cambodge », *BEFEO*, t. 60.

LEWITZ (POU) Saveros, (1975), "Note sur la date du Poème d'Angar Vat ", *JA*, pp. 119-24.

LEWITZ (POU) Saveros, (1975), "Les *Cpap* ou Codes de conduite khmers. (I). *Cpap' Kerti kal'*" (en col. avec P.N.Jenner), *BEFEO*, 62, pp. 369-94.

LEWITZ (POU) Saveros, (1976), "Les *Cpap* ou Codes de conduite khmer. (II) *Cpap' Prus* " (en col. avec P.N.Jenner), *BEFEO*, LXIII, pp. 313-50.

LEWITZ (POU) Saveros, (1979), *Ramakerti (XVI^e-XVII^e siècles), Texte khmer publié par.*, Paris, EFEO, vol. 117, (9), 330 p.

LEWITZ (POU) Saveros, (1982), *Ramakerti II (Deuxième version du Ramaya~a khmer), Texte khmer, traduction et annotations par ...*, Paris, EFEO, vol. 122, 305 p.

LEWITZ (POU) Saveros, (1988), "note on brahmanic gods in theravadin Cambodia", *Indologica Taurinensia* XIV, 339- 351.

LEWITZ (POU) Saveros, (1991), Les noms de monuments khmers", *BEFEO*, 78, 1991: 203-24.

LONG Seam, (1993), « Les noms géographiques khmers d'après les inscriptions du Cambodge», *Mon-khmer studies* 22. pp. 127-147.

LONG Seam, (2007), « Les toponymes en khmer ancien », *Aséanie*, n°19, Juin, pp.15-74.

LORRILLARD, MICHEL, (2008), « Pour une géographie historique du bouddhisme au Laos », dans *Recherches Nouvelles sur le Laos* (Y. Goudineau & M. Lorrillard, eds.), coll. « Etudes thématiques », n°8, EFEO, Paris, pp. 113-181.

LOUBET Lucien, (1939), *Monographie de la province de Kompong Cham*, Phnom Penh : Imprimerie Albert Portail, 231 p.

LUCIOLLI Esmeralda (1998), *le mur de bambou*, ed. Régine Deforges- Médecins Sans Frontières.

LUCO Fabienne (2002) *Entre le tigre et le crocodile : Approche anthropologique sur les pratiques traditionnelles et nouvelles de gestion des conflits au Cambodge*, Phnom Penh, UNESCO.

LUNET de LAJONQUIERE Etienne E., (1902), *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge* (vol. I), Paris : Ernest Leroux (Publ. de l'EFEO n°4), 430 p.

LUNET de LAJONQUIERE, ETIENNE E., (1905), « Chronique. Mission au Siam », *BEFEO*, t. 5 (1-2), pp. 242-246.

LUNET de LAJONQUIERE Etienne E., (1907), *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge* (vol. II), Paris : Ernest Leroux (Publ. de l'EFEO n°8), 355 p.

LUNET de LAJONQUIERE, ETIENNE E., (1907-8), « Rapport sommaire sur une mission archéologique au Cambodge, au Siam, dans la presqu'île malaise et dans l'Inde », *BEFEO*, t.9 (2), pp. 351-368.

LUNET de LAJONQUIERE Etienne E., (1908), « Chronique. Campagne archéologique au Cambodge », *BEFEO*, t. 8 (1-2), pp. 292-294.

LUNET de LAJONQUIÈRE Étienne E. (1910) : « De Saïgon à Singapour par Angkor, autour du Golfe du Siam ». *Le tour du monde : Journal des voyages et des voyageurs*. Nouvelle série, t. 16, p. 385-396, p. 397-408, p. 409-420, p. 421-432, p. 433-444, p. 445-456.

LUNET de LAJONQUIERE, ETIENNE E., (1911), *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge, Cartes* (1 – Carte archéologique de l'ancien Cambodge. 2 – Carte du groupe d'Angkor par Buat et Ducruet), Paris : Ernest Leroux, (Publ. de l'EFEO n°9).

LUNET de LAJONQUIERE, ETIENNE E., (1911), *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge* (vol. III), Paris : Ernest Leroux, (Publ. de l'EFEO n°9), 515 p.

MAC DONALD, Malcolm, (1958), *Angkor et les Khmers*, Oxford : Oxford University Press, (nouv. Ed. 1987)

MAK Phoeun, (1981), *Les Chroniques Royales du Cambodge de 1594 à 1677 : Traduction française avec comparaison des différentes versions et introduction*, Paris : PEFEO, (collection de textes et documents sur l'Indochine), 524 p.

MAK Phoeun, (1984), *Chroniques royales du Cambodge (des origines légendaires jusqu'à Paramaraja I°). Traduction française avec comparaison des différentes versions et introduction*, Paris : PEFEO, (Collection de textes et documents sur l'Indochine), 465p.

MAK Phoeun, (1995), *Histoire du Cambodge de la fin du XVI^e siècle au début du XVIII^e siècle*, Paris : PEFEO, (Monographies n° 176), 497p.

MAK Phoeun & FOREST Alain, (1995), " Le temps d'Angkor dans les chroniques royales khmères ", dans Nguyen Thê Anh & Alain Forest (eds), *Notes sur la culture et la religion en péninsule indochinoise. En hommage à P.B. Lafont*, Paris : L'Harmattan, (Travaux du CHCPI), pp. 77-106.

MALLERET L., (1941-1942), « Traditions légendaires des Cambodgiens de Cochinchine relevant d'une interprétation ethno-sociologique », *Institut indochinois pour l'étude de l'homme*, Bulletins et travaux pour 1941, t. 4, fasc. 1 et 2, 1942, pp 169-180.

MALLERET Louis, (1959) « Ouvrages circulaires en terre dans l'Indochine méridionale », *B.E.F.E.O.*, t. 49, n°2, pp. 409-434.

MALRAUX André, (1930), *La voie Royale*, Paris, Gallimard.

MANNIKA Eleonor, (2000), *Angkor Vat: Time, Space and Kingship*, Honolulu : University of Hawai Press, 330 p.

MAR BO, (1969), *kamnoet prasat angkar*, Phnom Penh : Librairie Phnom Penh,

MARCHAL Henri, (1928), *Guide archéologique aux temples d'Angkor*, Paris et Bruxelles : Les éditions G. Van Oest.

MARCHAL, Henri, (1916), *Rapports de la Conservation d'Angkor*, Siem Reap (Cambodge), EFEO, documents manuscrits microfichés.

MARCHAL, Henri, (1937), « Le Nâga dans l'art khmer » « *BSEI*, nouv. série t. 12(2), pp. 9-18. (1937), « Kutisvara », *BEFEO*, t. 27 (2), pp. 333-356.

MARCHAL, Henri, (1951), « Notes sur la forme du Stūpa au Cambodge », *BEFEO*, t. 44 (2), pp. 581-235.

MARSTON, John, Cambodia 1991-94, (1997), *Hierarchy, neutrality and etiquettes of discourse*. Ph D. dissertation. Department of Anthropology : University of Washington.

MARTEL Gabrielle, (1975), *Lovea, village des environs d'Angkor, Aspects démographiques, économiques et sociologiques du monde rural cambodgien dans la province de Siem Reap*, Paris : P.E.F.E.O., 359 p.

MARTIN Marie Alexandrine, (1971), *Introduction à l'ethnobotanique du Cambodge*, Paris : CNRS/CEDRASEMI, 257 p.

MARTIN Marie Alexandrine, (1974), « Les pear, agriculteurs-cueilleurs du massif des Cardamomes », *Etudes Rurales*, 53-54-55-56, (Agriculture et sociétés en Asie du Sud-Est), pp. 439-447.

MARTIN Marie Alexandrine, (1974), « la fête du cul chnam dans les villages cambodgiens de la province de Chantaburi (Thaïlande) », *Art and Archeology in Thailand*, Bangkok, p. 44.

MARTIN Marie Alexandrine, (1981), "La riziculture et la maîtrise de l'eau dans le Kampuchéa Démocratique", *ER* 83, pp. 7-44.

MARTIN Marie Alexandrine, (1989), *Le mal cambodgien : Histoire d'une société traditionnelle face à ses leaders politiques 1946-87*, Paris : Hachette, 304 p.

MARTIN Marie Alexandrine, (1990), "Social rules and political power in Cambodia", *IR*, Janv.-Mars. 22 p.

MARTIN Marie Alexandrine, (1991), "Le phnom yong, un monument funéraire de l'Ouest cambodgien", *CASE*, 29-30, pp. 297-308.

MARTIN Marie Alexandrine, (1991), « *Les khmers de Thaïlande : de l'isolement à l'assimilation*, dans Aspects du monde tropical et asiatique. Hommage à Jean Delvert. Paris : Université de Paris Sorbonne, pp. 133-145.

MARTIN Marie Alexandrine, (1993), *Mission Zemp/, rapport de synthèse et sondages parmi la population considérée*, Unesco (Cambodge), document dactylographié, 145 p.

MARTIN Marie-Alexandrine, (1997), *Les Khmer Daeum: Khmer de l'Origine. Société Montagnarde et Exploitation de la Forêt, de l'Écologie à l'Histoire*, Paris : PEFEO.

MARTIN Marie Alexandrine, (1998), « L'esclavage au Cambodge aux temps anciens d'après les sources épigraphiques et bibliographiques », in: *Formes extrêmes de dépendance, Contributions à l'étude de l'esclavage en Asie du Sud-Est*, Sous la direction de Georges Condominas, « Civilisations et sociétés », Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris : pp. 287-314.

MARTIN M., (1919), *Organisation de la commune cambodgienne*, Phnom Penh : Protectorat (Imprimerie du), 48 p.

MARTIN M, (1944), *Réorganisation de la commune cambodgienne*, Phnom Penh : Imprimerie Portail, 52 p.

MARTINI François, (1951), « De la signification de Ba et de Me affixés aux noms de monuments khmers », *BEFEO*, t. 44 , f.1, pp.201-206.

MARTINI François, (1973), « brapamsukulanisamsam », *BEFEO*, t. 60, pp 55-78.

MARTINI F, BERNARD S., (1946), *Contes populaires du Cambodge*, Paris : Maisonneuve, 289 p.

- MARTINI G., (1970), "Valukacetiya", *B.E.F.E.O.*, Vol. 57, N° 1, pp. 155-168.
- MARUI, MASAKO & ISHIZAWA, SOSHIAKI, (2002), « La découverte de 274 sculptures et d'un *caitya* bouddhique lors des campagnes de fouilles de 2000 et 2001 au temple de Banteay Kdei à Angkor », *AA*, t. 57, pp. 206-218.
- MARUI, MASAKO, (2002), « la découverte de statues bouddhiques dans le temple de Banteay Kdei », *Aséanie*, n°10, pp. 65-83.
- MASPERO, GEORGE, (1928), (sous la Dir. de), *Un empire colonial français. Indochine. Tome I : Le pays et ses habitants – L'histoire – La vie sociale*, Paris – Bruxelles : G. van Oest, 354 p.
- MA TOUAN-LIN, (1883), « Méridionaux » dans *Ethnographie des peuples étrangers à la Chine*, Ouvrage composé au XIIIe siècle par Ma Touan-Lin, Tome 2, [Trad. Avec un commentaire par le Marquis d'Hervey de Saint-Denys], Ernest Leroux, Paris, pp. 436-443.
- MATRAS-TROUBETZKOY Jacqueline, (1983), *Un village en forêt ; l'essartage chez les Brou du Cambodge*, Paris : Sela, 417 p.
- MATRAS Jacqueline et TAILLARD Christian (ed.), (1992), *Habitations et Habitat d'Asie du Sud-Est continentale*, Paris : L'Harmattan, 337p.
- MAUSS Marcel, (1904-1905), "Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimo. Etude de morphologie sociale", *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1966, pp. 389-477.
- MEAS Yang, (1978), « Le Bouddhisme au Cambodge », *Etudes Orientales* n° 6, 60 p.
- MESTIER DU BOURG Hubert (de), (1970), « Anray, une circonscription religieuse de l'ancien Cambodge », *J.A.* 256(2), fasc. 2, pp. 203-210.
- MESTIER DU BOURG Hubert (de), (1970), « Remarques sur la transmission des biens à cause de mort au Cambodge ancien. »- *JA*, n° 258(1,2), pp. 143.148.
- MESTIER DU BOURG, HUBERT (de), (1996), « La toponymie khmère », *Péninsule*, n°32, pp. 33-100.
- MEYER Charles, (1971), *Derrière le sourire khmer*, Paris : Plon.
- MEYER Fernand, (1987), « Des Dieux, des montagnes et des hommes ; lecture tibétaine du paysage », *Etudes Rurales* (Paysages et divinités en Himalaya), 107-108, pp. 107-127.
- MIGE J.P, (1937), Dictionnaire historique et comparatif de toutes les religions du monde, ed. J.P Mige.
- MIKAELIAN, Grégory. (2009), *Recherches sur l'histoire du fonctionnement politique des royautes post-angkoriennes (c. 1600-c. 1720), appuyées sur l'analyse d'un corpus de décrets royaux khmers du XVIIe siècle*. Thèse de doctorat d'histoire moderne (sous la direction de Monsieur Denis Cruzet), Université de Paris-IV - Sorbonne, U.F.R. Occident moderne, I.R.C.O.M., 3 volumes.
- Mission du patrimoine archéologique, (1995), *Paysages au pluriel : pour une approche ethnologique des paysages*, Paris : Maison des Sciences de l'Homme,

MIURA Keiko, (2000), The People of Angkor: Living with a World Heritage Site, *CKS Newsletter*, 2: 15-20

MIURA Keiko, (2000), "Social Anthropological Research on « The People of Angkor : living with a world heritage site»", Siem Reap, *Sisacakr* no 2, Phnom Penh : Center for Khmer Studies. Oct.

MIURA Keiko, (2005), Conservation of a 'Living Heritage Site': A Contradiction in Terms? A Case Study of Angkor World Heritage Site. *Conservation and Management of Archaeological Sites (CMAS)*. 7(1): 3-18.

MIURA Keiko, (2004), *Contested Heritage. People of Angkor*. Ph.D. thesis. London: SOAS, University of London.

MOGENET Luc, (1972), « Notes sur la conception de l'espace à Luang Prabang » *Bulletin des Amis du Royaume Lao*, n° 7-8, pp. 166-96.

MOLES, A et ROHMER, E., (1972), *Psychologie de l'espace*, Tournai, Casterman.

MONIE Paul, (1965), "Note relative à la crémation d'un personnage religieux au Cambodge", *Arts asiatiques*, Tome 11, fascicule 1, pp. 139-155.

MONOD G.H., (1922), *Légendes cambodgiennes que m'a contées le gouverneur Khieu*, Paris : Brossard.

MONOD G.H. (reed.1985), *Contes Khmers*, Paris :CEDORECK.

MOORE Elisabeth, (1994), « The prehistoric habitation of Angkor »- *Southeast Asian Archeology*, Proceedings of the 5 th International conference of the European Association of the Southeast Asian Archeologists, Paris, 24-28 oct. 1994, University of Hall.

MOORE Elisabeth, FREEMAN Anthony, HENSLEY Scott, (1998), "Beyond Angkor : ancient khmer habitation in Northwest Cambodia", recherche présentée à la *Conference on Remote sensing in archeology, Boston university department of archeology and enter for remote sensing*, 11- 12 april 1998.

MOORE E., (1998), « The East baray, khmer water management at Angkor », *Journal of Southeast Asian Architecture*, University of Singapore.

MORIZON René, (1931). *Monographie du Cambodge*, Hanoi : imprimerie d'Extrême-Orient.

MORIZON René, (1934), *L'immatriculation foncière de la propriété individuelle au Cambodge*, Thèse de Doctorat, Paris : Domat-Montchretien, F. Loviton & cie, 232 p.

MORIZON René, (1936) *La province cambodgienne de Pursat*, Paris : Les éditions internationales, 198p.

MOUHOT Henri, (1868 1ère ed.) *Voyages dans les royaumes de Siam, de Cambodge et de Laos, Paris, et autres parties centrales de l'Indo-Chine : relation extraite du journal et de la correspondance de l'auteur par Fernand de Lanoye*, (1999, 2eme ed)Genève : éditions Olizane, 315 p.

MOURA J., (1879), "Notes sur la pêche du Tonli-sap", *Revue maritime et coloniale*, t.61, avril-juin , pp. 535-553.

- MOURA Jean, (1883), *Le Royaume du Cambodge*, Paris : Ernest Leroux, 2 vol., 1014 p.
- MOURA Jean, (1882-1883), le « Poème de Nocor-Vat » par Pang, traduit du cambodgien, *Bulletin de la Société Académique Indo-Chinoise de France*, n° 2, pp. 197-203.
- MOUTERDE Guillemette, (1996), *Angkor : au-delà du mythe de la « forêt de pierre », un milieu pour l'avenir*, D.E.A. Jardins, paysages, territoires, Paris : Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Ecole d'Architecture Paris la Villette.
- MOYLAN Elizabeth, "A Framework for Cultural Heritage Monitoring at the World Heritage Site of Angkor, Cambodia", *Conference Proceedings for Asian Approaches to Conservation*. Research Conference of the UNESCO-ICCROM Asian Academy for Heritage Management. 3-5 October 2006 Published by Chulalongkorn University, Bangkok, Thailand
- MOYLAN Elizabeth, Cultural landscape village- Sras Srang north- Rohal (draft), 2009.
- MUAN Ingrid, (2001), *Citing Angkor: The « Cambodian Arts » in the age of Restoration 1918-2000*. Ph D., Columbia University.
- MULTZER O'NAGHTEN, HEDWIGE, (1999), *L'organisation de l'espace dans les sanctuaires du Cambodge ancien*, Mémoire en vue de l'obtention du Diplôme d'Etudes Approfondies, sous la direction de Bruno Dagens, Université Paris III Sorbonne Nouvelle, T. I, 121 p., T. II, 177 p. dont 144 plans.
- MULTZER O'NAGHTEN, HEDWIGE, (2000), *Les temples du Cambodge. Architecture et espace sacré*, Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 166 p.
- MULTZER O'NAGHTEN, HEDWIGE, (2011), *Les fondations de Jayavarman VII: l'aménagement d'un territoire et son interprétation historique et religieuse*, Thèse de doctorat Université Sorbonne Nouvelle, Paris 3, soutenue en 2011.
- MUOY Svay, (1972), « Histoire de Keo Preah Phleung », *BSEI*, 47, n° 3, 3^{ème} trimestre.
- MUS Paul, (1933), « L'Inde vue de l'Est ; Cultes indiens et indigènes au Champa. », *BEFEO*, 33/1, pp. 367-410.
- MUS Paul, (1935), *Barabudur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*, Hanoi, [1^{re} éd. dans *BEFEO* 32/1, p. 269-439 ; 33, p. 577-980 ; et 34, p. 175-400.)
- MUS, Paul, (1936), « Le symbolisme à Ankor-Thom : le "Grand Miracle" du Bayon ». *CRAIBL*, pp. 57-68.
- MUS Paul, (1937), « La tombe vivante, esquisse d'une série ethnographique naturelle », *La terre et la vie* 7, pp. 113-127. (réed. Péninsule N°47 (2), 2003.)
- MUS Paul, (1962), « Angkor vue du Japon », *France-Asie*, nouv. Série, Vol. 18, N°175-176, pp. 521-538.
- NEPOTE Jacques, (1978), "L'organisation du champ de la couleur en cambodgien et son évolution" (avec la col. de KHING Hoc Dy), in TORNAY, Serge: *Voir et nommer les couleurs*. Nanterre: LA 140, pp. 83-107.

NEPOTE, Jacques, (1992), *Parenté et organisation sociale dans le Cambodge moderne et contemporain : quelques aspects et quelques applications du modèle les régissant*, Genève : Olizane, 255 p.

NEPOTE Jacques, (1999), Mythes de fondation et fonctionnement de l'ordre social dans la basse vallée du Mekong, *Péninsule* 38. (1).

NEPOTE Jacques, (2003), « Comprendre la maison », *Péninsule* 47, (2), pp 35-67.

NEPOTE Jacques, (Edition de) : Huy Pan, (2003-2004) "La maison cambodgienne ? Choix du terrain, prescriptions et typologie", *Péninsule* 47, 2003 (2), pp. 47-92. - La maison cambodgienne : (I), Etat de la question et typologie, *Péninsule* 47, 2003 (2), pp. 91-154. – (II), A la recherche du sens, pp. 5-95, *Péninsule* 49, 2004 (2).

NEPOTE Jacques, (2006), "Le noyau structural de la maison cambodgienne", in *Wooden heritage in Cambodia*, Siem Reap : CKS.

NEPOTE Jacques, (2008), « L'espace sud-est asiatique, propositions pour une vision Structurale », *Péninsule* n°57, (2), pp. 5-18.

NGUYEN V. (1934), « L'habitation sur pilotis dans l'Asie du Sud-Est », Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

OLIVIER (R), (1955), *La maison matrimoniale et la coutume cambodgienne*, recueil judiciaire n° 4, Phnom Penh.

OVESEN Jan, TRANKELL Ing-Britt, O JENDAL Joakim, (1996), *When every houseland is an island : Social organization and power structures in Rural Cambodia*. Stockholm : Dept of Cultural Anthropology, Uppsala University, 99 p.

PAKDEEKHAM Santi, (2008), A propos de l'origine des noms d' « Angkor Vat » et de « Siem Reap », *Siksacakr* n°10, pp. 39-50.

PANNETIER A, (1915), *Sentences et proverbes cambodgiens*, *BEFEO*, 15, 3, pp. 47-71.

PANNETIER A., (1921), *Notes cambodgiennes au cœur du pays khmer*, Paris : Payot. (réed. CEDORECK, 1983).

PARIS Pierre, (1941), « L'importance rituelle du Nord-Est et ses applications en Indochine. », *BEFEO*, t.41, pp. 303-334.

PARIS Pierre, (1950), « Le Nord-Est ou Levant d'été, particulièrement en Indochine », *BSEI*, nouv. série n°25 (3), pp. 237-261.

PARIS Pierre (1950), « Note sur les alignements khmers », *BSEI*, nouv. série n°27 (4), pp. 421-441.

PARMENTIER Henri, (1935), « La construction dans l'architecture khmère classique », *BEFEO*, t. 25 (1), pp. 243-311.

PAUL-LEVY Françoise, SEGAUD Marion, *Anthropologie de l'espace*, Paris: éd du Centre G. Pompidou, 1992.

PAVIE Auguste, (1887-1895), *Au royaume du million d'éléphants ; exploration du Laos et du Tonkin*, Paris, L'Harmattan, (réed. 1995).

PAVIE Auguste, (1898-1919), *Mission Pavie Indo-Chine* (1879-1895), Paris : E. Leroux, (11 vols).

PAVIE Auguste, « Excursion dans le Cambodge et le Royaume du Siam », *Excursions & Reconnaissances*, n° 9, (1881) : 455-481; n° 10, 1881 : 99-146; n° 11, (1882) : 197-212; n° 12, (1882) : 515-535; n° 14, (1882) : 294-304; n° 18, (1884) : 385-428.

PAVIE Auguste, (1903), *Contes populaires du Cambodge, du Laos et du Siam*, Paris, Ernest Leroux, 209 p.

PAVIE Auguste, (1921), *Contes du Cambodge*, Paris : E. Leroux.

PAVIE Auguste, (1921), *A la conquête des coeurs, le pays des millions d'éléphants et du parasol blanc*, Paris : Brossard, 359 p.

PELLIOT Paul, (1903), « le Fou-nan », *BEFEO*, t. III, fasc.2.

PELLIOT Paul, (1925), « Quelques textes chinois concernant l'Indochine hindouisée », *Etudes asiatiques*, 1925, vol. II.

PELLIOT Paul, (1951), *Mémoires sur les coutumes du Cambodge de Tcheou Ta Kouan*, Adrien Maisonneuve, Paris, 178 p.

PERI Noël, (1923), « Un plan japonais d'Ankor Vat », *BEFEO* 23, pp.119-126.

PHUOEUNG, Sophean (1986) *Habitat khmer*, Mémoire de fin d'études pour le diplôme d'Architecte D.P.L.G., Unité pédagogique d'Architecture de Grenoble, U.P.A.G. 262 p.

PICH-SAL Chau Seng, MEYER Charles, (1994) *Le Mariage Cambodgien*, No 3 de Séries culture et civilisation khmères. Phnom Penh, Université bouddhique Preah Sihanouk. (reed.CEDORECK).

PILLOT Didier, (2008), *jardins et rizières du Cambodge : les enjeux du développement agricole*, Paris : Karthala, 522p.

PONCHAUD François, (1990), *La cathédrale de la rizière*, Paris : Fayard, 384 p.

PONCHAUD François, (1977), *Le Cambodge des années zéro*, Paris : Julliard, 248 p.

POREE Guy, MASPERO Eveline, (1938), *Mœurs et coutumes des khmers ; origines, histoire, croyances, rites, évolution*, Paris : Payot, 271 p.

POREE-MASPERO Evelyne, (1950), « Nouvelle étude sur la nagi Soma », *JA* 238/2, p. 237-267.

POREE-MASPERO Evelyne (sous la dir. de), (1950), *Cérémonies des douze mois*, Phnom Penh : Commission des mœurs et coutumes du Cambodge, (rééd 1987, CEDORECK) 84 p.

POREE-MASPERO Evelyne, (1951), « Notes sur les particularités du culte chez les Cambodgiens », *BEFEO* 44, pp. 619-641.

POREE-MASPERO Evelyne, (1951), « La cérémonie de l'appel des esprits vitaux chez les Cambodgiens », *BEFEO* 45, pp. 145-183.

POREE-MASPERO Evelyne, (1955), « Les Bannières du Crocodile » et « Mythes du Déluge et Tambours de Bronze », dans *Ethnologica, Actes du IVe congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques*, 1-8 sept. 1952, Vienne, Verlag Adolf Holzhausens N.F.G., 575

p. 243-249.

POREE-MASPERO Evelyne, (1958), «Cérémonies privées des cambodgiens », *Commission des mœurs et coutumes du Cambodge*, Phnom Penh, pp. 20-21.

POREE-MASPERO Evelyne, (1961), *Cérémonies privées des Cambodgiens*, 1958, Institut Bouddhique. (réed. CEDORECK 1985).

POREE-MASPERO Evelyne, (1961), « Kron Pali et les rites de la maison », *Anthropos* 56, pp. 179-251, 548-628, 883-929.

POREE-MASPERO Evelyne, (1961), « Traditions orales de Pursat et de Kampot », *Artibus Asiae* 24, (Hommage à G. Coedès), pp. 394-398.

POREE-MASPERO Evelyne, (1962), « Le cycle des douze animaux dans la vie des Cambodgiens », *BEFEO* 50, pp. 311-365.

POREE-MASPERO Evelyne, (1962-69), *Études sur les rites agraires des Cambodgiens*, 3 vol., Paris, Mouton (EPHE, VI^e section, coll. « Le monde d'outre-mer présent et passé »), 988 p.

POREE-MASPERO Eveline, PICH Sal et al, (1967), *La vie du paysan khmer*, Phnom Penh, Institut bouddhique.

POREE-MASPERO Evelyne, (1978), « Remise en question de l'histoire du Cambodge à partir du XIV^e siècle », *C. R. de l'Académie des Sciences d'outre-mer* (Paris) 38/2, p. 263-271.s. d.

POTTIER Christophe, DUMARCAY Jacques, (1993), *Documents graphiques de la Conservation des monuments d'Angkor*, Mém. archéologiques de l'EFEO, n°21, Paris, 72 pl.

POTTIER Christophe, (1999), *Carte archéologique de la région d'Angkor Zone Sud*, Thèse de l'Université de Paris III - Sorbonne nouvelle, soutenue en 1999 sous la Dir. de Bruno Dagens.

POTTIER Christophe, (2004), « Mapping Angkor: for a new appraisal of the Angkor region », *Space applications for heritage conservation*, European Space University, Noordwijk.

POU Saveros, (1981), Les « Cpap » ou 'Codes de conduite' khmers, *B.E.F.E.O* LXX.

POU Saveros. (1981) Notes historico-sémantiques khmères, *ASEMI*, XII, 1-2, p.112-116.

POU Saveros. (1988), *Kamran Cpap'*, *Guirlande de Cpap*, Paris, Cedoreck, 1988, 2 vol., in-8°.

PRZYLUSKI, JEAN, (1937), « Is Angkor a Temple or a Tomb ? », dans *Coomaraswamy.*, *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, n°5, pp. 131-144.

RABIDDHANA, A., (1969), *The organization of thaï society in early Bangkok period 1782-1873*, New York, Ithaca and Cornell, paper no 74.

RAHULA Walpola, (1961), *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, Paris : Editions du Seuil, (Coll. Points Sagesses), 191 p.

RENOU Louis, (1951), *L'hindouisme*, [4^e ed. 2004], Coll. « Que sais-je ? », PUF, Paris, 124 p.

ROEKSE M., l'enfer cambodgien d'après le trai phum (Trai Bhumi) (1914), « les trois mondes », *Journal Asiatique* 4, Novembre-décembre pp.587-606.

- RONDINEAU Rogatien, (2007), Dictionnaire Cambodgien-Français, MEP: Phnom-Penh, 2 tomes.
- ROS Borat, HETREAU-POTTIER Aline, (1994), *Zoning and environnement plan for the Angkor area*. Urban development, 37 p.
- ROS Chantrabot, 1993, La République Khmère, Paris : L'Harmattan.
- ROOME Patrick, (1998), *Project CMB/97/C01: Assistance to the Ministry of interior on basic legislation for decentralised commune councils – Report of the formulation mission*, Royal Government of Cambodia, with the support of UNDP, 115 p.
- ROUSSEAU René, (1977), « Sur la « religion populaire » : Une perspective sociologique », *La religion populaire*, CNRS, n°576 - Paris 17-19 Octobre, pp. 355-360.
- ROVEDA Vittorio, (2005), *Images of the Gods*, Bangkok : River Books, 536 p.
- SAHAI Sachidanand, (1970), *Les institutions politiques et l'organisation administrative du Cambodge ancien (VI-XIIIe siècles)*, Publ. de l'EFEO n°75, Paris, 183 p.
- SAN Phallarsi, (1973), *Le bassin hydrologique de Siem Reap*, Thèse de Docteur-ingénieur, Université de Paris 06.
- SAN, Sim Heng, (1970), *La charpenterie Khmère : mémoire de fin d'étude*. Phnom Penh: Université des Beaux-Arts, Faculté d'Archéologie.
- SAY Bory, (1974), *L'administration rurale au Cambodge et ses projets de réforme*, Thèse pour le Doctorat de 3 ème cycle en Sciences Administratives, Paris II, 258 p.
- SCHAMA Simon, (1995), *Landscape and memory*, London: Harper Collins.
- SEDOV L., (1969), “la société angkoriennne et le problème du mode de production asiatique’ » dans « sur le mode de production asiatique », Paris : CERM, p 327-43.
- SEGAUD Marion, *Anthropologie de l'espace: Habiter, fonder, distribuer, transformer*, Paris : Armand Colin, 2010.
- SEIDENFADEN Erik, (1923), « An Excursion to Pimay, a temple city in Korat Province », *JSS*, n°17, pp. 1-20.
- SEINDENFADEN Erik, (1952), « The kuy people of Cambodia and Siam », *JSS*, n° 39, 2, pp 144-180.
- SENGLY Try, (1986), *Le bouddhisme dans la société khmère contemporaine*, Paris, mémoire de DEA, 296 p.
- SHAWCROSS, William. (1979), *Une tragédie sans importance. Kissinger, Nixon et l'anéantissement du Cambodge*. (Traduction de l'anglais *Sideshow: Kissinger, Nixon and the Destruction of Cambodia* par Françoise Bonnet), Paris: Balland, 438 p.
- SHER Sacha, (2004), *Le Kampuchea des « Khmers rouges »: Essai de compréhension d'une tentative de révolution*, Paris : L'Harmattan.

SIM Heng Sâh, (1970), *La charpenterie khmère*, Phnom Penh: Université des Beaux arts, Faculté d'Archéologie.

SMUH (Secrétariat des Missions d'Urbanisme et d'Habitat), 1963, Manuel Khmer d'habitat, Paris,

SPENCER J. E., (1974), « La maîtrise de l'eau en Asie du sud-Est », *Études rurales*, 53-54-55-56, (Agriculture et sociétés en Asie du Sud-Est).

STEIN R.A., (1957), « Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient », *Arts Asiatiques*, t. 4.

STERN Philippe, (1934), « le temple-montagne Khmer : le culte du linga et le Devaraja », *BEFEO*, 24 (34), 193, pp. 611-616.

STERN Philippe, (1937), « Le temple khmer. Formation et développement du temple montagne, (Conférence) », *BSEI*, nouv. série n°12 (2), pp. 83-87.

STERN Philippe, (1954), « Diversité et rythme des fondations khmères », Paris, *BEFEO* 47(2), p. 649-687.

SOK Vanny, (1984), « réflexions sur la khmérité », *ASEMI*, 15 (1-4), Cambodge II 141-144.

STOTT Philip, (1992), « Angkor : shifting the hydraulic paradigm » in *Gift of water : water management, Cosmology, and the State in Southeast Asia*, ed . Jonathan Rigg (47-58), London : School of oriental and African Studies.

SOUTIF Dominique, (2009), *Organisation religieuse et profane du temple khmer du VIIe au XIIIe siècle*, Thèse de doctorat sous la direction de M. le Professeur Michel Jacq-Hergoualc'h, Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3, 3 volumes.

SOUYRIS-ROLLAND André, (1951), « Contribution à l'étude du culte des génies tutélaires ou neak-ta chez les cambodgiens du Sud », *BSEI* nouvelle série, t. 26, n°2, pp. 161-173.

SOUYRIS-ROLLAND André, (1951), « Les procédés magiques d'immunisation chez les cambodgiens », *BSEI*, nouvelle série, t. 26, n°2, pp.175-187.

STIERLIN Henri, (1970), *Angkor : architecture universelle*, office du livre, Fribourg.

SUGIARTI Sri, (1997), *People's responses to village development committee formation in Rotanak Kiri province*, Phnom Penh :IDRC/CDRI/ CARRER.

SUTTANTAPRIJA, (1933), « Pèlerinage à Angkor en 1909 », *Kampuja Suriya* (6) 7-9 :5-81), (Deuxième édition par l'Institut Bouddhique n° 7-8-9, Phnom Penh, 1969).

SVAY T., (1978), *La maison des paysans cambodgiens*, Mémoire de fin d'études – E.N.S.A.D., Paris.

TAILLARD Christian, (1974), « Essai sur la bi-polarisation autour du vat et de l'école des villages Lao de la plaine de ventiane ; Le bouddhisme populaire confronté au développement économique », *ASEMI*, vol 5, n°3.

TAILLARD Christian, (1977), « L'espace social : quelques réflexions à partir de deux exemples au Laos », *Espace social et analyse des sociétés en Asie du Sud-Est*, *ASEMI*, 1977, VIII-2, pp. 81-102 et 179-182.

TAILLARD Christian, (1977), « Le village Lao de la région de Ventiane, un pouvoir local face au pouvoir étatique », *L'Homme* XVII, vol 2-3, pp 77-100.

TAILLARD Christian, (1979), « Le dualisme urbain-rural au Laos et la récupération de l'idéologie traditionnelle », *Asemi*, vol. 10, n° 1.

TAILLARD Christian, (1980), « De la campagne à la ville ; le paysage bâti de la région de Ventiane », *Asemi*, vol. 11, n° 1-4.

TAILLARD Christian et MATRAS Jacqueline, J. (1977), *Espace social et analyse des sociétés en Asie du Sud-Est*, ASEMI VIII-2

TAMBAIAH S. J. (1970), *Buddhism and spirit cults in Northeast Thailand*, Cambridge University Press, (réed 1975), 408 p.

TAMBAIAH S. J. (1976), *World conqueror and world renouncer: a study of buddhism and Polity in Thailand against a historical background*, New York and London : Cambridge University press, 568 p.

TAINTURIER Francois (sous la direction de), (2006), *Wooden Architecture of Cambodia. A Disappearing Heritage*, Phnom Penh : Center for Khmer Studies, Publishing Dept.

TAUPIN J, (1886), « Aperçu succinct et partiel des idées cosmogoniques et mythologiques des khmers », B.E.S.E.I., Saïgon, 2, pp 32-42.

TAUPIN J., (1886), « Idées cosmogoniques et mythologiques des khmers », *Bulletin de la société des Etudes Indochinoises*, Saïgon, 2, pp. 32-42.

TERTRAIS Hugues, (1993), « Itinéraire : Pierre Gourou, le delta du Fleuve Rouge et la géographie », Entretien avec Hugues Tertrais, *Lettre de L'AFRASE* 29.

THAY Sok, (1964), *Traité de morale des cambodgiens du XIVème au XIXème siècle*, Thèse pour le Doctorat de l'Université de Paris, 204 p

THIBAUT Christel, (1998), *Siem Reap-Angkor, une région du Nord Cambodge en voie de mutation* Paris : PRODIG, (mémoire de DEA (Université de Paris 4-Sorbonne), 152 p.

THIERRY Solange, (sous le nom de BERNARD Solange), (1946), *Contes Populaires inédits du Cambodge*, en collaboration avec François Martini, Paris : G.P. Maisonneuve, 292 p.

THIERRY Solange, (sous le nom de BERNARD Solange), (1952), "Les Préceptes éducatifs cambodgiens", dans *Actes du IVème Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*, t.2, Vienne, pp. 237-242.

THIERRY Solange, (1964-1965), « Contribution à une étude de la société cambodgienne », *L'ethnographie*, n° 58/59, pp. 50-71.

THIERRY Solange, (1976), *Etude d'un corpus de contes cambodgiens traditionnels. Analyse thématique et morphologique*, Thèse pour le Doctorat d'Etat ès-Lettres et Sciences Humaines, Paris V, Université René Descartes, Université Lille III, 554p.

THIERRY Solange, (1977), "Le concept d'espace dans les contes Cambodgiens", in *CASE*, 2, pp. 5-14.

THIERRY Solange, (1979), "L'Autre rive (Asie du Sud-Est)", dans *Les Hommes et la Mort, Rites funéraires à travers le monde*, Paris: Le Sycomore, pp. 233-241.

THIERRY Solange, (1979), "A propos de l'étude de Robert Hertz : la représentation collective de la mort", dans *Les Hommes et la Mort, rituels funéraires à travers le monde*, Paris: Le Sycomore, pp. 11-14.

THIERRY Solange, (1981), "Asie du Sud-Est, mythes austro-asiatiques", "Bouddhisme et mythologie. Le Petit Véhicule et les thèmes mythiques en Asie du Sud-Est", "Génies du sol", "Inde et Asie du Sud-Est", in *Dictionnaire des Mythologies*, vol.I, Paris : Flammarion, pp.98-100, 126-127 & 539-541.

THIERRY Solange, (1981), "Lune, mythes et rites de la lune en Asie du Sud-Est", " Origine, mythes des origines et des fondations en Asie du Sud-Est", in *Dictionnaire des Mythologies*, vol.II, Paris : Flammarion, pp. 28-30 & 195-197.

THIERRY Solange, (1982), « Brai et Himavant: les thèmes de la forêt dans la tradition khmère », *ASEMI*, Cambodge 1, vol. 13, (1.4), pp. 121-133.

THIERRY, Solange. (1982), « Le concept d'espace dans les contes cambodgiens », *ASEMI*, Cambodge I, (vol. 13,1-4), pp. 5-15

THIERRY Solange, (1984), *Le popil; objet rituel cambodgien*, Paris : CEDORECK.

THIERRY Solange, (1985), *Le Cambodge des contes*, Paris: l'Harmattan, 295p.

THIERRY Solange, (1988), *De la rizière à la forêt, Contes khmers*, Paris : l'Harmattan.

THIERRY Solange, (1990), "Aspects d'un rituel funéraire en Asie du Sud-Est, ou l'intervention des Vivants dans le destin des morts", in *Essais sur le rituel*, Colloque du Centenaire, t. 2, vol. 95, Bibliothèque de l'E.P.H.E., Section des Sciences Religieuses, Paris, Louvain, pp. 77-86.

THIERRY Solange, (1990), Introduction et "Festins des Vivants et des Morts en Asie du Sud-Est", in *Nourritures, sociétés et religions. Commensalité*, Paris : L'Harmattan, pp.5-14 & 147-151.

THOMSON Ashley, (1999), *Mémoires du Cambodge*, Centre de recherche en études féminines, Université de Paris 8, 538 p.

THOMPSON Ashley, (2004), *Calling the souls*, Phnom Penh : Reyum, 200 p.

THOMPSON Ashley, (2004), "Pilgrims to Angkor: A Buddhist 'Cosmopolis' in Southeast Asia?", *Bulletin of the Department of Archaeology, Royal University of Fine Arts*, Phnom Penh, issue 3, pp. 88-119 (en English et en Khmer).

TISSANDIER Albert, (1896), *Cambodge et Java: ruines khmères et javanaises, 1893-1894*. Paris : G. Masson.

TOFFIN Gérard, (1987), « Dieux du sol et démons dans les religions himalayennes », *Etudes Rurales*, (Paysages et divinités en Himalaya), pp. 107-108. pp. 85-106.

TRANET, Michel, *Gambīr trai bhumi*, Phnom Penh: JSRC, 1999, 74 p.

TRANNIN, Sabine, "les ONG occidentales au Cambodge, la réalité derrière le mythe", L'harmattan, Paris, 2005.

UNESCO, (1992), ZEMP (Zoning and Environmental Management Plan for the Angkor Area). Preliminary work sheets from the GIS Topographical Maps, Angkor Foundation, Hungary.

VAN LIERE W.J., (1982), "Was Angkor a hydraulic society? », *Ruam Botkwam Prawatisat*, n°4, Bangkok : Silpakorn university, pp. 36-48.

VANN Molyvann, (2004), *Modern Khmer cities*, Phnom Penh: Reyum, 235 p.

VICKERY Mickael, (1988), *Kampuchea, Politics, Economy and Society*, Londres: Pinter/Reiner, 211p.

VICKERY Mickael, (1998), *Society, Economics and Politics in Pre-Angkor Cambodia: The 7th-8th Centuries*. Tokyo : The Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco, The Toyo Bunko.

VIDAL, J. E., (1999), *Paysages végétaux et plantes de la Péninsule indochinoise*, Paris : Karthala – ACCT, 243 p.

WHEATLEY P. (1983), « Nagara and commandery, origins of the Southeast Asian Urban traditions » University of Chicago, dept. of Geography, Research papers n° 207-208. 487 p.

WOLWAHSEN Andreas, *L'Inde bouddhique, hindoue et Jaïna*, Fribourg: Office du Livre, 1968.

Cartes/photos – Siem Reap – Angkor.

- 1860 *Carte des ruines de la province d'Ongcor*, dressée par Mouhot, reproduite dans Dagens, (1989), p. 38.
- 1865 *Carte des environs d'Angkor*, publiée dans Garnier, (1873).
- 1890 *Les ruines d'Angkor Siem-réap*, publiée dans Fournereau et Porcher, (1890)
- 1901 *Le groupe d'Angkor*, 100 000°, *Le centre et l'est de Siem Réap* et *L'ouest de Siem Réap*, 500 000°, publiées dans Aymonier, (1901).
- 1908 Plan d'Angkor Thom, 25 000°, exécutée par le Lieutenant Ducret. A. Bouinai, Chronique, BEFEO, t.8, 1908, p. 292 bis.
- 1909 *Carte du groupe d'Angkor*, 50 000°, dressée par les Lieutenants Buat et Ducret, Service Géographique de l'Indochine.
- 1910 ? Carte manuscrite jointe à un texte : *Projet d'une ordonnance Royale portant sur la création d'un périmètre de protection à Angkor*. (Archives Nationales de Phnom Penh n° 2884).
- 1909 *Carte du groupe d'Angkor*, 25 000°, dressée par les lieutenants Buat et Ducret, Service Géographique de l'Indochine.
- 1913-14 Cartes fonds Indochinois IGN.
- 1915 Carte d'Etat-major, 100 000°, feuilles 167 bis, Service Géographique de l'Indochine.
- 1928 Carte d'Etat-major, 100 000°, feuilles 167bis W, Service Géographique de l'Indochine. (Archives Nationales, Phnom Penh n° inv. 8372).
- 1930 *Carte du groupe et du parc d'Angkor*, d'après les cartes au 1 :25.000° et au 1 :50.000° des Lieutenants Buat et Ducret et la Carte du Service Géographique au 1 :100.000°, mise à jour par H. Parmentier, 40 000°, Service Géographique de l'Indochine, Hanoi.
- 1935 Angkor, Le groupe, 10 000°, dressée par Trouvé en 1934 et complétée par Marchal, ("version" au 20 000° de 1957 publiée dans Pottier & Dumarcay (1993)).
- 1939 *Carte archéologique de la région d'Angkor*, 40 000°, Service Géographique de l'Indochine "d'après les travaux de l'EFEO, de l'aviation militaire et du service géographique".
- 1951-53 Cartes fonds Indochinois IGN.
- 1946 Collection de Williams Hunt, Photos aériennes.
- 1949 *Carte ethnolinguistique*, 2.000.000°, carte de l'Indochine du Service de Géographie de l'Indochine, dressée par l'EFEO, édition février 1949.
- 1978/80 Cartes, 50 000°, feuilles 5835 III, 5835 VI, 5836 III, 5736 II, 5735 I, 5735 IV, 5736 III, Institut géographique national (Vietnam).
- 1980 Cartes, 100 000°, 1980, feuilles 5836, 5736, 5735, 5835, Institut géographique national (Vietnam).
- 1993 *Carte du groupe et du parc d'Angkor*, 40 000°, Service Géographique du Cabinet du Conseil des Ministres (État du Cambodge), d'après une carte identique imprimée par le Service Géographique des FARK.

- 1994 *Végétation et habitat*, 300 000°, ZEMP, Ministère de la Culture, UNESCO, Angkor GIS.
- 1995 *Utilisation des sols et densité de population*, 300 000°, ZEMP, Ministère de la Culture, UNESCO, Angkor GIS.
- 1998 Topographic Map, 5 000° & 10 000°, JICA.
- 1999 Carte archéologique de la région d'Angkor- zone sud (these de Doctorat Art et Archéologie sous la dir. De Bruno Dagens).
- 2003 Topographic Map, 5 000° & 10 000°, JICA. (phase 2).

ANNEXES

Annexe 1

La transmission des normes et valeurs sociales par l'écrit et l'oral au Cambodge

La culture populaire cambodgienne est avant tout orale. Elle se manifeste dans le spectacle sous toutes ses formes – danse, théâtre, ainsi que dans le quotidien dans la récitation de proverbes, contes, sentences morales, prières ou de phrases issues de divers traités. L'écrit est certes présent, mais traditionnellement, son accès était surtout l'apanage d'une élite religieuse. Les textes écrits anciens étaient en effet essentiellement à caractère religieux. Les monastères conservaient un corpus varié de textes gravés sur des feuilles de latanier: textes bouddhiques du *Tripitaka*, livres de rituels *kpuon tamra*, codes moraux *cpab*, traité de cosmogonie indienne *traï phoum*, ainsi que des textes techniques en khmer comme le traité de construction des maisons et des légendes et des épopées telle le *Reamker*. Les hommes adultes qui prenaient la robe de moine pendant un temps plus ou moins long et qui avaient des dispositions particulières pour la lecture avaient accès à ces manuscrits. Les supports végétaux des textes ne résistaient pas longtemps aux attaques du climat et des insectes. À ceux savaient bien écrire était confiée la tâche de recopier les manuscrits afin qu'ils soient conservés au monastère. D'autres recopiaient les textes à leur usage personnel sur des cahiers d'écoliers. Une fois défroqués et revenus au village, ceux qui avaient recopié des textes, ou bien ceux qui en avaient retenu une partie par coeur pouvaient devenir des *kru* "maîtres" en divination ou en soins médicaux ou bien *achar* "maîtres de cérémonie religieuses". Un *kru* ou *acar* est reconnu comme étant puissant s'il a du charisme et s'il connaît et peut réciter un grand nombre de textes par coeur. Dans les cas où le texte a été recopié sur un cahier, nous avons plusieurs fois relevé que le cahier est en principe conservé à l'abri des insectes dans un sac en plastique. Mais à la mort de son propriétaire, il n'est pas particulièrement considéré par sa famille et il disparaît sans être transmis à une autre personne.

À la fin des années 60, Solange Thierry¹ évoque un conteur itinérant Ta Krut qui pouvait réciter la grande épopée *Reamker* pendant des heures. Il disait avoir appris d'un maître qui possédait un manuscrit très ancien et très précieux. À la mort du maître, le texte a été incinéré avec lui. Il apparaît ici que le manuscrit est attaché au maître et qu'il peut disparaître physiquement avec lui. Nous ne savons pas s'il avait ou non été recopié. Le texte a néanmoins continué à vivre et à se transmettre sous une forme orale. Ainsi que l'écrit Solange Thierry, « cette « littérature n'est écrite que pour être racontée, chantée, écoutée.² »

Avant l'arrivée des Français, des écoles à l'intérieur des pagodes donnaient également aux jeunes garçons laïcs un enseignement basé sur l'écoute et l'apprentissage par coeur de textes didactiques versifiés lus par les moines. Il s'agissait surtout de traités moraux *cbap* qui édictaient les lignes les comportements sociaux à suivre.

Dans les années 20, les Français vont prendre appui sur ces écoles de pagodes pour en faire des « écoles de pagodes rénovées » et des écoles publiques où le français, l'arithmétique, l'histoire et la géographie sont enseignés en plus des matières traditionnelles. Ici aussi, même avec l'ouverture en 1935 du premier lycée à Phnom Penh, les méthodes d'enseignement sont basées sur la répétition de l'oral et l'apprentissage par coeur.

¹ Solange Thierry, *Le Cambodge des contes*, l'Harmattan, 1985, p.20. Voir également l'ouvrage de François Bizot qui recueille

² Solange Thierry, 1985, p. 21.

Les enfants apprennent à lire et à écrire dans des écoles primaires publiques qui ont commencé à proliférer à travers tout le pays après l'ouverture en 1993. Le taux d'alphabétisation en 2008-2012 était de 88,4 % pour les jeunes garçons et 85,9 % pour les jeunes filles de 15 à 24 ans³. Cependant, l'illettrisme reste élevé à 45%. On relève en effet peu d'intérêt pour la lecture de livres et de journaux d'information, de culture et de divertissement.

Le texte a avant tout une valeur religieuse. Lors de cérémonies payées par des familles, les moines lisent des textes souvent tirés des incarnations précédentes du Bouddha *jataka*. La lecture de textes religieux devant une audience d'hommes et de femmes est une action méritoire qui sera comptabilisée dans leur prochaine incarnation. Dans les rituels domestiques, c'est l'*achar* ou le devin qui animent le texte en le lisant ou le récitant. Le texte, une fois lu, acquiert toute sa dimension sacrée.

Aujourd'hui encore, dans les campagnes, les textes, quels qu'ils soient sont appréhendés avec respect. Ils sont le support de paroles magiques ou bien d'ordres émanant de l'État qu'il ne s'agirait de contrarier (surtout si le document porte des tampons⁴).

À cette mise à distance respectueuse par rapport à l'écrit vient s'ajouter la pauvreté du nombre de documents. Pendant la tourmente khmère rouge, entre 95 % et 98 %⁵ des écrits du Cambodge essentiellement conservés dans les monastères ont disparu.

Dans cette culture où les supports végétaux de l'écrit sont éphémères, la transmission se fait par en boucle entre l'écrit et l'oral. Les textes écrits sont copiés. Les copies des textes sont recopiées, récitées puis dans certains cas retranscrites par écrit à partir de l'oral et ainsi de suite. Des légendes orales sont racontées et écrites. Au fil du temps, le texte originel s'efface et se transforme en fonction de l'imagination du conteur et des goûts de son public, de sa mémoire ou bien des erreurs ou des choix du copiste. Il s'agit ici d'une culture vivante qui s'est reformulée au fil des siècles, mais sans fondamentalement changer la trame ancienne. Il en est ainsi du *Reamker*⁶, version cambodgienne de la grande épopée indienne le *Ramayana*. Le fonds est indien, mais la forme est typiquement khmère.

Au quotidien, la transmission des enseignements du bouddha, légendes, codes moraux se fait donc essentiellement de façon orale. On répète de façon parcellaire ce que les bonzes, *achar*, parents ou les conteurs ont raconté. Le savoir érudit contenu dans les textes est essentiellement accessible aux hommes qui fréquentent le monastère. Les femmes n'y accèdent qu'à un âge avancé quand elles se retirent au monastère pour y pratiquer les vertus bouddhistes en vue de préparer leur nouvelle incarnation⁷. La lecture et la récitation des textes bouddhiques sont plus orientées vers leur salut individuel que sur la transmission aux nouvelles générations.

Les textes écrits présentent des modèles de comportements sociaux adéquats et de règles de vie en société : contes, traités de moralité *cpap*, proverbes⁸, textes bouddhiques... S'ils étaient encore racontés ou enseignés à l'école ou bien par les parents jusqu'à l'aube de la

³ http://www.unicef.org/french/infobycountry/cambodia_statistics.html#67

⁴ S'agit-il ici de rappels d'anciens portant des sceaux royaux qui signifiaient de désagréments comme les collectes de taxes.

⁵ Source EFEO Fonds d'Édition des Manuscrits du Cambodge (FEMC)

⁶ F. Bizot, Histoire du Reamker, Phnom Penh, EFEO, (réed. Bangkok, 1980, 1983 ; éditions sauvages, Phnom Penh, 1991,1993)

⁷ IL n'y a pas d'interdiction stricte d'accès aux manuscrits pour les femmes.

⁸ Au quotidien, la référence aux proverbes est fréquente. Le temps limité imparti à cette étude n'a pas permis de les relever les proverbes qui réfèrent à la gestion et au traitement des conflits. Cela reste à faire.

guerre en 1970, ils sont aujourd'hui moins connus de la jeune génération. Quelques passages sont enseignés au Lycée et par les parents. Cependant, leurs grandes lignes imprègnent encore la fabrique des comportements sociaux entre parents et enfants, mari et femme, personnage au statut social élevé et subalterne.

Les textes des codes de conduite *cpap* sont des recueils de conseils que des parents donnaient autrefois aux enfants, ou bien un personnage renommé à un disciple ou à un futur fonctionnaire. Ils mêlent la tradition populaire et le bouddhisme⁹. Ces règles pratiques mettent en garde contre des comportements inadéquats, la fréquentation de certaines personnes et dressent des inventaires d'attitudes recommandables¹⁰. À ceux qui ne respectent pas ces règles, il leur est promis la perte de leurs biens et de leur statut ici-bas ainsi qu'une punition karmique.

On y apprend que la société est divisée en strates hiérarchiques. Au sommet, le roi et sa cour de princes ; ensuite les hauts dignitaires puis les petites gens. Ces catégories ne sont pas étanches et la mobilité sociale est possible soit par l'ingéniosité pour les hommes, la beauté pour les femmes ou tout simplement par l'arrivée à maturation du fruit du karma. Les traités conseillent sur la marche à suivre pour « ceux qui aspirent à un haut rang ». Les « grands » et les « petits » sont associés en groupes, liés par des devoirs et obligations réciproques, lesquels formaient les bases sociales et morales du Royaume.

L'éducation parentale se fait surtout par imprégnation des gestes, des situations et des paroles. Les enfants observent et écoutent pour ensuite reproduire les faits, gestes et paroles des aînés¹¹. Rien ne leur est en effet caché aux enfants qui vivent dans le même espace que les parents. Les enfants doivent obéir aux parents sans discuter. Concernant les règles de vie en société, on retient deux principes qui sont enseignés très tôt : le respect de la hiérarchie sociale/parentale et le fait de savoir rester à sa place¹².

⁹ De nombreux textes ont été écrits par des moines bouddhistes.

Les vertus ou attitudes sociales valorisées privilégient l'humilité, le fait de rester à la place dévolue par son statut, de respecter ses parents et son mari, d'être modeste et discret, ne pas se faire remarquer, de réfléchir avant d'agir, de ne pas prêter l'oreille aux rumeurs et de ne pas en générer de cultiver ses connaissances et d'être responsable de ses propres actes. Les attitudes sociales dévalorisées sont celles qui d'une façon générale dérangent une harmonie basée sur le respect de la position de chacun et l'indépendance. Sont fustigés ceux qui prennent la femme d'autrui, ceux qui boivent, qui jouent, qui tiennent des propos insensés, les coléreux, les plaisantins, les ignorants. Il est recommandé de s'écarter des mauvaises personnes pour qui la réhabilitation n'est pas possible¹⁰ et de rechercher l'estime et l'appui des grands.

¹¹ L'éducation des jeunes enfants est essentiellement assurée par la mère et le père assistés des enfants aînés. Les membres de la famille proche ou bien les voisins ne s'en mêlent pas sous peine de conflits avec les parents. Le système de la parenté est indifférencié. Petits, les enfants, garçons ou fille sont éduqués sensiblement de la même manière. Puis, les filles obéissent aux demandes de leur mère de l'aider dans les Taches domestiques et les fils suivent leur père aux champs. Cette division sexuée du travail est cependant souple. Il n'est en effet pas rare de voir un homme cuire du riz en l'absence de sa femme ou bien une fille arracher les plants de riz aux champs. Les enfants les plus petits sont souvent pris en charge par leurs aînés qui s'occupent d'eux pendant une partie de la journée. La communication verbale entre parents et enfants est assez réduite. La curiosité ainsi que l'esprit critique et d'analyse ne sont pas stimulés. Quelques sentences issues de codes moraux traditionnels *cpap* sont inculquées aux enfants. Elles se transmettent de manière orale dans les villages. Elles incitent à ne pas se faire remarquer et à rester à sa place. La référence à la tradition, pour justifier des actes et comportements, gomme toutes les velléités de remises en cause : « fais comme ça, c'est la tradition », ce qui veut dire qu'on fait comme ça parce que les parents le faisaient et que ça ne se discute pas.

¹² Le premier est énoncé dès que le bébé peut se tenir assis. L'enfant est entraîné à réunir ses deux mains en signe de salut respectueux envers un adulte à qui le parent donne un terme de parenté qui correspond à son âge et à son statut : « *sompheas yeay* ». « (Fais la) salutation à (la) grand-mère. » On lui apprend également à ne pas diriger ses pieds vers les aînés, à respecter les anciens « *korup chas tum* », à ne pas proférer de mauvaises paroles. L'enfant apprend ainsi très tôt que les relations avec les autres sont basées sur le respect de la hiérarchie exprimée par des termes d'adresse empruntés à la parenté. Cependant, alors qu'on présente aux enfants une multitude d'oncles et de tantes qui ne sont en fait pas liés biologiquement, les termes *opouk* « père » et *mday* « mère » ne sont donnés qu'aux parents biologiques. On inculque aux enfants que le lien avec les parents est unique et indéfectible et qu'ils auront le devoir de prendre en charge leur vieillesse. À l'inverse, ils comprennent que les liens avec les autres personnes qu'il existe ou non des liens biologiques sont volatiles. Celles-ci leur sont présentées dans une grille de termes de parenté. On leur enseigne surtout à respecter ces termes et les règles de respect et d'obéissance qui leur sont assorties mais en gommant les personnes dont on ne retient d'ailleurs pas toujours le nom et qui peuvent se substituer à d'autres. En dehors de parents, il apparaît ainsi que la notion de personne s'efface au profit de termes classificatoires.

Avec l'apparition récente de la télévision dans les foyers et du début de l'utilisation des médias sociaux via les smart phones, d'autres valeurs commencent à imprégner la société cambodgienne. Les séries télévisées importées de Thaïlande¹³ ou de Corée, mais aussi tournées au Cambodge mettent souvent l'accent sur la stratification sociale et la possibilité de monter en pratiquant les vertus, même s'il faut pour cela endurer mille maux avant d'y arriver. Les films occidentaux sont accessibles aux populations urbaines qui ont le câble et qui connaissent l'anglais. Ces nouveaux supports à la transmission des normes et valeurs culturelles sortent du cadre de cette étude et ne seront pas abordés ici.

Une autre ordre est lié au premier : *nau sngiem* (នៅស្ងៀម) « ne bouge pas », c'est qui est une façon de dire qu'il convient de rester à sa place de cadet et de ne pas se faire remarquer. Ces deux injonctions vont conditionner l'ensemble des relations et des attitudes de l'enfant avec les autres par la suite.

Un enfant facile est un enfant qui reste tranquille et qui s'éloigne peu de la maison. En effet, l'enfant qui se « promène » trop *daer leng* est susceptible de rencontrer toutes sortes de dangers (surtout pour les jeunes filles) ou de contracter des maladies (*Kron chnay*, la malaria veut littéralement dire « la fièvre qui est au loin »). La maison apporte un cadre sécurisé d'où on évite de trop s'éloigner.

¹³ Les séries thaïlandaises très prisées dans les années 90, ont été remplacées par des séries coréennes après les différends entre le Cambodge et la Thaïlande : mise à sac de l'Ambassade de Thaïlande à Phnom Penh en 2003 et accrochages frontaliers au sujet du temple de Preah Vihear.

Annexe 2

Localisation du terrain d'étude.

Le village de *Sras Srâng Choeng* (*Phoum Sras Srâng Choeng*) est défini administrativement en tant que village rattaché à la commune/quartier de *Nokor Thom*¹⁴, faisant partie du district/municipalité de *Siem Reap* dans la province de *Siem Reap*. (Fig.1, Fig.2)

Il est installé au cœur du site archéologique d'Angkor (Fig.3), le long d'un bassin rectangulaire d'époque angkorienne¹⁵ appelé *Sras Srâng* - le « bain royal » - d'où il tire son nom. (Fig.4) Le village est campé sur la digue « Nord » (*Choeng*) du bassin ce qui le distingue d'un village plus récent situé le long de la digue « Sud » (*Tbong*) du bassin appelé *Sras Srâng Tbong*. De *Siem Reap*, on accède au village de *Sras Srâng Choeng* par la route touristique du « Grand circuit » d'Angkor. À quelques kilomètres au Nord-Est, la route bifurque et quitte le grand circuit pour monter au Nord-Est vers *Srae Noi* et *Anlong Veng*¹⁶. Au quotidien, les habitants du village de *Sras Srâng Choeng* disent simplement *Sras Srâng*, qui est le nom sous lequel nous l'appellerons dans cette étude.

Le village s'étire sur les 800 mètres du côté nord du bassin du *Sras Srâng* tout en s'étoffant sur une centaine de mètres en profondeur. L'habitat est relativement dense et la distance entre les maisons n'est que d'une dizaine de mètres, voire de trois mètres dans certains endroits. Il bénéficie d'une implantation sur une terre exondée, à proximité d'un bassin en eau en toute saison au Sud (bassin du *Sras Srâng*) et de terres basses inondables utilisées pour la riziculture au Nord. Les terrains situés sur le haut de la butte de terre, le long du bassin et de la route sont les plus prisés. À l'inverse, ceux situés vers les rizières, qui ont parfois les pieds dans l'eau au moment de la saison des pluies sont moins appréciés. Le village comptait 123 familles en 1996. Ce nombre est passé à 151 en 2004. En 2015, le village compte 196 familles (1058 personnes).

Le lieu qui apparaît comme un foyer de peuplement ancien a connu au cours du siècle passé plusieurs périodes de troubles politiques avec pour corollaires des combats, des déplacements de population et de l'insécurité ainsi que nous le retracerons à partir des récits des habitants. Dans l'histoire récente, c'est le régime des Khmers rouges (1975-1979) qui a été le plus marquant.

L'étude dépasse le cadre géographique du village s'étend aux lieux d'habitat environnants avec lesquels les habitants de *Sras Srâng Choeng* entretiennent des relations sociales.

¹⁴ La commune/quartier de *Nokor Thom* comprend 6 villages : *Rohal*, *Sras Srâng choeng*, *Sras Srâng tbong*, *Kravan*, *Araksvay*, *Anghthian*. En 2009, un nouveau découpage administratif intègre le village de *Sras Srâng* dans un quartier *sangkhat* d'un district *khan* de la ville de *Siem Reap*.

¹⁵ Le bassin fait partie de l'ensemble architectural du temple angkorien de *Bantey Kdei* érigé par Jayavarman VII à la fin du 12^e siècle.

¹⁶ Dernier bastion khmer rouge qui ne tombera qu'en 1998.

Annexe 3

Le paysage

Le paysage naturel

Le paysage plat est ponctué de collines. En termes géologiques, il s'agit d'une plaine composée de sédiments calcaires recouverte d'alluvions où affleurent des substrats de grès.

Cette zone est découpée en trois parties : la plaine lacustre au Sud, les terrasses alluviales récentes et les terrasses alluviales anciennes au Nord¹⁷. Le village de *Sras Srâng Choeng* se trouve sur les terrasses dites anciennes. C'est là où les Khmers du temps d'Angkor ont construit leurs grands temples en puisant directement dans le sol des matériaux de construction comme la latérite, l'argile et le grès.

L'eau, condition première à l'installation d'un habitat durable y est facilement accessible en toute saison. Elle est retenue en surface dans une couche de sable de 5 à 8 mètres de profondeur qui repose sur une base de latérite ou d'argile.

Quatre collines s'élèvent dans ce paysage plat : Le *Phnom Dei* au Nord. Le *Phnom Bok* à l'est (212 m), le *Phnom Bakheng* à l'Ouest (99 m) et le *Phnom Krom* (140 m) au Sud. Le plateau gréseux des *Kulen* (400 m) se déroule au Nord-Est sur 40 km de long et 14 km de large. Il est le réservoir d'eau de la zone. La rivière Siem Reap y prend sa source et descend vers le Lac *Tonle sap* en traversant Angkor. Ici, la plaine s'incline en pente douce du Nord au Sud vers le lac avec une inclinaison N/E-S/O. Les eaux de ruissellement suivent ce dénivelé pendant la saison des pluies.

Les sols sableux sont pauvres. Acides et ne bénéficiant pas d'humus et de matières organiques, ils donnent de faibles rendements agricoles. L'humidité contenue dans le sable a cependant favorisé l'expansion d'une forêt subtropicale. Elle ne subsiste cependant plus qu'aux alentours des temples.

Le Paysage aménagé

Ce paysage plat présente la particularité d'être parsemé de vestiges d'aménagements anciens.

Les éléments les plus marquants dans l'espace sont ceux de l'époque angkorienne. On relève en surface des constructions religieuses monumentales en grès ou en brique *prasat*, des levées de terre *thnâl* qui entourent de vastes réservoirs d'eau appelés *baray*, des routes surélevées *thnâl/plov boran*, des canaux anciens *pralay*, des tertres artificiels *kok* parsemés de débris de pierres taillées, des briques et de céramiques, des bassins *Sras* et des étangs *trâpeang* créés par l'homme. Toutes ces formes s'alignent sur un plan orthogonal très strict axé est/ouest et nord/sud. Les diagonales et les courbes ne sont pratiquement pas ou jamais utilisées.

¹⁷ Carbonel J.P. Guiscafré, (1965), Grand lac du Cambodge : sédimentologie et hydrologie 1962-63, Paris : Muséum national d'Histoire Naturelle.

Des populations de paysans sont installées sur cette trame. Ils y ont construit leurs maisons en matériaux végétaux et ont quadrillé ce paysage de diguettes en terre qui retiennent l'eau des rizières.

Plus récemment, des cadres khmers rouges ainsi que des aménageurs et urbanistes ont inscrit de nouvelles lignes dans le paysage tels des canaux et des routes. Elles vont se surimprimer ou bien contrecarrer l'ordonnancement ancien.

Vu d'avion en saison des pluies, le site apparaît comme une plaine inondée d'où émerge un gigantesque canevas de digues et de diguettes en terre brodé de temples et de villages.

La spécificité de ce lieu tient au fait qu'espaces agricoles, d'habitat, archéologique et touristique se mêlent.

Ce que l'on sait sur ces traces d'aménagements anciens dans le paysage :

L'histoire d'Angkor a été essentiellement écrite par des chercheurs étrangers dont les premiers sont arrivés à la fin du 19^e siècle.

Il existe en effet très peu de sources écrites autochtones,¹⁸ si ce ne sont les inscriptions lapidaires¹⁹ ou bien encore le récit de voyage d'un diplomate chinois²⁰. Si bien que les traces dans le paysage, les ruines de formidables aménagements humains, semblent être les témoins principaux d'une époque glorieuse.

Dans cette plaine ponctuée de quelques collines, des hommes du passé ont dominé le milieu naturel (humanisation) et l'ont organisé (spatialisation) de façon grandiose d'après leurs représentations culturelles²¹. Les chercheurs ont établi que dans ce lieu appelé « Angkor », se sont succédé les capitales d'un empire qui a rayonné sur le cœur de l'Asie du Sud-Est entre le 9^e et le 15^e siècle. Les rois y ont construit d'imposants temples en pierre ou en brique pour installer durablement leurs divinités, de grands ouvrages hydrauliques et des routes.

Au 15^e siècle, c'est la rupture. Les guerres avec les voisins siamois se succèdent et amènent à l'abandon de la vieille capitale.²² La cour se déplace au sud à Phnom Penh puis Lovek. Le bouddhisme Theravada supplante durablement les religions brahmaniques et le bouddhisme mahayana. Le nouveau culte s'organise différemment dans l'espace et ne demande plus la construction de grands temples en pierre²³. La végétation engloutit peu à peu les vestiges de la cité saccagée. Les édifices en bois et en paille disparaissent sous l'assaut du temps, du climat et des insectes.

Le voile de l'amnésie apparaît recouvrir Angkor. Dans les mémoires et dans le paysage, l'histoire semble s'être arrêtée au lendemain de la mise à sac de la ville et la dispersion des populations. La cour s'étant déplacée au Sud, Angkor n'est plus un site de capitales

¹⁸ Avant 1601, il ne subsiste pas de textes manuscrits. Après, nombre d'entre eux ont été pillés ou détruits par les siamois.

« Du passé angkorien il ne subsiste aucune archive : Les plus anciennes chroniques ne furent compilées qu'à la fin du XVIII^e siècle, alors qu'on ne se souvenait plus de qu'avait été Angkor, quelque cinq siècles plus tôt. On ne peut vraiment connaître Angkor qu'à travers ses monuments. Les inscriptions gravées sur les stèles ou les piedroits des portes des sanctuaires, furent conçues pour sanctionner des fondations religieuses, aussi ne tiennent-elles pas compte des multiples aspects profanes de la vie angkorienne » Giteau madeleine, Histoire d'Angkor, coll « Que sais-je ? », PUF, 1974, avant-propos.

Pendant la période post angkorienne, les siamois ont pillé ou brûlé un grand nombre de textes manuscrits.

¹⁹ Inscriptions lapidaires (panégyriques, listes de fournitures, états nominatifs de serviteurs et délimitations de terrains, documents juridiques) voir : A. Barth et A. Bergaigne, *Inscriptions sanscrites de Campâ et du Cambodge*, Paris, Imprimerie nationale, 1885-1893, G. Coedès, *Inscriptions du Cambodge*, 8 Vol ; Hanoi/paris, EFEO, Coll ; de textes et Documents sur l'Indochine, III, 1937-1966 et B.P. Groslier, *Inscriptions du Bayon*, 2 e partie de J. Dumarcay et B.P. Groslier, *le Bayon*, Paris EFEO, Mémoires Archéologiques, III-2, 1973.

²⁰ Pelliot, Paul, *Mémoires sur les coutumes du Cambodge de Tcheou Ta-kuan*, A. Maisonneuve, Paris, 1951.

²¹ Pinchemel Geneviève et Philippe, 1988, *la face de la terre*, Armand collin, Paris, 519 p.

²² « L'abandon total de la capitale fut sans doute la conséquence de l'invasion thaïe de 1431. M.J Boisselier pense que, à cette date, la ville ayant été pillée, Paramarāja II emmena en captivité les divinités et les attributs de la Royauté » in Giteau Madeleine, *histoire d'Angkor*, P.U.F., 1974. P, 111.

²³ La nouvelle religion a besoin d'un espace « vide » où accueillir les fidèles. Les temples en pierre construits autour du « plein » se prêtent mal à ces nouveaux cultes. Voir J. Népote guide Indochine

royales. À une société qui aménageait le territoire de manière monumentale et durable succèdent des petites unités de paysans qui ne construisent plus qu'en végétal.

Et pourtant, Angkor n'est pas complètement oubliée. Des textes épars réunis dans les Chroniques Royales²⁴ relatent qu'au 16^e siècle, des rois sont revenus pendant un temps installer leur cour à Angkor Thom. Ils restaurent des parties d'Angkor Vat, finissent des bas-reliefs et y installent des Bouddha comme au *Baphuon* et au sommet du *Phnom Bakheng*. De nombreux vestiges de terrasses dans Angkor Thom témoignent de la construction tardive de monastères bouddhiques en bois.

En 1594, la défaite des Khmers devant les Siamois à *Lovek* donne un coup de grâce aux Khmers et en corollaire aux aménagements religieux à Angkor. La forêt engloutit une grande partie du site.

Cependant, des activités se poursuivent, mais de façon plus discrète. Jusqu'en 1658, les Chroniques Royales y mentionnent les visites de rois. Au cours des siècles suivants, les pèlerinages de dévots sont attestés à Angkor Vat^{25 26}. Un marchand japonais²⁷ en dessine un plan à la fin du 16^e siècle. Avant l'arrivée des Français, Angkor Vat est déjà le géosymbole²⁸ du pays. Son dessin est reproduit sur un sceau²⁹, et sur de la monnaie³⁰ au milieu du 19^e siècle.

Concernant la présence de villages et d'activités agricoles, il faut attendre la fin du 19^e siècle pour en trouver mention dans les textes et sur les cartes. Il n'existe pas à ma connaissance de documents écrits nationaux qui permettent de remonter plus loin dans l'histoire de l'occupation du lieu par des paysans riziculteurs.

Les traces d'aménagements récents.

À partir du début du 20^e siècle, Angkor va connaître d'autres destins et son espace sera réaménagé en conséquence.

Dès lors, Angkor a la vocation d'être un site archéologique ainsi qu'un site touristique qui attire des équipes de chercheurs, de restaurateurs et de voyageurs du monde entier. En 1926, les Français créent le « parc archéologique d'Angkor » et construisent les routes du petit et du grand circuit touristique. Le squelette de pierre et de terre angkorien est exhumé de la forêt, consolidé, restauré et étudié par des architectes, archéologues, historiens, épigraphistes. Ces travaux permettent de dégager les monuments de la végétation et de les remonter, de reconstituer des chronologies royales, d'établir des hypothèses sur les fondations des capitales successives ainsi que l'utilisation des ouvrages hydrauliques.

L'espace d'habitat et de cultures se développe. La population locale augmente. D'anciens villages s'étendent et de nouveaux se créent. La forêt recule.

²⁴ Les Chroniques Royales sont pratiquement les seules sources écrites nationales dont on dispose pour établir l'histoire du Cambodge de la fin de l'époque d'Angkor jusqu'à l'époque contemporaine.

²⁵ (Voir Aymonier E., *le Cambodge*, T. III, Paris, 1904.)

Il existe une copie (1715) d'un plan d'Angkor Vat dessiné un pèlerin japonais en 1623-36.(relevé par Dagens Bruno, Angkor, *la forêt de pierre*, Paris, Gallimard, 1989.

²⁶ « Alors que toute la vie urbaine avait disparu d'Angkor thom depuis longtemps, Angkor Vat restait toujours le sanctuaire vénéré par excellence, le lieu de prédilection des divinités protectrices du Royaume et, à son sommet, s'élevait le sanctuaire, maintenant dédié au Buddha. » Giteau Madeleine, *le Cambodge*, P.U.F, « Que sais-je ? » 1974.

²⁷ « Un plan japonais d'Angkor Vat », BEFEO XXIII, pp 119-126

²⁸ Concept développé par Joël Bonnemaïson pour expliquer la façon dont une identité sociale peut s'ancrer dans un élément du paysage. (Bonnemaïson J., « Le territoire enchanté. Croyances et territorialités en Mélanésie », *Géographie et culture*, n° 3, p. 72-88.

²⁹ Sceau royal utilisé par la reine Ang Mei en 1845. Pièces de monnaie durant le règne d'Ang Duong.

³⁰ Sceau royal Angkor Vat utilisé par la reine Ang Mei en 1845. Dessin d'Angkor Vat sur une pièce en 1840 durant le règne d'Ang Duong./ maquette d' AV placé près du Buddha d'émeraude à Bangkok par le roi Mongkut (1851-1868)- Voir These Keiko Miura p. 21

Entre 1970 et 1979, les Khmers rouges occupent la zone, déplacent les populations locales et entreprennent des travaux hydrauliques avec des travailleurs venus d'autres provinces. En prenant appui en partie sur d'anciens ouvrages hydrauliques angkoriens tout en en créant d'autres, ils construisent des canaux et des retenues d'eau pour alimenter des rizières.

Après les élections de 1993 organisées sous l'égide des Nations Unies, le Cambodge s'ouvre au monde extérieur. Avec l'inscription sur la liste du patrimoine mondial en 1992, Angkor est reconsidéré au travers d'un cadre normatif de règlements et d'aménagements en vue de le protéger ainsi que d'accueillir des touristes du monde entier. En 1995, APSARA, une autorité chargée de l'aménagement et de la protection du site est créée. Des touristes nationaux et internationaux affluent. Dès lors, des plans de restauration, de protection et d'aménagements touristiques sont mis en œuvre. L'espace d'Angkor est en partie remodelé, en partie fossilisé pour satisfaire aux besoins du tourisme de masse. Les habitants des lieux sont tolérés, mais ils doivent désormais changer leurs pratiques foncières traditionnelles en terme d'habitat et d'accès aux ressources naturelles.

Annexe 4

“Les mois favorables ou non à la construction des maisons”

Texte extrait des cahiers manuscrits des charpentiers Ta Vat, Ta Kôl, Ta Chhnieng et Ta Ouen .

- Mois de *Chet* (ឃ្លីត្រី) (L’année commence avec le Nouvel An à la mi- Avril), pas favorable à la construction, beaucoup de malheurs, beaucoup de chagrin et de colère, des conflits.
- Mois de *Pisak* (ពិសាខ), très favorable à la construction, l’or et l’argent s’accumulent, la santé est bonne, il y a la liberté, l’amour et l’on peut vivre longtemps.
- Mois de *Ches* (ឆេស្ម័ន្ត), pas favorable à la construction, malheur, dispersion des parents, mort.
- Mois d’*Asat* (អាសាណ័), pas favorable à la construction, pas de réussite, perte des bœufs, buffles, chevaux et éléphants.
- Mois de *Srap* (ស្រាបាណ័), favorable à la construction, accumulation de richesses or, et argent.
- Mois de *Pheaktrobot* (ភ្លើងប្រថ), pas favorable à la construction, beaucoup de maladies
- Mois d’*Asoch* (អស្រ័យ), pas favorable à la construction, dangers, malheurs, colère, mort.
- Mois de *Kadoek* (ក្តោក), très favorable à la construction, beaucoup de chance. L’or, l’argent et la vaisselle entrent sans cesse.
- Mois de *Meakase* (ម៉ែកស័យ), favorable à la construction, bonheur, pouvoir, chance. Les richesses entrent.
- Mois *Bos* (បុស្ស), très favorable à la construction. L’or, l’argent, la vaisselle entrent. Bonheur, santé, liberté.
- Mois de *Meak* (ម៉ែក), pas favorable à la construction, beaucoup de disputes. Le feu brûle la maison.
- Mois de *Phalkun* (ផល្គុណ័), favorable à la construction. Pas de disputes, beaucoup de chance, d’argent et d’or. La santé est bonne. La famille est unie et les amis nombreux.

“Les jours favorables ou non à la construction des maisons”.

Texte extrait des cahiers manuscrits des charpentiers Ta Vat, Ta Kôl, Ta Chhnieng et Ta Ouen.

Ta Vat, Ta Chiem et Ta Kôl ont recopié la même table des jours. On relève quelques « oublis ». Dans le texte de Ta Vat, le premier, deuxième et troisième jour ont été omis. Dans le texte de Ta Chiem le huitième jour a disparu. Le cahier de Ta Vat contient également un autre texte simplifié qui ne retient que les numéros des jours favorables à la construction sans aucune autre précision. Sont ainsi recommandés les premiers, septièmes, neuvièmes, dixièmes, et treizièmes jours croissants et décroissants.

Le texte du cahier Ta *Kōl* reproduit ici est le plus complet :

- Le premier jour de la lune croissante et décroissante, si on construit une maison, le propriétaire peut vaincre ses ennemis et a de l'argent, de l'or, du paddy, du sésame et des féculents.
- Le deuxième jour de la lune croissante et décroissante, si on construit une maison, le propriétaire se blessera avec une épée ou un bâton.
- Le troisième jour de la lune croissante et décroissante, si on construit une maison, les objets se briseront et les biens se perdront.
- Le quatrième jour de la lune croissante et décroissante, si on construit une maison, le propriétaire sera souvent malade.
- Le cinquième jour de la lune croissante et décroissante, si on construit une maison, le propriétaire peut être touché par la foudre ou bien tomber malade.
- Le sixième jour de la lune croissante et décroissante, si on construit une maison, la vie sera moyenne, le propriétaire n'aura pas d'amour.
- Le septième jour de la lune croissante et décroissante, si on construit une maison, on peut vaincre les ennemis.
- Le huitième jour de la lune croissante et décroissante, si on construit une maison, on a beaucoup d'invités, mais la chance tourne et les amis deviennent des ennemis.
- Le neuvième jour de la lune croissante et décroissante, si on construit une maison, il y a du bonheur et on peut vaincre les ennemis.
- Le dixième jour de la lune croissante et décroissante, si on construit une maison, il y a de l'amour et on vit longtemps.
- Le onzième jour de la lune croissante et décroissante, il n'est pas recommandé de construire une maison. Il n'y a pas de bonheur.
- Le douzième jour de la lune croissante et décroissante, si on construit une maison, il y n'a pas de maladies.
- Le treizième jour de la lune croissante et décroissante, si on construit une maison, il y a beaucoup de bonheur.
- Le quatorzième jour de la lune croissante et décroissante, il n'est pas recommandé de construire une maison.
- Le quinzième jour de la lune croissante et décroissante, il est interdit de construire une maison. Il y a l'obscurité et les maladies.

Après la lecture des prédictions concernant le mois et le jour, l'officiant sélectionne quelques dates qu'il garde ou rejette cette fois-ci en fonction du jour de la semaine. Le lundi, le mardi et le jeudi sont favorables. Le mercredi, vendredi, samedi et le dimanche sont déconseillés.

L'officiant peut aussi regarder si le jour choisit « flotte » *andaet*, ou « coule » *lich*. Les jours qui coulent sont à éviter. Les jours qui flottent sont favorables, les autres jours sont indifférents. Il apparaît que dans un pays sujet à l'inondation, les lieux exondés sont particulièrement favorables pour y installer son habitation et que les lieux inondables sont à éviter.

Le livre de Ta vat est incomplet. Seuls trois mois sur douze figurent (mois de pisach, ches, asat). Nous prendrons le texte de Ta Kôl.

“Les jours qui flottent, les jours qui coulent”:

- Mois de *Pisak*, Dimanche coule, Mercredi flotte, Vendredi au milieu
- Mois de *Ches*, Lundi coule, Samedi au milieu, Jeudi flotte.
- Mois d’*Asat*, Mardi coule, Dimanche moyen, Vendredi au milieu
- Mois de *Srap* : Mercredi coule, Lundi au milieu, Samedi flotte
- Mois de *Preaktrobot* : Jeudi coule, mardi au milieu, Dimanche flotte
- Mois d’*Asoch* : Vendredi coule, Mercredi au milieu, Lundi flotte
- Mois de *Kadoek* : Samedi coule, Jeudi au milieu, Mardi flotte
- Mois de *Meakase* : Dimanche coule, Mercredi au milieu, Vendredi flotte.
- Mois de *Bos* : Lundi coule, Samedi au milieu, Jeudi flotte ;
- Mois de *Meak* : Mardi coule, Dimanche au milieu, Vendredi flotte.
- Mois de *Phalkun* : Mercredi coule, lundi au milieu, samedi flotte.
- Mois de *Chet* : Jeudi coule, Mardi au milieu, Dimanche flotte.

L’officiant peut également s’enquérir de l’année de naissance du propriétaire de la maison (homme) et calculer sa correspondance avec un jour de la semaine. Pour cela, Ta Chhup utilise la méthode dite du «bananier d’or» *Chek meas វិញ្ញាណ* (Le bananier d’or est surtout utilisé avant le mariage pour vérifier la compatibilité des fiancés d’après leur âge respectif.). Le calcul se fait sur les trois pliures intérieures de trois doigts de la main droite : index, majeur et annulaire (exceptée la pliure centrale du majeur). Le comptage commence à la jointure du majeur avec la main et tourne autour des huit autres points dans le sens des aiguilles d’une montre. Au début du comptage est le numéro 1 ou le Dimanche. L’*achar* commence par égrener l’âge du propriétaire et s’arrête sur une pliure avec laquelle il établit une correspondance avec un jour de la semaine. Ce jour doit être évité de même que les pliures 3,5,7. Ces chiffres correspondent aux jours mercredi, vendredi, dimanche. Ainsi si le propriétaire de la maison a 25 ans, le chiffre 25 tombe sur la pliure du majeur avec la main qui est aussi la position du dimanche. Il ne devra donc pas commencer la construction un dimanche.

Ta *Kôl* évoque également le calcul du jour de la semaine favorable d’après le jour *ønsa*. Le jour *ønsa* « jour du malheur » du propriétaire et celui du charpentier sont à éviter comme jour de la construction de la maison. Le choix de ce jour entraînerait la mort des habitants. Du couple propriétaire, c’est le jour *ønsa* de la femme qui est retenu, semblant ainsi reconnaître l’espace domestique comme étant un domaine féminin. Les jours *ønsa* des personnes d’après le cahier de Ta *Kôl*.

L’année	Le jour <i>ønsa</i>
Rat	Dimanche
Bœuf	Lundi
Tigre	Mardi
Lièvre	Mercredi
Dragon	Jeudi
Serpent	Vendredi
Cheval	Samedi
Chèvre	Dimanche

Singe
Coq
Chien
Porc

Lundi
Mardi
Mercredi
Jeudi

Annexe 5

« Le déplacement des *niek* sous la terre »

Texte du charpentier Ta Vat.

La table des mois :

- Les mois de *Phalkun, Ches, Pisak* la tête du *niek* est à l'ouest, la queue à l'est, le dos au sud, le ventre au nord. Le venin est craché au nord-ouest. L'*achar* s'assoit face à l'est pour creuser le trou à offrandes et rejette les mottes de terre excavées au nord. La cime du poteau aîné est dirigée vers l'ouest (Avant de placer le poteau aîné à son emplacement définitif, la partie cime est posée sur un croisillon et orientée pendant quelques instants dans cette direction.). Le poteau aîné sera érigé au nord-ouest.

- Les mois de *Ches, Asat, Srap*, la tête du *niek* est au nord, la queue est au sud, le dos est à l'ouest, le ventre à l'est. Le venin est craché au nord-est. La cime du poteau aîné est dirigée vers le nord. Le poteau aîné sera érigé au nord-est.

- Les mois de *Pheakthrobot, Asoch, Kadoek*, la tête du *niek* est à l'est, la queue est à l'ouest, le dos est au nord, le ventre est au sud, le venin est craché au sud-est. L'*achar* s'assoit face à l'ouest pour creuser le trou à offrandes et rejette les mottes de terre excavées au sud. La cime du poteau aîné est dirigée vers l'est. Le poteau aîné sera érigé au sud-est.

- Les mois de *Meakase, Bos, Meak Thom*, la tête du *niek* est au sud, la queue est à au nord, le dos est à l'est, le ventre est à l'ouest, le venin est craché au sud-ouest. L'*achar* s'assoit face au nord pour creuser le trou à offrandes et rejette les mottes de terre excavées à l'ouest. La cime du poteau aîné est dirigée au sud. Le poteau aîné sera érigé au sud-ouest.

Sur une année, le *niek* accomplit une rotation complète dans le sens des aiguilles d'une montre. Sa tête occupe successivement un des quatre points cardinaux. Le venin est craché aux points intercardinaux. Une autre table simplifiée peut également être utilisée. Le *niek* se déplace sur un cycle hebdomadaire.

La table des jours (cahier de Ta Vat) :

Dimanche :	la tête du <i>niek</i> est dans la direction du nord
Lundi :	nord/est
Mardi :	est
Mercredi :	sud/est
Jeudi :	sud
Vendredi :	sud/ouest
Samedi :	ouest

Les autres règles concernant les *niek* (cahier de Ta Vat) :

Le *niek* est très proche de la surface de la terre. Lors du creusement d'un trou, il y a toujours un risque de toucher une partie de son corps. Les plus chanceux toucheront son ventre. Pour les autres, c'est le malheur assuré.

Si on touche le ventre, on obtient la fortune.

Si on touche le dos, les enfants meurent.

Si on touche la tête, le désordre survient dans la maison.

Si on touche le venin, on est envahi par de violentes émotions, la richesse disparaît et on est séparé de sa famille.

Annexe 6

Légende de « la jeune fille au cristal/verre à sept couleurs » *Neang keov prampil poar*
(histoires recueillies par l'auteur en 1995-97)

Le bassin à l'intérieur du *Mebon* Occidental apparaît comme le lieu idéal à partir duquel y raconter la légende de la « jeune fille au verre à sept couleurs » *neang keov prampil poar*³¹. L'histoire se lit dans quelques toponymes du paysage environnant.

Détail topographique intéressant, dans un rapport de la Conservation d'Angkor, Marchal note une brèche dans la digue sud du *Baray* d'où s'échappent des crocodiles. Cette particularité a très certainement aidé à installer l'histoire de la jeune fille aux sept couleurs dans ce lieu³².

Ta Chreck du village de *Tropeang Seh* raconte:

« Je veux parler du temple du *Mebon* (Occidental). La propriétaire de ce temple s'appelle la jeune fille au verre à sept couleurs. Le corps de cette fille dégage sept couleurs lumineuses. Dans le bassin, elle élève un crocodile qu'elle nourrit tous les jours. Le roi *Ak yum* (condor [espèce de] qui pleure) est amoureux de la jeune fille. Il habite dans un palais³³ au sud du *Mebon*. Ils dorment ensemble. Leurs odeurs mêlées attirent le crocodile. Un matin, la jeune fille nourrit le crocodile. Celui-ci est en colère et il l'avale. Cet endroit où le crocodile est devenu violent s'appelle "la digue cassée/brèche" *thnâl dak*. Le crocodile passe ensuite par la "forêt du dernier souffle" *Prey Dang Heum*, là où la jeune fille meurt. Le roi *Ak Yum* rattrape le crocodile et le tue. Il l'éventre et trouve le corps en décomposition de la jeune fille à l'intérieur. On a alors appelé cet endroit "la forêt qui pue" *Prey S-oy*. » Ta Chreck, *Tropeang Sé*.

La version de Ta Toy diffère un peu de celle de Ta Chreck. Ici la jeune fille a perdu 5 couleurs ou le chiffre 5³⁴.

« Concernant le *Mebon*, il y a la légende de la fille qui élève un crocodile dans le *baray*. Elle s'appelle *Neang keov pi poar*, la jeune fille au verre à deux couleurs. Elle est jolie parcequ'elle change de couleurs. Le matin, elle est bleue et le soir, elle est rouge. Tous les jours, elle apporte à manger à un crocodile. Celui-ci est cruel. Un jour, par amour, il l'avale et s'enfuit. On se rassemble dans un bruit assourdissant pour aller à sa poursuite. On l'attrape au Tonlé Sap. On l'éventre et on trouve *Neang keov pi poar* encore en vie. On la porte, mais sa respiration est de plus en plus faible. Arrivée dans une forêt, elle meurt. Cette forêt est appelée "la forêt du dernier souffle" *Prey Dang Heum*. On continue sur le chemin et on arrive dans une autre forêt appelée *Prey S-oy*, la "forêt qui pue". Le corps est préparé pour la crémation. » Ta Toy, village de O Toteung.

³¹ Dans une chronique Royale « Règne de Preah Thon » (Mak Phoeun, p. 44), il est question d'une « demoiselle joyau à cinq Couleurs »

³² « Ces sculptures peuvent se situer ainsi: à peu près à mi distance entre le village de BanTai Cheu et le Vat Romiet, à 250 mètres de la digue Sud et dans le prolongement de la brèche qui interrompt cette digue et par où s'échappent les crocodiles suivant les indications qui me furent données par le couli. J'imagine que ce sont les crocodiles mentionnés par Lajonquière (III - p. 131 et 132). Rapport de la Conservation d'Angkor, Henri Marchal, 1931.

³³ Un petit temple angkorien en brique situé à cet endroit est appelé *Ak Yum*.

³⁴ La version la plus connue de l'histoire est celle de la jeune fille aux 7 couleurs. Le chiffre 7 se dit *pram pi* en cambodgien (5 et deux). On pourrait supposer qu'il s'agit de la même histoire mais qu'un conteur n'aurait retenu que la fin du chiffre *pi* (deux)

Annexe 7

L'histoire des rois du *Kampuchea Thippadei*³⁵ (histoire recueillie en 1995)

Mak Phoeun³⁶ a traduit et annoté la version de la Chronique Royale de base dite *Vamn Juon*. Le texte qui suit est une copie des Chroniques Royales qui a été recueillie en 1995³⁷ auprès d'un maître de cérémonie *achar*, habitant le village de Persney.

Quand on compare ce texte avec la version traduit par Mak Phoeun, on retrouve les principaux faits³⁸. (La prédiction du Bouddha Chronique royale des rois chams, auguste chronique royale des augustes rois khmers, règne de l'auguste Thon, règne de Sa Majesté Dav Vans Ascary, règne de l'auguste padum Varavans, règne de l'Auguste padum suriyavans, règne de Sa Majesté dhen jai Korabbhh Raj, règne de Sa Majesté Sankhacakr, règne de Tampan Kranun l'usurpateur, règne de Bramm kil, règne de l'Auguste Sihanuraj).

On remarque que certains passages semblent recopiés à la lettre d'autres résumés ou bien encore omis. Les passages qui ont le plus retenu l'attention du copieur sont les anecdotes, les histoires très certainement déjà connues. Les chronologies de rois et les règnes peu marquants sont négligés. Les noms des personnages changent.

Le texte

Un jour, le bouddha eut 80 ans. Avant sa mort et son entrée dans le Nirvana, il voyagea tout autour de l'île du *Kampuchea* en suivant la côte de l'océan accompagné d'Anoan, son garde du corps. À cette période, il y avait un grand arbre appelé *Thlork* dont les branches faisaient de l'ombre qui poussait au milieu de l'île. Au-dessous de cet arbre, il y avait un gros trou qui servait d'abri aux *niek*³⁹. Ceux-ci venaient souvent se promener à la plage près de cet arbre. Ce grand arbre était aussi le lieu où habitait un lézard *takuot*. Lors de son arrivée à la plage, le Buddha s'installa à l'ombre de cet arbre. Après le coucher du soleil, la lune répandait sa lumière. Tous les dieux et les génies qui gardaient cet arbre formèrent magiquement un siège pour que le Buddha puisse se reposer. À la première heure de la nuit, les *niek* se promenaient comme les jours précédents. En apercevant le Bouddha, les *niek* le saluèrent et le prièrent de prêcher. Acceptant cette demande, le bouddha prêcha avec une grande gentillesse. À ce moment, le roi des dieux assista à la prêche. Quand les prêches prirent fin, les dieux et les *niek* se dispersèrent et rentrèrent chez eux. Le Bouddha était resté là pour la nuit. Le matin, il se leva et prit de l'eau extraordinaire puis dit à Anoan de l'attendre à l'ombre de l'arbre *Thlork*. Le Bouddha partit quêter au paradis. Puis il revint et donna une partie de l'aumône à Anoan. À ce moment, attiré par l'odeur de l'offrande, un iguane eut faim. Il sortit de son abri et rampa vers le Bouddha tout en le saluant selon l'habitude des reptiles. Après avoir mangé ces mets au goût divin, l'animal sortit la langue pour se lécher les lèvres. Le Bouddha observa que la langue de l'animal

³⁵ Texte traduit par Mme Mallasy, professeur de français au Centre Culturel de Siem Reap.

³⁶ MAK Phoeun, *Chroniques royales du Cambodge: des origines légendaires jusqu'à paramaraja I^{er}*, Paris, E.F.E.O., 1984, 465 p

³⁷ En 1995, des *achar* du monastère d'Angkor Vat m'avaient informée qu'un manuscrit dit très ancien et très précieux gardé autrefois à Angkor Vat relatant la chronologie des rois d'Angkor avait été recopié avant la guerre par un moine. La copie aurait été conservée à Persney dans une zone encore contrôlée par les khmers rouges à cette époque. Le document avait été récupéré par les *achar* et photocopié par mes soins. Une fois traduit, le texte s'est avéré être une version d'une version des Chroniques Royales qui se rapproche de celle qui a été traduite par Mak Phoeun. Nous en donnons ici une traduction faite par Mme Mallasy, Professeur de français au Centre Culturel Français de Siem Reap.

³⁸ Le texte ici présenté apparaît être une recopie du texte de préambule « la prédiction du Buddha » (Mak Phoeun, p. 27-29). On relève quelques petites différences comme celle de la description de la prêche du Bouddha.

³⁹ Serpent mythique qui habite sous la terre.

bifurquait en deux parties et sourit. Quant à Anosan, en voyant le sourire du bouddha, il s'étonna et posa des questions. Le Bouddha lui répondit : « désormais, l'île de *Kok Thlork* s'étendra sur une large étendue et deviendra un grand pays nommé *Kampuchea Intapath Borei*. L'animal qui a eu la bonne conscience d'écouter les prières du Bouddha deviendra après sa mort un fils de roi dans ce même pays. Quant au roi des *niek Nagaraja*, il viendra construire ce pays pour le fils du roi en le renommant *Kampuchea Thippadei*. Et le roi des dieux viendra créer un monument appelé *Intapath Borei*. Le Bouddha dit encore que les gens de cet endroit ne seront pas sincères, car ils sont comme la langue fourchue de cet animal. Après la prédiction, le Bouddha emmena Anosan dans tous les pays jusqu'à *Kosen Naray Saravoan Outiyeon* où il entra dans le Nirvana.

Le Bouddha est mort à l'âge de 80 ans, un mardi, au 15^e jour de la lune croissante, mois de *Pisak*. Après son décès, commençait la première ère bouddhique.

⁴⁰ À la troisième ère bouddhique, l'année de la chèvre (la 8^e année), il y avait un roi malais appelé *Assa Chai* qui avait une suite de 5000 personnes, embarquée dans une jonque. En arrivant devant le *Kampuchea Thippadei*, un typhon poussa la jonque jusqu'à la côte de *Phnom Dangrek* qui était celle de *Intapath borei*. La jonque coula et donc ne pu rentrer au pays d'origine. Donc le roi fut obligé de rester sur la côte à côté de l'île de *Kok Thlork*.

Le roi nommé *Assa Chai*⁴¹ a un fils appelé *Kaval reach Koma* quand il atteint l'âge de 50 ans. *Assa Chai* décède à l'âge de 70 ans. Son fils le remplace. Les gens se multiplient rapidement. La famille royale s'accroît.

⁴² À la 100^e ère bouddhique, il y eut un autre roi appelé *Atith Voang Sa*. Il régna à *Intapath Borei*. Il eu 5 fils. Il s'installa au Nord. Ce roi était très puissant. Il avait désigné son premier fils pour s'occuper de la zone Est, le 2^e fils le Nord, le 3^e fils l'Ouest et le 4^e fils le Sud. Tandis que le cadet restait avec le dans le pays central, les 4 autres fils devaient lui apporter un tribut. Tous les ans, ils devaient se présenter à leur père. Une fois, le roi fut malade. Il ne put accueillir ses 4 fils. Il donna l'ordre au cadet de le représenter. Comme le cadet pensa que son père l'avait désigné pour le remplacer, il monta sur le trône. En voyant que le cadet était sur le trône, les 4 aînés furent obligés de saluer leur cadet tout en pensant que leur père avait abdiqué. Les 4 aînés étaient en colère contre le cadet. Après être retournés dans leurs zones, ils préparèrent des forces armées pour combattre leur cadet. Le roi qui était le père savait bien que ses quatre aînés étaient en colère contre le cadet. Il était très inquiet. Quant au cadet, il alla demander pardon à ses aînés. Ses aînés acceptaient les excuses de leur cadet. Mais, ils se faisaient de grands soucis au sujet du père, à cause de sa difficulté à faire face à leur cadet. Pour cette raison, les 4 aînés demandèrent au cadet de demander pardon à leur père. Le père accepta ce fait. Mais, il ne voulait plus rencontrer ses 4 fils. IL avait donné l'ordre de couper les cheveux de ceux-ci très courts et les retira des 4 zones pour les exiler à l'extrémité du pays de *Kauk Tlork* en bas. En voyant ces crises royales contre ces fils, le roi malais *Atith Voang Sa* parti occuper les zones sus citées.

Au sujet du roi nommé *Preah Thong* que *Atith Voang Sa* l'avait exilé au pays malais, il n'y avait pas de problèmes. Ils avaient des liens d'amitié. *Preah Thong* créa des lettres sanscrites, khmères, pali et aussi malaises. Les moines apparurent depuis ce temps. Plus tard, il y eut des querelles entre ces 2 rois. *Preah Thong* fit face au roi malais et le chassa jusqu'au *Champassak* qui était le pays de *Laotiens*. Un jour, *Preah Thong* organisa une promenade dans l'île de *Kok Thlork* avec sa suite. Le soir, l'eau remontait. *Preah Thong* ne

⁴⁰ copie du texte « La chronique Royale des rois chams » (mak Phoeun : p. 31). Dans le texte traduit par Mak Phoeun, il s'agit du roi *Yayauvarman* qui a une suite de 500 mandarins.

⁴¹ « L'Auguste *Assacaiy-Raj* » (Mak Phoeun, p.34) On retrouve le nom du roi mais ici le texte diffère.

⁴² Copie du texte "l'auguste chronique royale des augustes rois Khmers" (Mak Phoeun : p. 35-41)

pouvait plus rentrer à cheval. Il dut rester là pour la nuit. En ce temps, la fille de Nagaraja (le roi des *niek*) et sa suite s'était habillée comme une déesse pour aller se promener comme d'habitude sur l'île de Kok Thlorc. Quand Preah Thong vit cette princesse, ils tombèrent mutuellement amoureux. Tous les deux se firent des promesses. Preah Thong remplit sa promesse et au bout de 7 jours, il apporta des cadeaux aux parents de la nagi. La fille du roi des *niek* se rendit chez elle pour en avertir ses parents. Ils acceptèrent. Pendant ce temps, l'eau descendait et Preah Thong pu retourner à cheval à son palais. Les 7 jours s'étaient écoulés. Le roi des *niek*, sa femme, sa fille ainsi que sa suite se rendirent à l'île de Kok Thlorc pour rencontrer Preah Thong pour recevoir les cadeaux de mariage. Les parents de la nagi étaient très heureux de célébrer le mariage de leur fille avec Preah Thong. Puis, le roi des *niek* assécha le pays en buvant l'eau qui le recouvrait jusqu'à l'apparition d'une terre très étendue. Il fit aussi ériger trois tours pour le mariage et pour le logement des mariés. Après le mariage, le roi des *niek* ainsi que sa suite rentrèrent paisiblement. Mais, Preah Thong avait envie de visiter le pays des *niek*.

⁴³ Pour y aller, sa femme lui dit de tenir le bout de son écharpe. C'est pour cette raison que tous les jeunes mariés doivent tenir le bout de l'écharpe de la mariée pour entrer dans la chambre, accompagnés de musiques « preah Thong et neang Niek ». À l'arrivée au pays des *niek*, les parents les accueillirent avec enthousiasme. Le roi du pays des *niek* avait construit un monument pour les mariés et appelé Preah Thong, preah Bat tevong Ah Cha. Tevong Ah Cha régna paisiblement. La terre s'agrandissait ainsi que le nombre de gens.

⁴⁴ C'est pendant cette période que la reine tomba enceinte. Elle avait rêvé que le roi des dieux venait lui caresser le ventre et lui donner une bague à sept couleurs. Quand elle se réveilla, elle raconta son rêve à son mari. Le roi appela un mage pour qu'il fasse une prédiction. Le mage dit au roi qu'il aurait un enfant très puissant, qu'il pourrait combattre les ennemis de toutes les directions. Comme l'avait prédit le mage, l'enfant était un garçon. Le roi lui donna le nom de *Preah Ket Mealea*.

À l'âge de 6 ans, le roi des dieux avait donné un char au roi pour *Preah Ket Mealea* en disant que ce garçon était le fils du roi des dieux. Il voulait voir le garçon. Le mandarin des dieux invita *Preah Ket Mealea* pour qu'il rencontre son père à l'étage céleste. *Preah Ket Mealea* resta dans l'étage céleste pendant 7 jours puis le roi des dieux donna l'ordre à sa suite de raccompagner le garçon dans son pays natal. Il lui dit de se déguiser en un ouvrier spécialisé et de construire un petit temple pour *Preah Ket Mealea*.

L'année 600 de l'ère bouddhique, le roi *Tevong Ah Char* meurt. Le roi des dieux donne l'ordre de construire un autre temple plus grand pour *Preah ket Mealea* avec des enceintes de pierre, un bassin royal (Sras Srâng) ainsi qu'une épée. *Preah Ket Mealea* régna paisiblement. Il eut deux enfants *Viso Reach Koma* et *Outey Reach Koma*. À l'ère bouddhique 620, *Preah Ket Mealea* cessa de s'occuper des choses qui se passaient dans tout le pays. Ces événements furent rapportés au suprême des dieux alors qu'il venait de l'étage céleste en visite. En voyant cela, le suprême des dieux avait invité Anoa avec sept élèves de Langka ainsi que le Prohm pour soulager les problèmes de *Preah Ket Mealea*.

À l'ère bouddhique 621, le nom de *Preah Ket Meala* devint *Arithi Poal*. Il demanda aux sept élèves d'Anoa à être mandarins suprêmes auprès du roi. *Arithi Poal* régna pendant longtemps avant de décéder.

Après sa mort, un neveu du roi qui s'appelait *Preah thoam Rithy* monta sur le trône sous le nom de *Botoum Soryo Voang*. Il désigna le premier fils de *Preah Ket melea*, *Viro Reah Koma* en tant d'*Uparach* et le deuxième fils *Outey Reach Koma* en tant qu'*upayuvareach*.

⁴³ Copie très raccourcie du texte 12 « Royaume de Kambujadhipati, premier règne, 1. Règne de l'auguste Thon » (Mak Phoeun, p.43-46)

⁴⁴ Le texte saute plusieurs chroniques et se raccorde au texte 19 « Règne de sa majesté Dav Vans Ascary » (Mak Phoeun, p. 59-62)

⁴⁵Après la mort de *Botoum Soryo Voang*, *Outey reach Koma* devint roi. Il se promenait souvent à la plage. Une belle nagi enceinte avait pondu un œuf sur la plage. Le neveu du roi qui s'appelait *Kong Sra Mauv* prit l'œuf pour le faire éclore à *Sokho Tai*. Après l'éclosion, il eut un garçon nommé *Neay Rong*. *Outey Reach Koma* décéda en 999 de l'ère bouddhique. *Botoum Soryo Vong* le remplaça.

⁴⁶*Neay Rong* qui était à *Sokho Tai* devait obéir à l'ordre du roi thaïlandais qui lui demandait de lui apporter de l'eau dans un panier (tribut de l'eau). *Neay Rong* réussit. Le roi thaï crut que *Neay Rong* allait devenir un héros et donna l'ordre de l'arrêter. Mais *Neay Rong* s'échappa jusqu'à *Moueng Pichit*. Il demanda du riz aux gens pour survivre. Un jour, *Neay Rong* fit tomber un poisson grillé dans l'eau, celui-ci devint un poisson vivant. *Neay Rong* avait le pouvoir de faire renaître tous les êtres. Il devint un moine à *Sokho Tai*.

Ponhea Dekcho Damnim traversait la terre. Sa tête était en train d'apparaître. *Neay Rong* la vit et dit « Ne sors pas de la terre ». *Dekcho Damnim* fut transformé en un gros rocher.

À l'ère bouddhique 1141, il y avait un roi qui régnait à *Lan Phang* nommé *Thoam Mea nouk routh*. Il arma deux jonques pour aller à *Langka*. Tandis que le roi montait un cheval volant pour aller à *Langka* dans le but de copier les manuscrits de la triple corbeille bouddhiques en pali : *Preah Trai Bei bak* ainsi qu'un diamant magique de *Langka*. Le roi *thoam Mea nouk routh* rentra en cheval volant. Mais, les jonques contenant les documents et la matière magique ne pouvaient pas rentrer au pays d'origine à cause d'une tempête. Elles accostèrent le pays de *kampuchea Thippadei*.

⁴⁷Pendant ce temps, *Botoum Soryo Vong* était très content, il donnait l'ordre de recopier les manuscrits bouddhiques sur des feuilles dorées et d'argent. Le roi avait aussi construit un temple pour y mettre les documents bouddhiques.

A la mort de *Botoum soryo Vong*, son fils *Thminh Chey Koroup Reach* le remplaça.

Le roi *Thoam mea Nouk routh* menaçait d'emmener les manuscrits bouddhiques dans son pays. Il ne restait plus que le diamant.

⁴⁸A la mort de *Thminh Chey Koroup Reach*, son frère *Chey Chet* le remplaça. À la mort de *Chet Chet*, son cadet *Sak Khou Chak* le remplaça. Les mandarins ne respectaient pas *Sak Khou Chak*. Donc *Sak Khou Chak* se mit en colère. Il tira une épée pour couper le cou du *niek*. Le venin du *niek* se répandit sur lui. *Sak Khou Chak* devint lépreux. C'est pour cette raison que les gens parlent du roi lépreux jusqu'à nos jours.

⁴⁹Après la mort de *Sak Khou Chak*, son fils le remplaça. Une femme tomba enceinte.

En ce temps-là, il y avait quelqu'un appelé *Dambang Krâ Nhoung* qui était un traître. Il dit à un devin de prédire qu'un héros voulait régner à sa place. Pour cette raison, *Dam Bang Kra Nhoung* prit la femme enceinte et la fit jeter dans le feu. À ce moment, un garçon sorti du feu. Un moine le vit et l'emporta avec lui pour le nourrir. Il lui donna le nom de *Prohm kel*. *Prohm Kel* avait 7 ans. *Dam Bang Kranhoung* avait régné pendant 7 ans, 7 mois, 7 jours. À travers tout le pays, le peuple disait qu'un héros arrivait. *Prom Kel* aussi voulait l'admirer. Il s'arrêta à l'ombre d'un arbre près d'un étang. Tous les gens discutaient de *Ponhea Krek*. Ces faits furent portés au suprême des dieux. Il vit que le héros était sorti de sa maison. Il se déguisa en vieil homme et monta sur un cheval et emporta un sac de riz, une bouteille d'eau et un sac où il y avait une couronne et des habits de grande qualité. Il remit ses objets à *Prohm Kel* en lui disant : « si tu as faim, tu peux manger ». Sur ces mots, le vieil homme disparut complètement. *Prom Kel* attendit le vieil homme. Mais ne le voyant pas revenir, il prit le mors du cheval et y enroula ses jambes. Comme le cheval tirait, ses membres (brûlés) devinrent sains. Puis, il prit le repas et s'aspergea le corps de

⁴⁵ Copie du texte « règne de l'auguste padum Varavans » (mak Phoeun, p. 75-76)

⁴⁶ copie du texte « règne de l'Auguste padum suriyavans », (mak Phoeun, p. 77-81)

⁴⁷ copie ?? du texte «règne de sa majesté dhen jai Korabbhh Raj » (Mak Phoeun, p. 83-85)

⁴⁸ copie du texte « règne de sa majesté Sankhacakr » (MP, p. 91)

⁴⁹ copie du texte «règne de Tampan Kranun l'usurpateur», (MP, p. 95-98)

l'eau des Dieux. Il devient plus beau que tous les gens de la foule. Il toucha le sac du vieil homme. Il sentit qu'il s'agissait là d'habits de qualité. Il s'habilla puis monta sur le cheval qui s'envola dans la direction du Nord-Est. En arrivant au palais du roi, le peuple l'accueillit avec enthousiasme.

Dam Bang Kra Nhoung en voyant cela eut une terrible colère. Il lança son bâton sur *Prom Kel*, mais celui-ci l'évita. *Dam Ban Kra Nhoug* accepta alors de donner son trône à *Prohm Kel* puis s'enfuit au Laos où il mourut.

⁵⁰ *Prom Kel* monta sur le trône et prit le nom d'*Amrith Kal Santhoup Amrek*. Après la fuite de *Dam bang Kra Nhoung* vers le Laos, sa femme tomba enceinte. Elle avait beaucoup de soucis et s'enfuit hors du pays. Un devin prédit que son enfant serait un héros et qu'il prendra le trône du roi. *Am rith Kal San Thoup Amrek* donna l'ordre de tuer la femme de *Dam bang Kra Nhoung*. Après avoir tué la femme, les tueurs rentrèrent au palais. Le bébé sortit du ventre de sa mère. Des oiseaux le virent et étendirent leurs ailes pour le protéger de la lumière du soleil. Un gardien de bœufs nommé *Ta Kohé* vit l'enfant sous la protection des oiseaux et le prit avec lui pour le nourrir. *Ta Kohé emmenait* l'enfant avec lui tous les jours pour surveiller son troupeau. Un jour, *Ta Kohé* donna des coups de bâton à un bœuf. Il perdit son bâton dans un ruisseau et donna lui le nom de « ruisseau où le bâton a été perdu » *O Bat Dam Bang*. L'enfant avait 7 ans. Il s'appelait *Baksei Cham Krong* et était très aimable avec les gens. La paume de sa main était très particulière. Tous ces événements avaient été portés au roi *Amrithkal Santhoup Am Rek*. Il su que le héros n'était pas mort. Donc, le roi cherchait un moyen de le tuer. Le devin royal dit : « avant de tuer l'enfant supposé être un héros, il faut étaler de la poudre dans des paniers. Si on retrouve la trace très particulière de la paume de sa main, ça prouve que c'est le héros ; » *Ta Kohe* était très intelligent. Il emporta l'enfant en lui recommandant de ne pas toucher la poudre dans les paniers. Il emmena l'enfant jusqu'à *O Dambang*, en traversant la province de *Choeng Prey*. Ils arrivèrent au bord d'un fleuve. Il n'y avait pas de moyens pour le traverser. *Bak Dek Cham Krong* donna des ordres pour que les arbres se recourbent sur les bords du fleuve pour qu'ils puissent traverser le fleuve. À ces mots, les arbres des deux rives se recourbèrent pour laisser traverser les gens. Aujourd'hui, on appelle cet endroit *Roka Kong, Lovea Té*. Au milieu du fleuve, *Bak Dek Cham Krong* donna l'ordre pour qu'apparaisse une île ; L'île apparut. Aujourd'hui, les gens connaissent le nom de *Kok andaet* « île flottante ». Puis *Bak Sek Cham Rong* s'endormit. *Ta Kohe* entendit des bruits. Il crut que c'était le son de l'armée du roi qui les poursuivait. Il réveilla *Bak Sek Cham Krong*. Mais c'était le battement des ailes des oiseaux. *Bak Sek Cham Krong* se mit en colère contre *Ta Kohe* et décida secrètement qu'il deviendrait roi. Il tua *Ta Kohé* et fit une grande crémation.

Quant au roi *Prom Kel*, il ne pouvait pas retrouver *Bak sei Cham Krong*, il était très malheureux. Il tomba malade et mourut. À sa mort, il n'y avait personne pour le remplacer. Le peuple demanda à *Bak sei Cham krong* de remplacer *Prom Kel*. Il avait construit un temple pour y mettre des statues du Bouddha à *Phnom baseth* en creusant les piliers du temple, son nom qui était le créateur.

⁵¹ *Ta Kohe* tomba aussi gravement malade et mourut. Le roi *bak sei Cham krong* organisa une grande crémation pour il en avait décidé précédemment. *Bak Sei Cham Krong* avait trois enfants : le premier, *Kam Chil Phes* , le deuxième *Poum Naul*, le troisième *Sen Reach*. À sa mort, le cadet *Sen Reach* monta sur le trône. Il eut un enfant nommé *Si Hak Nourak koma*. ⁵²Un jour, Le fils d'un mandarin jouait avec le fils du roi *Si Hak Nourak koma*. Le fils du roi avait une mouche noire et le fils du grand mandarin, une araignée.

⁵⁰ copie du texte "règne de Bramm kil" (MP, p. 99-103)

⁵¹ copie du texte "règne de paksiy cam Krun" (MP, 105-107)

⁵² copie du texte no 23 "règne de l'Auguste Senakkaraj" (MP, p. 113-115)

Quand l'araignée eut faim, elle mangea la mouche du fils du roi. *Si hak Nourak* pleura beaucoup. On attrapa des centaines de mouches pour remplacer celle-là. Mais, le fils du roi n'accepta jamais. Il ne voulait que la mouche que l'araignée avait mangée. À l'écoute de ces faits, son père *Sen Reach*, donna l'ordre de jeter le fils du grand mandarin dans le lac Tonlé sap jusqu'à ce que mort s'ensuive. Le grand mandarin était très en colère contre le roi et il s'enfuit du palais. En entendant cette histoire, le roi des *niek* Nagaraja pensa que le roi *Sen Reach* n'avait pas de bon sens. Il provoqua alors une inondation dans tout le pays de *Sen Reach*.

À ce moment, il y avait un autre roi nommé *Atith Vongsa* qui régnait dans *Ayauch Nokor*. Il sut que le *Kampuchea thippadei* avait été inondé à cause de la colère du roi des *niek*. Il vint pour sauver le pays avec beaucoup de troupes, les documents bouddhiques et le diamant magique.

Sen Reach était décédé. Il ne resta plus que *Si hak Nourak* à *ayauch Nokor*.

À ce moment, il y avait un autre roi nommé *Pattei Reach* qui régnait sur *Kampuchea Thippadei*. Il voulait demander les documents bouddhiques ainsi que le diamant magique du roi *Atith Vongsa de Ayauch Nokor*.

Alors que l'eau descendait, *Si Hak Nourak Koma* revient au pays natal.

⁵³ Il y avait un vieil homme qui gardait un champ de concombres sucrés (*trasak paem*). Il apportait tous les jours ses concombres au roi. Le roi était très content. Il donna une lance au vieil homme pour protéger le champ. Il dit au vieux : « Si quelqu'un veut prendre les concombres, n'aie pas peur de le tuer. » Un jour, le roi lui-même voulut sonder le vieil homme. À la nuit tombée, le roi et ses deux gardes du corps allèrent au champ des concombres sucrés. Ils entrèrent dans le champ pour cueillir quelques concombres. Le vieux nommé *Ta Trasak Paem* crut qu'il s'agissait de voleurs, il lança le javelot sur le roi qui mourut. On décida ensuite d'inviter le vieux *trasak paem* à être roi et on le maria avec la jeune fille de *Si Hak Nourak*. Le vieux *trasak Paem* devint *Samdech Borom Moha Boripoath thoammika Mohareach*. Il eut deux enfants *Borom Nipean Nât* et *Sotoath Reach*. Il régna pendant 17 ans et mourut à l'âge de 70 ans.

⁵³ On retrouve ici le texte no 24 « règne de l'Auguste Sihanuraj » (MP, 117-121)

Annexe 8

Légende du bassin *Sras Srâng*

La fonction du bassin du *Sras Srâng* est de se purifier de ses mauvaises actions passées, ici un inceste.

L'histoire racontée par Ta Toy.

« Avant que le temple de *Banteay Kdei* ne soit construit, un couple vivait là. On ne connaît pas leurs noms. Il y avait un manguier. Le temps passe. Le couple plante des bananiers, des cocotiers et autres plantes. Ils ont une petite fille appelée Neang Koan. Celle-ci grandit. Quand elle atteint l'âge de la puberté, elle sort souvent le soir. Un jour de pleine lune, le roi de *Nokor Thom* dont on ne connaît pas le nom, célèbre une grande fête à la terrasse des éléphants. Les gens sont très heureux de cette fête qui dure sept jours. Neang Koan et ses amies se rendent à la fête. Elles rentrent quand elles sont fatiguées. Neang Koan rentre chez ses parents pour dormir. Elle s'endort profondément. À sept heures du matin, le soleil est déjà haut et Neang Koan dort encore. Ses parents ne la réveillent pas, pensant qu'elle est rentrée très tard. Quand Neang Koan, se réveille. Elle est surprise d'être nue. Elle pense que c'est bien étrange qu'elle se soit déshabillée ainsi : « Pourquoi suis-je déshabillée, comme c'est étrange. Je ne me suis jamais retrouvée comme cela ». Elle est étonnée, mais reprend sa vie quotidienne. Son ventre grossit et elle comprend qu'elle est enceinte de sept ou huit mois. Elle tente de cacher sa grossesse avec des vêtements larges. Elle arrive à terme. À minuit, elle a très mal au ventre et sent qu'elle est sur le point d'accoucher. Comme elle a peur de ses parents et honte devant ses amies, elle sort vers l'Est et se rend au Nord en suivant un chemin de charrette qui passe devant la prison (?) qui est maintenant démolie. Elle va vers la plaine où il y a un étang. Elle invoque les dieux de l'air pour accoucher sans douleur. Elle sait déjà que le bébé est un garçon. Elle accouche. Elle a honte et veut se cacher des villageois. Elle pense qu'ils vont se moquer d'elle parcequ'elle est fille-mère. Elle abandonne son enfant au bord de l'étang. Après avoir pris un bain dans l'étang, elle rentre chez elle. C'est pourquoi cet endroit s'appelle la mare de *Rohal, Tropeang Rohal*⁵⁴. Le lendemain matin, elle se lève de bonne heure comme d'habitude et travaille comme si rien ne s'était passé. Elle arrose son jardin et prend des médicaments traditionnels en cachette. Ta Prohm est veuf sans enfant. Chaque matin, au lever du soleil, il sort de son camp qui fait face à l'Est. Devant le temple de Ta Prohm, il voit un vol de vautours et de corbeaux dans le ciel. Il est surpris par le nombre des oiseaux et les observe. Le soleil monte encore. Il fait très chaud. Les Vautours se relaient pour faire de l'ombre à l'enfant en étendant leurs ailes. Un corbeau dit aux vautours :

« — Frères, voilà une proie, qu'attendez-vous pour la manger ?

— C'est vrai, frères corbeaux. Mais nous ne mangeons que des cadavres d'animaux. Noirs vous êtes, frères corbeaux, votre cœur est-il aussi noir ?

— Peut-être n'osez-vous pas manger cet enfant ?

— Oh, nous, nous osons manger des animaux qui sont déjà morts. Mais, cet être est vivant. C'est pourquoi nous lui faisons de l'ombre. »

Ta Prohm regarde le spectacle. Il appelle ses serviteurs et leur demande d'aller voir ce qui se passe. Pourquoi les oiseaux se tiennent-ils ainsi, ailes étendues sous le soleil ? Peut-être y a-t-il un cadavre ? Quand les serviteurs s'approchent, les oiseaux ne s'envolent pas. Ils

⁵⁴ Hal : laisser en plein air

protègent le nouveau-né sous leurs ailes. C'est aussi pourquoi cette mare est appelée *Tropeang Rohal*. C'est là que les oiseaux ont étendu leurs ailes. À leur retour, les deux serviteurs racontent à leur maître ce qu'ils ont vu. Ta Prohm dit à ses serviteurs : « Si l'enfant est vivant, prenez-le. Je vais l'adopter. »

Les serviteurs amènent l'enfant. Quelques jours plus tard, Ta Prohm comprend que ses serviteurs ne savent pas s'occuper de l'enfant. Il demande alors aux serviteurs d'aller chercher un chaudron pour y mettre l'enfant et le lâcher au fil de l'eau. Le chaudron est mis à l'eau dans la rivière de Siem Reap devant le temple de Takeo. Le courant l'emporte jusqu'à Chong Khnies (embouchure de la rivière de Siem Reap). Personne ne voit le chaudron. Il arrive jusqu'au milieu du lac. Là, la patronne d'une jonque qui traverse le lac le voit. Elle demande à son mari de diriger la jonque vers le chaudron pour aller voir ce qu'il y a à l'intérieur. Elle voit le bébé. C'est un garçon. La femme est très contente et dit à son mari qu'elle veut adopter l'enfant comme ils n'ont pas d'enfants. L'enfant grandit avec ce couple qu'il appelle papa et maman. Il ne connaît pas ses propres parents. Ses parents adoptifs l'appellent Chau Meanop et ils l'aiment comme leur propre enfant. Quand l'enfant est âgé de 18 ans, les parents pensent qu'il est temps de le marier. Il est le seul héritier. Mais, aucune fille ne plaît à Chau Meanop. La jonque passe de ville en ville, d'un village à l'autre : *Kompong Pluck, kompong Kleang, Kompong Cham, Kompong Speu*. On ne trouve aucune jolie fille. Les parents se renseignent sur les jeunes filles à marier et apprennent que *Neng Koan* est charmante. Parlons maintenant de *Neng Koan*. Après avoir accouché, elle est devenue de plus en plus jolie. Quand elle se rend au monastère, tout le monde l'admire et l'aime. Elle est élégante et marche d'un pas léger. Elle s'habille avec goût. Elle est jolie et généreuse. Quand quelqu'un demande sa main, elle refuse. Elle est toujours honteuse d'avoir enfanté. Maintenant, parlons des parents de *Chau Meanop*. Suite aux bonnes informations qu'on leur a communiquées, ils demandent à rencontrer Neang Koan. Ils la trouvent charmante et demandent sa main pour leur fils. La jeune fille plaît aussi à Chau Meanop. Suivant la tradition, les parents du marié prennent en charge les frais du mariage. La maison de Neang Koan a sept appartements. La salle prévue pour le mariage doit être aussi grande que la maison. Les deux familles sont d'accord parce que les deux enfants sont des enfants uniques. La mère de Neang Koan élève une chèvre qui allaite un petit. Le chevreau s'amuse tous les jours avec sa mère. Le jour du mariage, l'*achar* unit *Chau Meanop* et Neang Koan en leur liant les pouces lors de la cérémonie de mariage. Selon l'ancienne coutume khmère, quand un homme touche une fille, elle lui appartient. C'est la nuit de noces. Après le diner, Neang Koan entre dans sa chambre. Chau Meanop se détend dans la véranda, il regarde le ciel, les étoiles. Quand il a sommeil, il se lève et se rend dans la chambre nuptiale. Entendant le craquement du plancher sous ses pas, le chevreau réveille sa mère.

« Mê, mê, qui marche sur nos têtes ? Ce n'est pas notre maître ?

“Tais-toi mon petit ! Même s'il est son fils, il a pu se marier avec sa mère.”

À ces mots, Chau Meanop retourne honteusement s'asseoir. Il réfléchit et se demande pourquoi l'animal a parlé ainsi. Mais, Chau Meanop pense que c'est la nuit de noces et qu'il faut retourner dans la chambre quoiqu'en disent les animaux. Entendant ses pas, les animaux répètent la même chose. Stupéfait, il retourne s'asseoir. Il reste là pensif jusqu'à une heure du matin, ne sachant quoi faire. Neng Koan l'attend et ne peut trouver le sommeil. Chau Meanop se demande comment les animaux peuvent parler. Il se dirige pour la troisième fois vers la chambre. Les animaux parlent encore. Neang Koan a elle aussi entendu parler les animaux. Chau Meanop interroge Neng Koan. Celle-ci lui raconte sa vie

passée et dit qu'elle a abandonné son bébé. Meanop ne veut plus se coucher dans la chambre. Au petit matin, il va voir ses parents et leur demande de lui raconter sa vie. Les parents disent tout d'abord qu'il est leur fils. Mais, ce dernier insiste pour qu'ils disent la vérité. Il menace de les quitter. Alors, les parents disent qu'ils l'ont trouvé dans un chaudron qui flottait sur le lac. Chau Meanop pose des questions à Neng Koan au sujet du chaudron, mais elle n'est pas au courant. Des rumeurs arrivent jusqu'à Ta Prohm qui raconte son histoire à Chau Meanop. Il dit qu'il a trouvé l'enfant, mais que ses serviteurs n'ont pas pu s'en occuper. Chau Meanop pense que Neng Koan est sûrement sa mère. Il fait venir un devin pour connaître la vie de Neng Koan. Celui-ci dit : "le fils qui se marie avec sa mère alourdit son karma. Pour s'en débarrasser, il faut célébrer une fête dans sept monastères pendant sept ans et construire un monument, un monastère ici pour l'offrir aux bonzes." À ce moment, Preah Puthkosa est le supérieur d'un monastère. Il dit que le monument construit pour juger les actions de Neang Koan s'appellera "le temple de la citadelle où l'on juge", *prasat Banteay Kdei*. Pour se débarrasser de ce péché *kam*, *Neng Koan* doit creuser un bassin appelé *Sras Srâng* où les bonzes pourront venir d'y baigner. Une terrasse à l'Ouest est également construite pour que les bonzes s'y réunissent pour se détendre. Il y avait autrefois un monastère dans *Banteay Kdei*. À l'intérieur (de l'enceinte du temple), on voit encore un grand manguier et des cocotiers. Après avoir offert toutes ces constructions aux bonzes et célébré des fêtes dans sept monastères pendant sept ans, tout le monde est heureux à nouveau. Neng Koan et Chau Meanop n'ont plus de lourd karma *Kam*. » Ta Toy, *Ô Toteung*

L'histoire racontée par Ta Tep.

« Dans le temple de *Banteay Kdei*, il y a une statue d'une jeune fille qui s'appelle Neang Sokoan. C'était une servante du roi. Un jour, le roi est allé se baigner sur les bords d'une mare et il a vu une belle jeune fille⁵⁵. Il en est tombé amoureux et l'a emmené avec lui. La jeune fille qui s'appelle Neang Sokoan tombe enceinte. Elle accouche d'un garçon. Elle a honte d'avoir un enfant sans être mariée. Elle va avec le nouveau-né le long de la rivière. Elle le met dans un panier et l'abandonne au fil de l'eau. Un pêcheur recueille le panier et adopte le nouveau-né. Les années passent et le jeune homme développe beaucoup de qualités. Le pêcheur l'emmène devant le roi. À ce moment, on donnait toutes les plus belles choses ainsi que les plus belles filles et beaux garçons au roi. Le roi est charmé par la beauté et l'esprit du jeune homme et décide de l'adopter. Un jour, la cour part se divertir au bord d'une mare. Le jeune homme voit une belle femme qui puise de l'eau. C'est Neang Sokoan. Il dit à son père le roi qu'il veut l'épouser. Le roi accepte et les cérémonies du mariage se préparent. La nuit, le jeune homme entend des oiseaux qui disent : "Il ne sait pas qui est sa mère. Il va épouser sa mère." Le jeune homme n'entre pas dans la chambre nuptiale. Les oiseaux continuent à parler et répètent : "Il ne sait pas qui est sa mère. Il ne sait pas qu'il va épouser sa mère." Le jeune homme va voir son père et le questionne. Son père lui révèle qu'il a été amené au palais royal par un pêcheur. Le jeune homme va voir le pêcheur qui lui dit qu'il l'a recueilli dans la rivière. Le jeune homme comprend qu'il est le fils de *Neang Sokoan*. Pour "nettoyer cette mauvaise action" *liang bap*, le jeune homme doit creuser le bassin du *Sras Srâng* ». Ta Tep, achar au monastère Sud D'Angkor Vat.

Le troisième conteur

« C'est l'histoire d'un roi. Il a une deuxième femme, appelée Sokun Kothei. Comme le roi a beaucoup de femmes autour de lui, elles sont jalouses de Sokun Kothei. Comme les

⁵⁵ A mettre en rapport avec un épisode d'un chronique Royale « le règne de l'Auguste Kaetumala » (Mak Phoeun, p.66)

femmes créent des histoires, le roi doit abandonner Sokun Kothei. Il lui construit une hutte à côté du temple de *Takeo* le long de la rivière de Siem Reap⁵⁶. Quelques mois plus tard, Neang Sokun Kothei accouche d'un garçon. Elle vit seule. Neang Sokun Kothei va baigner son enfant à la rivière. Il est âgé de 6 à 7 mois. L'enfant tombe à l'eau. Plus bas, un pêcheur attrape l'enfant dans ses filets et le garde avec lui pour l'élever. Comme l'enfant est très beau, le pêcheur pense que l'enfant ne peut rester avec lui. Il le donne au roi. Le roi l'adopte. Quand l'enfant est grand, le roi demande à son fils adoptif de choisir une belle femme. Il lui propose les filles du Palais royal, mais le garçon ne les regarde pas. Il part se promener et il découvre Neang Sokun Kothei dans une hutte. Il en tombe amoureux et demande à ses parents de l'épouser. Le roi reconnaît qu'il s'agit de sa deuxième femme, mais comme il aime son fils adoptif, il accepte le mariage. On prépare la couche nuptiale. Un dieu appelé Saka Tievreach entre dans le corps d'un chat. Il parle le langage des hommes. Il dit : « il y a des animaux qui ne savent pas qui est leur mère. Ici, il y a des hommes qui ne savent pas non plus qui est leur mère. » Le garçon entend le chat et n'entre pas dans la chambre nuptiale. Il revient une deuxième fois. Saka Tievreach s'incarne dans un chien et dit les mêmes mots. Le fils du roi n'entre pas dans la chambre nuptiale et demande aux dieux : « Si cette femme est bien de ma parenté, il faut que les dieux m'en avertissent. Le garçon rentre dans la chambre nuptiale et voit que du lait sort du sein de Sokun Kothei. Il lui demande une explication. La femme raconte sa vie. Le fils du roi va voir son père qui lui demande s'il est son vrai père. Le roi dit que c'est un pêcheur qui l'a amené au palais Royal. Le roi mande le Pêcheur. Celui-ci raconte qu'il a trouvé le bébé dans la rivière. Le roi et son fils adoptif comprennent que Neang Sokun est la mère du fils du roi. Neang Sokun est convoquée au Palais et elle s'explique. Tous comprennent la vérité. Le roi propose à Neang Sokun d'habiter au palais Royal avec son enfant. Celle-ci refuse. Elle demande à être nonne *pikok ney*. Le roi ordonne à son fils de construire un monastère pour sa mère à *Banteay Kdei* ainsi qu'un bassin où elle peut se baigner tous les jours. Il faut creuser un bassin pour laver les mauvaises actions. » Ta Loek Lêm, village Thmey, *achar*, Monastère d'Angkor Vat Sud.

⁵⁶ Un village ancien est attesté à cet endroit.

Annexe 9

Légende du roi des concombres doux - Ta Trasak Pøaem(តាក្រសក់ផ្លែម)

« Il y a très longtemps, pendant le carême bouddhique, au début du mois d'*Asath*, un ermite méditait. Il se rase la tête le troisième jour de la lune croissante du mois de *meak* (février). Puis, à partir de ce moment, il laisse ses cheveux et sa barbe pousser en broussaille. On brûle la forêt (défrichage), il n'y a plus un seul brin d'herbe. Un couple de moineaux cherchait où faire son nid. Ne trouvant pas d'endroit disponible, ils décident de nicher dans la barbe emmêlée de l'ascète. La femelle y pond ses œufs. À l'éclosion des œufs, la femelle a envie de manger des graines de lotus. Elle charge le mâle d'aller lui en chercher. Vers neuf heures, le mâle va au bassin de *Sras Srâng* où il y a des lotus. Le temps passe. Le mâle va de fleur en fleur pour prendre des graines. À 10 heures, la fleur de lotus se referme et enveloppe le mâle dans ses pétales. La femelle est à jeun et maudit le mâle. Elle maugrée : « Oh, homme inconstant et capricieux. Je couve les enfants. Toi, tu ne m'apportes pas de nourriture. J'ai très faim. À compter de ce jour, je n'ai plus confiance en toi. Tous les mâles sont infidèles. Au lieu d'aller me chercher de la nourriture, il va retrouver sa maîtresse. Pendant ce temps, je m'occupe des petits. Dans ma prochaine incarnation, j'aimerais ne plus rencontrer d'hommes. Je souhaiterais rester seule, sans famille, sans descendant, comme l'ascète. Depuis l'éclosion des œufs, l'ascète s'efforçait de laisser goutter sa salive de sa bouche pour nourrir les petits. Cela durait depuis trois mois. Un beau matin, le moineau mâle rentre au nid. La femelle s'écrie :

“hé, méchant, regardes ton visage, tes pommettes poudrées, je ne te reconnais plus. Tu ressembles à un chien. Je veux qu'on se sépare.

— Oh, chérie, rassure-toi, je suis toujours à toi. Je n'ai pas de maîtresse. C'est la fleur de lotus qui m'a enveloppée pendant une nuit et une journée. Je n'ai rien mangé. Je n'ai eu que le pollen du lotus. Si tu ne me crois pas, viens Tater mon jabot.

— Non, je ne suis pas d'accord, je me méfie de tous les hommes. Je voudrais être un palmier sans tête. Je préfère rester seule comme l'ascète et ne plus m'occuper des enfants.”

À ces mots, la femelle s'envole très haut et se laisse tomber à terre et meurt d'asphyxie. L'ascète continue à méditer et laisse goutter sa salive pour les oisillons. Le mâle s'active à chercher de la nourriture pour ses enfants. Quand les petits ont des plumes, ils vont d'eux-mêmes chercher de la nourriture. Ils partent un jour, puis deux jours. Ils reviennent ensuite au nid et repartent. Ils partent une semaine et reviennent. Puis, ils partent définitivement. Ils sont grands maintenant. Le père vient prendre congé de l'ascète et dit : “je retiens les paroles de ma femme. Si j'ai une maîtresse, on ne se verra plus. Le troisième jour de la lune croissante du mois de *meak*, un grand incendie va s'allumer dans la plaine du Nord.” L'ascète dit au moineau : “Si tu pars, moi aussi, je pars. Je quitte le froc et je laisse mes habits, mon bol à aumônes et mon parapluie à l'endroit appelé *Peung Chhatt* au *Phnom Kulen*”. Le moineau quitte l'ascète et va se jeter dans les flammes d'où il pourra renaître. C'est la légende de nos ancêtres. Moi, je ne sais ni lire ni écrire. Ta Chak⁵⁷ dit que cette légende ressemble à celle de Sâpth Sith, mais moi je dis que c'est différent. On continue. À *Peung Chhatt*, l'ascète quitte ses habits de bonze. Il traverse plaines, forêts et champs et vient demander l'aumône aux habitants des villages pour ne pas rester solitaire comme un vieux palmier. Il séjourne chez Chi Heav au bout du village. Là, il fait la connaissance de deux vieilles filles Yeay Rik et Yeay Ren. L'aînée Yeay Rik est en bonne santé. Yeay Ren

⁵⁷ Le conteur Ta Chak, qui avait raconté une longue version du reamker à l'ethnologue François Bizot en 1969. F.Bizot, *Histoire du Reamker : récit recueilli et présenté par*, Phnom Penh, EFEO, 1973.

est paralysée et couverte de plaies, mais elle est si jolie. L'ascète vient demander l'aumône à Yeay Rik. Pendant le repas, il demande : "j'entends quelqu'un qui prépare le repas. Pourquoi ne vient-elle pas auprès de moi. Je voudrai la voir." Yeay rik réplique que sa sœur ne peut guère bouger à cause de ses plaies et qu'à cause de cela ; elle ne peut s'approcher de l'ascète. » Yeay Rik dit que c'était son karma. L'ascète dit : « Quelles plaies ? Moi, l'ascète, j'aimerais bien voir cela. » Yeay Ren se présente à l'ascète qui la trouve charmante. Après le repas, il lui propose de boire une potion. Les plaies disparaissent au bout de quelques jours. L'ascète rend une nouvelle visite à Yeay Ren et lui donne une autre potion. L'ascète demande au chef de village l'autorisation de rester au village. Il dort sur la terrasse de ce dernier. Deux ans plus tard, des gens proposent à l'ascète de se marier. On lui présente plusieurs filles, mais il refuse. Il choisit Yeay Ren. Le chef de village est surpris et lui demande : « Pourquoi ne pas plutôt épouser Yeay Rik ? Yeay Ren est infirme. Comment ferez-vous pour la nourrir ? » Cela n'est pas bien, mais les gens vont demander la main de Yeay Ren. Celle-ci refuse à cause de son infirmité. L'ascète décide de quitter le village et de reprendre ses habits de moine pour se retirer à l'ombre du Bouddha. Yeay Ren lui dit d'attendre quelques jours. L'ascète accepte et lui donne des remèdes. Yeay Ren commence à marcher. L'ascète dit qu'il est temps pour lui de partir. Quand il vient lui dire adieu, Yeay Ren lui barre le passage avec son corps et lui propose de redemander sa main. Le chef du village est surpris, mais les gens organisent une petite cérémonie de mariage ; un an plus tard, un fils naît. Il a un comportement étrange. À sept mois, il se tient debout et marche. Quand l'enfant est âgé d'un an, l'ascète dit à sa femme que leur union est terminée. Il lui dit : « Je t'ai guérie. Je voulais un descendant parce que la femelle moineau m'avait humilié dans le passé. Maintenant, tu vas élever l'enfant seule. Quand il sera grand, tu lui prépareras un repas et lui montreras le chemin où se lève l'étoile du matin pour qu'il vienne me voir. »

L'enfant grandit. Ses camarades se moquent de lui parce qu'il n'a pas de père. Ne supportant plus ces moqueries, l'enfant demande à sa mère qui est son père : « J'en ai assez, je n'en peux plus. Je veux aller chercher mon père. » La mère console son fils et lui dit d'attendre encore un ou deux avant qu'il atteigne l'âge de 9 ans. Mais celui-ci insiste en pleurant. Au lever de l'étoile du matin, la mère lui donne son repas et lui montre le chemin. L'enfant traverse les plaines et forêts et se dirige vers le *Phnom Kulen*. En haut, il va vers la grande plaine *veal Preah Lean* où il rencontre un moine. Il pense que celui-ci est son père et lui raconte sa vie. Le moine dit qu'il ne s'agit pas de lui parce qu'il n'a jamais quitté le froc et ne s'est jamais marié. L'enfant lui demande où il peut trouver son père. Le moine lui répond : « Tu peux aller à *Prasat Suor Phaong*, là, il y a un moine. L'enfant s'y rend, mais le moine lui dit qu'il n'est pas son père. Il lui conseille d'aller à *Prasat Thmar dap*. Il s'y rend et le moine lui dit qu'il n'est pas non plus son père. Il lui suggère d'aller au Nord, là où il y a un moine qui avait quitté le froc dans le passé. L'enfant va à *Peung Chhatt*. Il rencontre un moine et lui raconte sa vie. Le moine embrasse l'enfant en pleurant et lui dit qu'il est son père. Il élève son fils en faisant l'aumône. Quand l'enfant atteint l'âge de onze ans, son père lui dit qu'il est maintenant assez grand et assez instruit pour nourrir sa mère. L'enfant demande avec quoi il nourrira sa mère. « Tu garderas mon ermitage ? Je vais aller te chercher quelque chose ». Après sept jours de méditation, l'ascète rapporte un morceau de fer miniaturisé qui pèse aussi lourd qu'un poignard et deux graines de concombre : « Avec ce morceau de fer, tu vas faire une machette. » « Comment peut-on faire une machette avec un aussi petit morceau de fer ? » « C'est juste pour que tu puisses le porter facilement. J'ai pitié de toi. Ce petit morceau de fer te servira à faire une machette à long manche. La première graine est amère, tu la planteras à l'extérieur du champ. La deuxième graine est sucrée, tu la planteras à l'intérieur. « Père, pourquoi faut-il cultiver comme cela ? » « Quand les enfants viendront manger les

concombres, ils les trouveront amers et n'en voudront pas ». Le fils retourne au village et traverse les forêts et les plaines. Il se prosterne devant sa mère et lui montre ce que son père lui a donné. Cependant, il n'était pas satisfait du morceau de fer que son père lui avait donné. « Mon père m'a dit que quand la machette sera faite, je devrai la traîner depuis la mare *Kvao*. Là où la machette s'accrochera, là, je devrais défricher un terrain. » Le forgeron fabrique une machette et un beau fourreau. Une fois que la machette est finie, l'enfant traîne la machette derrière lui. C'est une coutume qu'on pratique encore. La machette s'accroche à *Phnom Chamcar* à l'ouest de *Phnom Sloeuk*. Là, l'enfant commence à défricher un terrain. Une quinzaine de jours plus tard, il rentre à la maison pour prendre des provisions. Sa mère lui demande si le travail est fini. Il répond qu'il doit encore mettre le feu au terrain avant de planter du riz et des concombres. La première récolte est bonne. Les fruits sont beaux. Mais, il n'est pas content du goût amer des concombres plantés à l'extérieur. Il donne les concombres doux à sa mère qui les troque contre du sucre, des habits et du riz. Elle veut apporter des concombres doux au roi d'Angkor, mais elle est arrêtée à la première porte. Pour qu'il n'y ait pas de risque d'empoisonnement du roi, les gardiens mangent les concombres et lui donnent du riz. Ils lui disent de revenir dans trois jours pour savoir les concombres sont empoisonnées ou non. Trois jours plus tard, elle revient avec des paniers pleins de chaque côté d'un fléau. Elle est encore arrêtée. Cette fois-ci, les gardiens lui donnent des vieux habits en échange des concombres. Ils disent : « Nous allons informer le roi au sujet de tes concombres. Il lui reste un panier à offrir au roi. Le roi *Dambang Kraniou* prend les concombres et lui offre de beaux habits. Il demande un autre panier dans trois jours. La mère revient trois jours plus tard et cette fois-ci personne n'ose l'arrêter. Elle porte les paniers au roi. Sa Majesté le roi est très content et lui donne des assiettes, des marmites, des vêtements ainsi qu'une lance. Le garçon dit : « Je n'ai qu'une hutte. Comment pourrais-je garder la lance ? » Le roi lui recommande de la cacher dans le bois de chauffe près de sa hutte. Le garçon creuse un trou de la taille d'un homme et y cache la lance. Il dort sous l'arbre *Pongro*. Tout en dormant, il dit : « Transperce *Chak*, Coupe *Kap* ». La lance s'active toute seule.

Après cette avalanche de cadeaux, le garçon et sa mère n'ont plus besoin d'aller au palais royal. Mais, le roi veut toujours manger des concombres doux. Dans notre territoire Angkor, on ne trouvait de concombres doux qu'en cet endroit. C'est aussi le cas maintenant, les bons concombres poussent à cet endroit. Le roi sort du palais en palanquin en or suivi de son armée pour voler les concombres doux. Informé par les villageois, le roi descend de son palanquin *Snaeng* et le cache à l'endroit appelé *Peak Snaeng* (ពាក់ស្នែង)⁵⁸ au champ des concombres doux. On cache la barre qui supporte le palanquin à gauche. Depuis ce jour, l'endroit s'appelle *Peak sneng* Ouest. Mais, l'armée est peureuse. Elle n'ose pas entrer dans le champ de concombres. Elle contourne le lieu en passant par plaines et forêts. Puis l'armée rebrousse chemin en y laissant une armée de singes masqués. Elle fait un arrêt à *kôk Phnauv* au nord de *Kôk Daung*, où on a construit une petite résidence pour le repos du roi. C'est comme le temple *Prasat Leak Neang*. Maintenant, c'est là où se trouve le monastère *Vat Damnak* (*damnak* « étape » au sud de la ville de Siem Reap). Dans le champ, il y a un lièvre qui mange les tiges du riz. Au moment des défrichages par le feu aux mois de *Kadek*, *Meak*, les arbres *Pneauv* qui portent des fruits gros comme le gros orteil sont en flammes. Le lièvre se cache près du champ. La nuit, il y entre pour manger des tiges de riz. Le vent se met à souffler et les fruits *Pneauv* tombent. Le lièvre se cache dans le champ pour manger les tiges de riz. La nuit, les fruits *Phnauv* tombent. Le lièvre court en s'écriant : « la terre tremble, la terre tremble ». Les tigres, les éléphants et autres animaux s'enfuient à toutes jambes. Ils sont à bout de force.

⁵⁸ *Peak Snaeng* ពាក់ស្នែង “porter le palanquin”

Le singe est en colère. « Eh toi, lièvre pourquoi tu rigoles en courant ? menteur ! » Le lièvre répond : « si tu ne me crois pas, vas voir près de la cabane. « Oh coquin ! ce sont de *phneauv* qui tombent. Tu nous as trompés, on va te tuer. » Au moment où il va être piétiné, le lièvre se sauve rapidement. Je finis. L'armée est à l'extérieur du champ. À plusieurs reprises et après plusieurs détours, le roi décide d'entrer dans le champ. *Trasack Paem* dort et il dit « Transperce, coupe » *Chak, Kap*, tout en dormant. Personne n'ose entrer dans le champ. Le roi entre seul. Au milieu du champ, le roi ne sait pas où se cacher. Il regarde autour de lui et ne voit personne, ni son confident ni ses ministres. Ne sachant où ils sont, le roi reste seul au milieu du champ. Il se jette au milieu du tas de bois de chauffe et rampe dans le trou. Après deux tours de guet, *Trasack Paem* jette sa lance dans le trou et va dormir. L'homme s'endort et dit « Transperce, coupe ». La lance s'active et touche le roi. Le roi est blessé et il sort en rampant du trou. Les gens de sa suite vont le chercher. Ils sont très en colère contre *Trasack Paem* et l'armée des singes veut le tuer. Mais, le roi *Dambang Kroniu* interdit l'exécution en disant que cela n'est pas sa faute. Le roi *Dambang Kroniu* leur dit de ne pas le tuer : « Épargnez-le, ce n'est pas sa faute, c'est mon karma. Dans ma vie précédente, j'ai tué un ver de terre *Duong Tathok* d'une flèche. Maintenant, il faut aller chercher un médecin pour qu'il arrête l'hémorragie ». Tout le monde est d'accord. Chemin faisant, l'armée rencontre un bœuf sauvage et essaie de le tuer, mais il se sauve. Les blessures du roi ne permettent pas de le transporter jusqu'au palais royal. On ne retrouve plus l'endroit où a été déposée la barre à porter le palanquin. On la cherche à l'endroit appelé nouveau *Peak sneng*, mais on ne la trouve pas. On cherche ensuite à l'endroit appelé le vieux *Peak sneng* et là on la trouve. L'armée prend la route de *damnak Koraing* où l'on fait un arrêt. Puis, elle continue vers l'Ouest. Le roi perd beaucoup de sang dans un lieu appelé *srok Chup*.

Le roi est très faible. Il se dit : « je suis trop faible, je vais abdiquer. Je ne peux plus rentrer dans mon petit pays *srok*. Je suis humilié. Il faut chercher quelqu'un d'autre pour monter sur le trône. »

Arrivé à *Ta Prek*, le roi dit : « Je ne retourne pas au palais, emmenez-moi chez le célèbre médecin Kru Kong pour qu'il me soigne ; c'est là où le cortège s'arrête pour prendre le repas. Comme le corps du roi est en sang, ceux qui ont du sang sur les mains et les pieds se lavent. Cet endroit est baptisé "laver les mains" *leang dai*. On prend Ta Ek comme guide pour aller chez Kru Kong. Celui-ci dit qu'il ne peut pas le guérir. Ils empruntent le chemin qui s'appelle maintenant "le chemin de Ta Ek" *Plov Ta Ek*. On traverse le "pont du chinois mao" *Spian Chen Mao* pour arriver chez le kru Kong. À côté de *kôk Phnauv*, à *Kôuk Puon Niek* "la butte où on se cache", le roi meurt et est enterré. Pays sans roi ! On cherche un successeur parmi les ministres. Aucun n'accepte le trône. On invoque le génie foncier. Il dit de lâcher un éléphant en liberté pour qu'il choisisse un homme chargé de puissance. L'éléphant sacré *Mai Khsok*, se dirige avec un bouquet de fleurs au bout de sa trompe vers le champ de concombres. Chemin faisant, on fait sonner le gong, on joue du tambour tout en s'écriant : "Oh, homme puissant, vous allez être roi. Montrez-vous pour que notre éléphant puisse vous escorter au palais." Après trois mois de recherches, l'éléphant trouve l'homme aux concombres doux. Il se prosterne devant lui et lui offre le bouquet de fleurs. Le procureur du roi dit : "vous serez notre roi" "non, je suis si pauvre que je plie sous le vent comme une herbe. Quand le vent souffle à l'Ouest, je plie vers l'Est. Quand le vent vient du Nord, je plie vers le Sud. Non ! non ! Je ne suis pas d'accord." Le procureur du roi insiste : "Non, non, vous ne pouvez pas refuser. C'est l'éléphant sacré qui vous a choisi." Comme l'homme aux concombres doux persiste, on continue à essayer de le persuader encore pendant un mois. L'éléphant ne voulait pas bouger. Cette fois, il ne peut pas refuser. Le cortège l'emmène au palais de *Nokor Thom*. Il est couronné roi, mais personne ne vient lui rendre hommage. Tout le monde travaille comme d'habitude sans se réunir

avec le roi. Le nouveau roi remarque que tous les ministres vont prier le Bouddha avant d'aller travailler. Il réfléchit et se dit que le roi *Dambang Kroniu* est décédé depuis trois ans et que les ministres ne pensent qu'à travailler pour leur salaire, mais qu'ils n'ont pas fait de cérémonie de crémation. Il charge un fidèle serviteur d'aller couper un arbre *Tatrao* d'un mètre de diamètre et d'une hauteur d'un mètre et demi. Il fait creuser devant le palais un fossé de la profondeur d'un homme. Il fait remplir le fossé d'eau et y met le tronc de *Tatrao* pour servir en tant que pont. Après un an d'usage, il fait combler le fossé et enlever le tronc de *Tatrao* dans lequel il fait sculpter un Bouddha. C'est depuis ce moment qu'on fait des statues du Buddha en tronc de *Tatrao*. Il consacre la statue et la met à l'Est. Les anciennes statues étaient à l'Ouest.

Les ministres viennent se prosterner devant les anciennes sculptures à l'Ouest puis devant la nouvelle statue à l'Est. Tous ceux qui prient devant la nouvelle statue sont arrêtés. Mais, ils se révoltent et demandent à quitter le pays.

Le roi concombre doux réunit les ministres:

— “Pourquoi vous prosternez-vous devant la nouvelle statue ?”

— “Parce qu'elle est sacrée, je dois l'adorer.”

— “Cette statue est faite d'un morceau de bois que j'avais utilisé comme pont. Tout le monde marchait dessus. Et maintenant, après la consécration, une dizaine de ministres ainsi que le procureur sont venus prier devant elle. Tandis que moi, j'ai été choisi deux fois par l'éléphant sacré. Pourquoi personne ne me reconnaît-il ? Je suis déçu, je vais quitter le palais. Alors, on va voter. Si je suis digne d'être roi, levez la main.” Alors, les huit ou neuf ministres qui ont adoré les statues du Bouddha viennent rendre hommage au roi.

L'année suivante, la crémation du roi *Dambang Kroniu* est célébrée. Le roi organise une réunion pour préparer la cérémonie qui aura lieu au temple *Keng* construit pour l'occasion. Mais, personne ne sait plus où est la dépouille mortelle du roi. Certains disent qu'elle se trouve à l'étang de *Tatiu* ou à l'étang de *Thma Andaet* “Pierre flottante” ou encore à l'étang des morts *trâpeang Khmoch*. On cherche au Nord, au Sud et finalement, on trouve les ossements à *Tatiu* où l'on construit un édifice pour les recevoir. On construit un monument pour se recueillir devant la dépouille mortelle *Prasat top*. Puis, on construit le temple de *Pre Rup* (tourner le corps : rituel pratiqué dans les cendres) pour faire la cérémonie de crémation et le temple du *Mebon*⁵⁹ pour y faire la fête. Sur le temple du *Mebon* il y avait des éléphants qui avaient de la puissance *Baroat/boromey* en eux ainsi que les crocodiles du bassin du *Sras Srâng*. Les Siamois en emmené la puissance *baroat/boromey* avec eux. La crémation du roi *Dambang kroniu* a lieu en grande pompe. *Yeay Rik* et *Yeay Ren* sont invitées. Le roi des concombres doux fait construire le temple de *Banteay Samrê* pour elles. » Ta Puth, village de *Tatray*. 1996.

⁵⁹ « *Mebon* se disait autrefois *rong bon* « Le pavillon où faire des cérémonies religieuses en vue de recueillir des mérites ». Ta Pot, village de *Tatray*.

Annexe 10

Légendes d'Angkor Vat (suite)

Dans le texte de la légende d'Angkor Vat qui suit, le conteur évoque également un problème survenu pendant la construction d'Angkor Vat. Ici, l'issue en est un déplacement du roi à Koh Ker. Le conteur Ta Sok parle tout d'abord des matériaux de construction du temple ainsi que de leur transport. Il décrit ensuite le voyage de *Pisnolok* vers l'Est et sa rencontre avec un forgeron. B. Dupaigne⁶⁰, qui a travaillé sur l'ethnie *Kuay* et le travail du fer a relevé cette partie de l'histoire qu'il décrit comme étant le mythe de la découverte et de la réduction du minerai de fer. D'après lui, la fabrication du fer était de première importance pendant la période d'Angkor et aurait participé à la prospérité du Royaume⁶¹. En effet, un grand nombre d'outils en fer devaient être employés pour débiter le bois, tailler les pierres. Le fer était également employé pour maintenir ensemble des blocs de pierre. Des emplacements d'agrafes en fer sont encore visibles en de multiples endroits⁶². Dans une note⁶³, Mak Phoeun donne des détails sur la construction des temples dans une Chronique Royale. L'épisode lié au fer⁶⁴ est ici également traité en liaison avec la construction d'un temple par *Pisnolok*. L'auguste *Pisnolok* offre un coffre empli d'ustensiles pour la fonderie et pour la sculpture à une personne du nom de « Cau Citt kumar ».

Légende d'Angkor Vat racontée par Ta Sok :

« On commence par parler des divinités célestes *tevoda* qui habitent l'étage du dessus. Le roi des *tevoda* pense que le pays des hommes va se dissoudre. Il ordonne à *Pisnolok* de descendre sur terre pour y régner. *Pisnolok* demande aux divinités célestes de construire Angkor en or et non pas en pierre. On fait les plans à l'étage du dessus et on décide de commencer la construction. Mais, on dit que si on construit le temple en or, les gens vont se battre et se tuer pour posséder l'or. Alors, on décide de faire un temple en pierre, recouvert d'or. On construit les tours. On construit la chaussée à l'Ouest. On construit l'entrée avec les têtes de naga *muk niek*. Les blocs de pierre sont transportés de *Phnom Kulen*, de *phnom Kiri Vongkoat* par le chemin à l'est appelé *Plov Chê rê*. Les blocs sont percés de trous où l'on met de la puissance magique *baroat* (?). On fait avancer les blocs de pierre comme si on poussait un troupeau de bœufs. On passe par le chemin de *Popel Chrum* jusqu'à Angkor Vat. Les grands blocs sont percés de deux trous pour y mettre de la puissance, les petits blocs ont un trou. Le transport est très actif. La construction avance en même temps que le transport des pierres. Autrefois, les gens étaient très grands. Leur tête était grosse comme un bol à aumônes. La femme pouvait porter le repas de son mari sur une main et une pierre sur l'autre. Maintenant, revenons à l'histoire. *Pisnolok* descend sur terre et est couronné. La construction d'Angkor Vat continue. La tour principale est penchée. Un confident en informe le roi et lui dit : « Il faut attacher des cordes à la tour et

⁶⁰ Dupaigne Bernard, *Les maîtres du fer et du feu*, E.H.E.S.S., thèse de Doctorat, 3 vol., 1985.

⁶¹ « Pour la construction des empires angkoriens, il faudra du fer, beaucoup de fer, pour les monuments, les défrichements et l'aménagement des réseaux hydrauliques qui assureront, tant qu'ils fonctionneront, la prospérité de tous : une chaussée presaque en ligne droite reliait Angkor aux mines de fer de Phnom Dek » Dupaigne B, *ibid*, p. 573.

⁶² Cunin, Olivier, *De Ta Prohm au Bayon*. Thèse de Doctorat, Institut national polytechnique de Lorraine.; sous la dir. de Jean-Claude Paul, 2004, Tome 2, p. 20.

⁶³ Mak Phoeun, *ibid*, p. 190.

⁶⁴ Mak Phoeun, *ibid*, p. 117.

y atteler des éléphants pour qu'ils tirent et redressent la tour ». Le roi dit : « Oh, non, la tour va se casser. Entourez la tour de sept fils de coton et demandez à des filles de la cour de tirer tout en tapant sur une courge. La tour va se redresser. » Personne ne croit le roi et on se moque de lui. « Si vous ne me croyez pas, je ne resterai pas sur le trône. Vous abandonnez le pays aux gibbons et aux singes. Moi, je ne pars pas. »

Pisnolok part vers l'Est, à *Dam Daek*⁶⁵. En chemin, il rencontre un vieux forgeron en train de frapper le fer.

« — Oh, grand-père, donnez-moi à boire, j'ai très soif

— Je vais t'apporter de l'eau, surveille mon (minerai de) fer, sinon il va brûler ;

— Je vais surveiller le feu.

Quand le vieil homme a le dos tourné, Pisnolok ramasse tous les morceaux de (minerai de) fer restants et les met dans la forge. Il verse tout le (minerai de) fer et fait flamber le tout. Le vieil homme revient. Pisnolok boit. Puis, il part brusquement. Le vieil homme cherche les morceaux de (minerai de) fer, mais n'en trouve aucun. Il pense qu'ils ont tous brûlé. Comment faire ? Puis, il écarte les morceaux de charbon et découvre des machettes, des couteaux, des pics, des haches.

— Ah, c'est Pisnolok qui a fait cela.

Les outils existent depuis cette période. Le vieil homme part à la poursuite de Pisnolok. Dès que le vieil homme accélère, Pisnolok court plus vite. Le vieil homme se met en colère. Il interpelle Pisnolok :

« — Hé, jeune homme, comment fait-on la réduction du minerai de fer ?

— Jetez-y du sable ! »

Depuis cette époque, on sait réduire le minerai de fer. Pisnolok se dirige vers le pays de Koh Ker. Le forgeron propage l'information au sujet du fer. Le roi dit : « Ah, c'est Pisnolok, il faut aller le chercher pour qu'il règne sur notre pays ». Le confident du roi se prosterne devant Pisnolok et l'invite dans son pays. Ce dernier lui demande sept « gâteaux fourrés » *nom paem*. Il veut sept « gâteaux fourrés », mais le confident du roi comprend qu'il s'agit de sept « femmes enceintes ». Le confident du roi est désolé. Il a mal interprété les mots. Il pense que le pays va être dépeuplé. Pisnolok est en colère. Il quitte Angkor Vat et s'installe à Koh Ker pour y régner. Il n'y a plus que des gibbons et des singes à Angkor Vat. » Ta Sok, village de Thnal Toteung

Sur la base de la première version de l'histoire, un autre conteur Ta Tep (achar dans l'un des monastères d'Angkor Vat) y ajoute le départ de Pisnolok vers la Chine et la rencontre avec un marchand chinois. La trame de cette nouvelle partie de l'histoire est connue, mais elle est le plus souvent racontée séparément (le thème du naufrage sur une côte ou une île, l'impossibilité d'en repartir et le mariage avec une femme autochtone. L'histoire du pilote chinois qui s'endort et la jonque qui coupe à travers la terre pour rejoindre la Chine est très connue dans les villages d'Angkor)

« Le roi de l'étage céleste demande à Preah Pisnolok de construire le temple d'Angkor Vat. Preah Pisnolok voit l'étable de l'étage supérieur et décide de la reproduire. Il descend à l'étage des hommes et lâche un bœuf dans la plaine. À l'endroit où le bœuf est couché, on choisit de construire Angkor Vat qui est la réplique de l'étable de l'étage supérieur. Il faut aussi choisir les matériaux de construction. Pour cela, on mélange douze matières chimiques pour faire de la pierre. On peut aussi aller chercher du grès à *Thmar dap* à côté de *Beng Mealea*. On découpe des morceaux de grès. On creuse un trou et on met de la puissance magique *baroat* à l'intérieur. Le grès peut ramper sur le sol. Il faut battre les

⁶⁵ Village de *Dam Daek* « frapper le fer », Chef lieu de commune, à 30 km à l'Est de Siem Reap.

pierres comme on bat les bœufs et les buffles pour qu'ils avancent rapidement. Le transport se fait par bateau ou par éléphant. Le chemin passe par le village de *Pradak*. Il n'y a pas de chefs de chantier ou d'architectes. C'est l'architecte céleste Preah Pisolok qui s'occupe de tout. La partie ouest est terminée, mais la partie est n'est pas finie. Les ouvriers se querellent avec Preah Pisolok. Celui-ci se fâche. Il quitte Angkor Vat et part en Chine. C'est comme maintenant, quand il y a un problème dans le pays, le roi part en Chine. Preah Pisolok part dans la direction du sud-est à pied. Il rencontre un capitaine chinois appelé Has Hea qui possède une jonque. Le capitaine chinois a envie de dormir. Preah Pisolok veut partir rapidement. Il dit à Has Hea : "tu peux dormir, c'est moi qui dirige le bateau." Preah Pisolok ne veut pas diriger le bateau avec les cartes et les boussoles chinoises. Il veut aller en ligne droite. La nuit tombe, il fait noir. Preah Pisolok dirige le bateau droit sur le Phnom Kulen. On voit encore la marque dans la terre. C'est le grand canal qui relie Kompong Kleang à Beng Mealea. Le bateau heurte le Phnom Kulen et se brise⁶⁶. Il répand toute sa cargaison. C'est pourquoi aujourd'hui, on trouve toutes sortes de plantes médicinales au Phnom Kulen. Le chinois se réveille et demande : "pourquoi avez-vous dirigé ce bateau dans cette direction ? J'ai tout perdu". Les deux personnes quittent le navire et partent vers la Chine. Pendant ce temps, les ouvriers continuent la construction d'Angkor Vat, mais ils n'avancent pas. Ils demandent à Preah Pisolok de revenir. Celui-ci dit qu'il est d'accord, mais il demande à avoir douze gâteaux fourrés *nom peam* par jour. Les ouvriers comprennent que Preah Pisolok leur demande douze femmes enceintes *monus paem* par jour. Ils pensent qu'ils vont perdre leur femme. Ils ont mal compris ce que demandait Preah Pisolok. Ils refusent. C'est pourquoi aujourd'hui, on voit que la galerie Est n'est pas terminée. Preah Pisolok quitte les ouvriers. Il rencontre un forgeron pendant son voyage. Il lui demande de l'eau. Le forgeron va chercher de l'eau. Preah Pisolok voit du minerai de fer devant le four. Il met tous les morceaux de fer dans le four et actionne le soufflet. Le forgeron revient. Il est en colère. Preah Pisolok boit l'eau et s'en va. Le forgeron voit que les morceaux de minerai de fer se sont transformés en outils, pioche, machette. Mais, les outils ne sont pas terminés. Le forgeron ne sait pas comment terminer le travail. Il n'a jamais fait d'outils comme cela. Le forgeron rappelle Preah Pisolok et lui demande de finir le travail commencé. Preah Pisolok prend de la terre et l'égrène au-dessus des pièces en fer. Il crée les outils. » Ta Tep, *achar* au Monastère Sud d'Angkor Vat.

Un autre conteur, Ta Som a surtout retenu qu'une partie de l'histoire se déroule près d'un lieu qu'il habite, le village de *Veal* et que ce lieu a été abandonné pour la construction d'Angkor Vat à cause de mauvais présages.

« *Preah Pisolok* a cherché un emplacement où construire le temple d'Angkor Vat. Il choisit un bœuf royal et il le lâche. Le bœuf s'endort dans un endroit et on prépare une moustiquaire pour le protéger. On commence à construire une douve autour du bœuf. Mais comme il se déplace, on abandonne le premier chantier de construction de la douve. Le bœuf remonte un peu et se couche là où est construit Angkor Vat maintenant. Au sud-ouest d'Angkor Vat, il y a toujours les traces de l'ancienne douve qui n'a pas été achevée. Là où le bœuf s'est couché la première fois, on a appelé l'endroit « la plaine de la moustiquaire », *Veal Mong*. Ta som, village de *Veal*.

⁶⁶ Un lieu est appelé *Sampov Lik* « la jonque coulée » à Phnom Kulen. On y trouve un grand nombre de céramiques vernissées.

B Ph Groslier⁶⁷ avait relevé une version de la légende d'Angkor Vat où le bâtisseur s'appelait Visvakarman. Il y voyait une connotation bouddhique qui pour lui prouvait que le texte a été forgé tardivement.

Cependant, il nous apparaît que le fait de rencontrer un nom tardif ne signifie pas que l'histoire soit récente. La trame peut être ancienne. Les noms des personnages principaux ainsi que certaines séquences peuvent changer et s'adapter au contexte d'autres époques. Concernant le fondateur d'Angkor Vat, nous avons relevé plusieurs noms : Preah Thong, Preah Ket Mealea, Preah Pisolok, Visvakam. Si Preah Pisolok et Visvakam peuvent être fondus, les personnages de Preah *Thong* et Preah Ket Mealea sont clairement différenciés dans d'autres histoires. Mais, même si les noms des personnages changent, si les histoires se recomposent les unes à la suite des autres dans un ordre différent de celui dans lequel elles ont été lues ou écoutées, la trame ancienne, bien qu'érodée et raccommodée se transmet.

⁶⁷ Groslier, Bernard Philippe, l'image d'Angkor dans la conscience khmère, in Seksa Khmer, 8-9, 1985-1986.p-5-30.

Annexe 11

Légende de Ta Prohm Kel

La légende est ici installée dans le paysage juste en face d'Angkor Vat (à l'Ouest). Un petit temple prend le nom du personnage principal du conte *Prasat Prohm Kel*. Le nom du « bassin du cheval » *Tropeang Seh* est ici également rattaché à l'histoire.

« Dans Angkor Thom, il y avait un roi. Un devin a dit qu'il y aura un nouveau roi. Celui-ci aurait beaucoup de prestige et de mérites. Le devin dit qu'un bébé va naître. Il sera celui qui règnera dans Angkor Thom. Le roi d'Angkor Thom convoque toutes les femmes d'Angkor Thom, à l'intérieur d'Angkor Thom. Il ordonne aux femmes d'aller chercher du bois de chauffe. On remarque qu'une femme a fait tomber son fagot et qu'elle s'est assise dessus. C'est cette femme qui porte le bébé qui a de la puissance. On arrête la femme et on la tue. On la coupe en morceaux. Le bébé tombe et s'envole vers le temple de *Baksey Chamkrong*. La vache du grand-père Prohm protège le bébé contre les ardeurs du soleil. Un grand vautour ouvre ses ailes pour abriter le bébé. *Baksey Chamkrong*, ça veut dire "l'oiseau qui veille" le bébé. Le vautour élève le bébé. Les troupes du roi trouvent le bébé et le jettent dans le feu. Les tevodas aident le bébé à s'enfuir. Les jambes du bébé ont été brûlées par le feu. Il ne marche pas très bien. L'enfant grandit. Il s'appelle Prohm Kel. Partout, on dit que celui qui a beaucoup de mérites va venir. Prohm Kel veut voir cet homme. Angkor Vat n'est pas encore construit. Prohm Kel se rend dans Angkor Thom. Beaucoup de gens ont fait le voyage en charrette pour aller voir l'homme doté de mérites. Ils emmènent Prohm Kel. Quand Prohm Kel monte dans la charrette, celle-ci se casse. Prohm Kel change de charrette et il est amené au sud d'Angkor Thom dans un temple. Le dieu Indra est déguisé en vieillard qui mène un cheval. Il a un sac qui contient une couronne, une épée et des habits de roi. Indra demande à Prohm Kel pourquoi il ne va pas accueillir l'homme chargé de mérites. Prohm Kel dit qu'il n'a pas de moyen de transport. Comme ses jambes sont mauvaises, il ne peut pas marcher. Indra lui dit de monter sur le cheval. Prohm Kel dit que ses jambes sont trop courtes et qu'il va tomber. Indra le fait monter sur le cheval et attache ses jambes avec des cordes. Les jambes deviennent droites. Indra lui dit de mettre les vêtements de roi. Le cheval s'envole avec Prohm Kel sur son dos. Il tourne autour du Bayon. Le roi d'Angkor Thom s'appelle *Dambang Kraniu* "bâton en bois de rose". Il comprend que Prohm Kel est l'homme doté de mérites. Le roi jette son bâton sur Prohm Kel. Le bâton n'atteint pas Prohm Kel et se perd vers l'Ouest à Battambang (*bat* : perdre/*dambang* : bâton). Les gens acclament l'homme chargé de mérites. Damban kroniu lui laisse son trône. Prohm Kel ordonne de construire un temple (Prohm Kel). Il ordonne aussi de creuser un étang à l'endroit où il a reçu le cheval d'Indra. Le lieu s'appelle "l'étang du cheval", *Tropeang Seh*.

Mey Suat raconte ce qui apparaît être une autre version de la même histoire, mais à propos d'un autre temple : le *Baphuon*.

"Le roi d'Angkor Thom va consulter un devin. Celui-ci dit qu'un enfant est sur le point de naître. Il aura un grand prestige et montera sur le trône. Le roi essaie de contrer le présage. Il demande à toutes les femmes enceintes de ramasser du bois de chauffe. La femme qui sera trouvée assise sur le bois de chauffe sera celle qui porte l'enfant avec du prestige. Elle

devra être tuée. La femme est trouvée et est tuée. Mais, le bébé remonte de la poitrine de sa mère et naît. Un gardien d'un troupeau de 500 bœufs nommé Ta Kae⁶⁸ emmène ses animaux paître. Une vache lèche le bébé qui se réveille. Ta Kae voit le bébé et le prend avec lui. Le devin dit au roi que l'enfant doté de toutes les qualités habite à côté du Palais Royal. Des troupes viennent chercher l'enfant. Ta Kae cache l'enfant dans une mare. Les éléphants piétinent la mare, mais une femelle éléphant protège l'enfant sous son corps. Les soldats partent. L'enfant retrouve son père adoptif. Le roi sait que l'enfant n'est pas mort. Il envoie à nouveau les soldats à la recherche de l'enfant. Maintenant, l'enfant sait marcher. Il s'enfuit en courant à l'arrivée des soldats et se cache dans une termitière. Les soldats ne peuvent voir l'enfant à l'intérieur de la termitière parce que les dieux ont rempli les trous avec des toiles d'araignées. Les soldats partent. L'enfant sort de la termitière et retrouve son père. Le roi tente encore d'attraper l'enfant. Le père et l'enfant partent vers le *srok Chreck* (?). Les arbres au bord de la rivière se penchent pour les laisser passer puis se referment et bloquent le passage aux soldats du roi. Quand l'enfant devient adulte. Il part combattre le roi. Il gagne et devient roi. Il construit un temple qui s'appelle Baphuon⁶⁹ à l'endroit où il s'était caché dans la termitière." Mey Suat, Monastère de Tep Pranom,

D'après M. Coedes cité dans M. Glaize⁷⁰, "Ta Prohm Kel est associé à la légende de Pona Krek, le mendiant paralytique dont les membres ankylosés furent noués à l'emplacement de cet édifice par le cheval d'Indra, après quoi, il monta sur le cheval et s'éleva dans les airs."

⁶⁸ Dans une autre version, Ta Kae donne son nom au temple pyramide de Takeo.

⁶⁹ *Puon* « se cacher ».

⁷⁰ Glaize M., « Angkor », Paris J. Maisonneuve, réed 1993, p. 94.

Annexe 12

Les histoires s'entremêlent souvent comme si les conteurs raclaient le fond de leurs connaissances pour assembler des pièces éparses afin de produire un ensemble un peu étoffé. Dans le texte qui suit, Ta Loek Lêm accole l'histoire de la fondation du Cambodge à celle du temple du Bayon. Situé au centre de la ville murée d'Angkor Thom, le Bayon est ici assimilé à l'île originelle de *Kok Thlork*. Dans la proximité immédiate du Bayon, on relève le nom d'une statue du bouddha *Preah Kok Thlork* ainsi que celui d'un monastère à L'Est du temple. Le toponyme *Kok Thlork* signale ici un centre/monde originel.

“Le roi des Nagas habite dans l'étage du dessous *tan Pouchienier*. Il a sept filles qui vont prendre leur bain dans le bassin des femmes *Sras srey*⁷¹. Un roi est allongé à l'ombre d'un arbre appelé *daem Thlork*, situé sur un tertre appelé *Kok Thlok*. Le jeune roi écoute les jeunes filles qui s'amusent dans l'eau. Leurs habits sont posés sur le bord du bassin. Le roi regarde les jeunes filles et prend les habits de l'une d'entre elles. Le roi se montre. Six jeunes filles prennent leurs habits et s'enfoncent dans la terre pour retourner à l'étage d'en dessous. Ne reste qu'une jeune fille appelée Neang Neat. Le roi dit : ‘c'est moi qui ai pris les habits.’ Ils tombent amoureux l'un de l'autre et restent pendant un temps à *Kok Thlork*. La jeune fille a la nostalgie de ses parents qui sont à l'étage du dessous et veut les retrouver. Elle y emmène son fiancé pour y célébrer le mariage. Les parents de la jeune fille accueillent leur futur gendre. Mais, à cause de la force déagée par le jeune homme, nombre de gens de l'étage du dessous meurent. Le roi des *niek* organise la cérémonie de mariage et dit au couple qu'ils doivent retourner à l'étage des hommes parce que la grande énergie du roi fait mourir les gens de l'étage du dessous. Les jeunes mariés vont habiter au village de *Treang*. Le roi de *Kok Thlork* construit une habitation pour son épouse, c'est le temple du Bayon. La femme dit qu'il ne faut pas construire des visages de *Prom* parce que ses parents en ont peur. Le roi décide de mettre des visages de *Prom* sur le *Bayon* et aux portes d'Angkor Thom pour éviter que son beau-père ne vienne chercher sa femme. Puis, il part en Chine et laisse sa femme dans le temple du *Bayon*. Les troupes cham pénètrent dans le pays et occupent *Kok Thlork*. La femme du roi va se cacher au Sud-Est du Baphuon et demande à des troupes de la protéger. Beaucoup de Cham occupent *Kok Thlork*. Le roi revient avec des troupes chinoises pour combattre les Cham. Les Cham sont en déroute. Le roi de *Kok Thlork* est avec les troupes chinoises. Les Chinois demandent à ce que le roi et sa femme changent de nom. Une cérémonie est organisée pour cela. Le roi de *Kok Thlork* devient Hun Tien et sa femme s'appelle désormais Neang Liu Yi.

Le roi des naga a appris que les Cham ont envahi *Kok Thlork*. Il veut aider sa fille, mais les naga ne peuvent pas entrer dans Angkor Thom à cause des visages *Prom* au-dessus des portes. Il doit choisir la voie souterraine. Il passe par le ‘puits à huile’ *Andong preng* dans le *Bayon*. Le roi des *niek* est content de voir son gendre. Il l'enlace de ses anneaux. Le roi de *Kok Thlork* prend peur. Il demande aux Dieux : ‘Si j'ai une bonne relation avec mon beau-père, faites en sorte que je puisse sortir mon épée.’ Il peut alors retirer l'épée et décide de donner des coups d'épée dans le corps du roi des *niek*. Celui-ci meurt et éclabousse de sang le corps de Hun Tien. Suite à cela, Hun Tien contracte la lèpre. Il cherche à se soigner. Il rencontre Eysei qui lui donne des conseils. Mais, il ne veut pas écouter. Le bonze qui est aux côtés de Hun Tien lui demande de plonger dans une marmite d'eau bouillante où il va jeter 150 plantes médicinales. Le roi ne veut pas plonger dans

⁷¹ *Sras srey* : bassin situé au Nord Ouest du *Phimenieka*.

l'eau bouillante. Preah En (Eysei) fait un essai avec un chien noir. Il jette le chien dans la marmite, puis il jette les plantes médicinales et le chien ressort indemne. Le roi ne veut toujours pas plonger dans la marmite. Il dit au bonze d'essayer. Il lui promet qu'il jettera ensuite les plantes médicinales dans l'eau bouillante. Le bonze se jette dans la marmite et le roi commence à y mettre des plantes médicinales. Il en jette un peu. Puis il se dit que cela ne à rien de rajouter des plantes parce que l'homme doit déjà être mort. Le bonze meurt. Eysei revient. Il cherche le bonze partout et comprend ce qui s'est passé. Il prend la marmite et la transporte près d'un étang à l'ouest d'Angkor Thom. Il y laisse les os du bonze. Il fait une petite cérémonie et le bonze revient à la vie. Eysei est en colère contre le roi lépreux. Il dit qu'en cet endroit nommé Kok *Thlork* où il y a des grands temples, il n'y aura plus que la forêt et des animaux sauvages. » Ta Loek Lêm, *Phoum Thmey, achar Angkor Vat*.

Figures

Figures Introduction

Fig. 1: Localisation de Siem Reap (ville et province) au Cambodge.
(sscambodia.blogspot.com/2009/11/siem-reap.html)



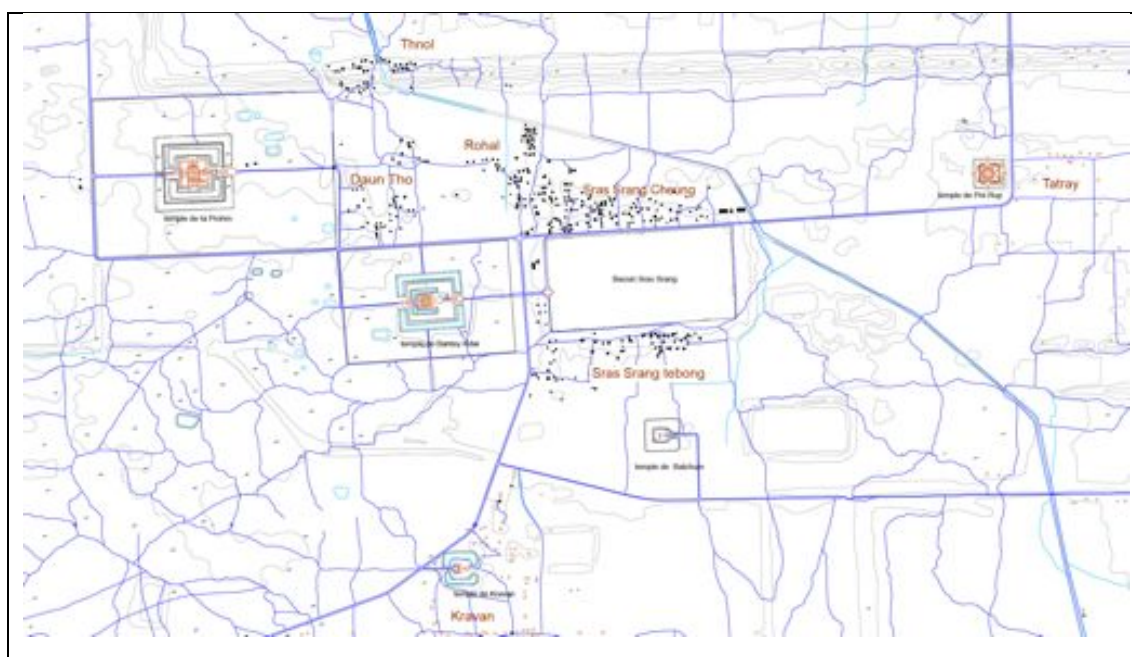
Fig. 2 : Localisation de la commune/quartier de Nokor Thom (*sangkat Nokor Thom*), dans la municipalité de Siem Reap (*krong Siem Reap*), province de Siem Reap (*khetsiem Reap*).
(Google map 2015.)



Fig. 3 : Localisation du village de *Sras Srang* sur le site archéologique d'Angkor (Carte archéologique : Evans, D., Pottier, C., Fletcher, R., Hensley, S., Tapley, I., Milne, A. and Barbetti, M., 2007. A comprehensive archaeological map of the world's largest preindustrial settlement complex at Angkor, Cambodia, Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America).



Fig. 4 : Le village de *Sras Srang Cheung* se trouve au Nord du bassin du *Sras Srang* (carte JICA 1998).



Figures Première Partie

Chapitre I

Fig. 5, 6, 7 : Huttes *Ktom*

Exemples de huttes allant de la forme simple au sol à la forme plus élaborée sur pilotis qui préfigure la maison.

Fig. 5: Hutte au sol ouverte au Nord. A l'intérieur, on peut apercevoir (à gauche) une plateforme surélevée qui sert au couchage où se lit une ébauche des pilotis de la maison. La cuisine se fait sur un foyer extérieur. (Photo F. Luco 1995).



Fig. 6 : Hutte au sol ouverte au Nord. La partie « terrasse » est suggérée par des ouvertures. Le toit est dit *dambol americ* « toit américain ». (Photo F. Luco 1995)



Fig. 7: Façade nord. Hutte sur pilotis avec foyer sous un appentis à l'Est. (Photo F. Luco 1995)



Maisons *Phtéas*: (Figures 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15)

Exemples d'évolutions dans la construction des maisons.

Fig. 8 : Pignon Est : la maison s'ouvre à l'Est et au Nord. Cette maison à un toit est à mi-chemin entre la hutte (faible hauteur du sol et murs en feuilles de palmier à sucre) et la maison (pilotis, plancher en bois dans la « grande maison », escalier en bois et cuisine à l'étage au Nord-Ouest). (Photo F. Luco 1995).



Fig. 9 : Façade Nord - cuisine à droite à l'Ouest. Des planches de bois disparates font leur apparition en tant que couverture murale du côté de l'espace de « réception » matérialisé par une table et des chaises (espace qui préfigure la terrasse sur pilotis). Elles proviennent en partie de chutes de coupes de bois (cuisine) et en partie de planches récupérées sur d'anciennes constructions. Les murs de la partie moins visible à l'arrière sont en feuilles de palmier à sucre. La cuisine sur pilotis est en place au Nord-Ouest. (Photo F. Luco 1995)



Fig. 10 : Façade Nord côté « Petite maison ». La cuisine se trouve à l'Ouest sous un appentis (à droite de l'image). Une extension dans la « grande maison » à l'Est permet d'étendre le couchage des nombreux enfants la nuit (les uns à côté des autres, tête dirigée au Nord). Le bois est neuf mais n'a pas été coupé aux dimensions de la maison (gardé pour un éventuel réemploi ou pour le vendre si besoin est). (Photo F. Luco 1995)



Fig. 11 : Façade Nord - maison provisoire à un toit en paillotte. Le bois acheté petit à petit est rangé sous la maison (dans le sens de la panne faitière) en prévision de la construction d'une maison plus durable. Au premier plan, la cuisine extérieure. (Photo F. Luco 1995)



Fig. 12 : Pignon Est. L'escalier permet d'accéder dans la « petite maison » située au Nord sous un toit à une pente. (Photo F. Luco 1995)



Fig. 13 : Pignon Est - La maison du charpentier Ta Khôl qui était alors l'une des plus belles du village. La vie quotidienne se déroule au rez de chaussée entre les pilotis. L'intérieur de la maison sert essentiellement au couchage la nuit. (Photo F. Luco 1995)



Fig. 14 : Pignon Ouest - la fermeture est presque totale (Photo F. Luco 1995)



Fig. 15: Maison hap- (maison d'un village d'Angkor, 1930)



Fig. 16 : Le modèle préconisé: la maison *kaintain* à deux toits et trois compartiments. (se référer à la fig. 13).

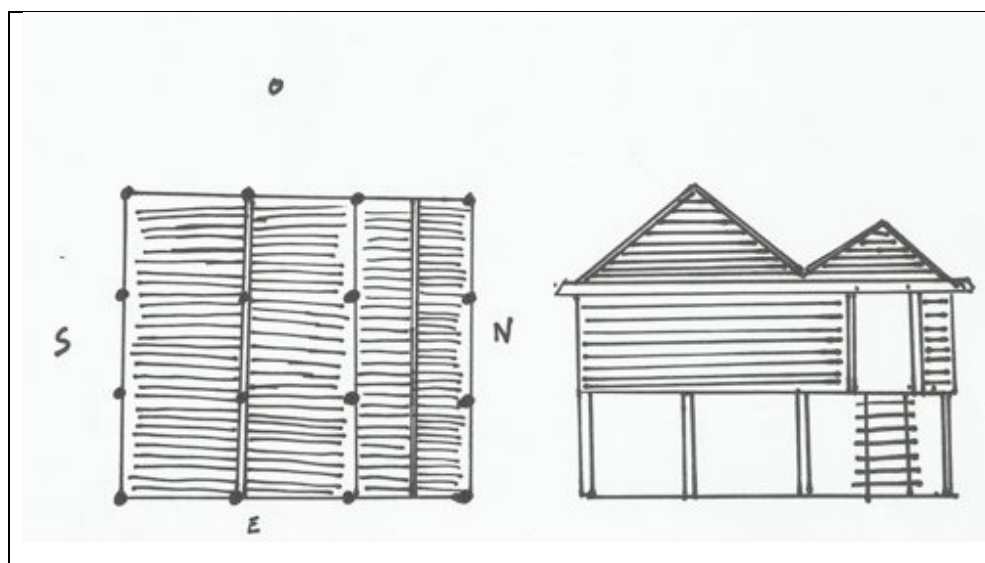


Fig. 17: Une termitière sous une maison. (Photo F.Luco 1995)

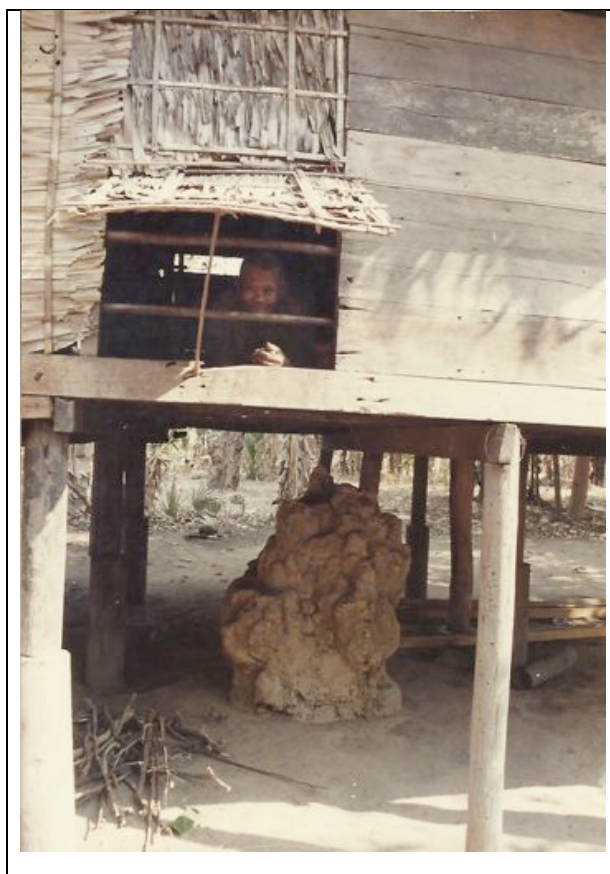


Fig. 18: Trai Phum (cahier de Ta Vat, village de Kravan, 1995)

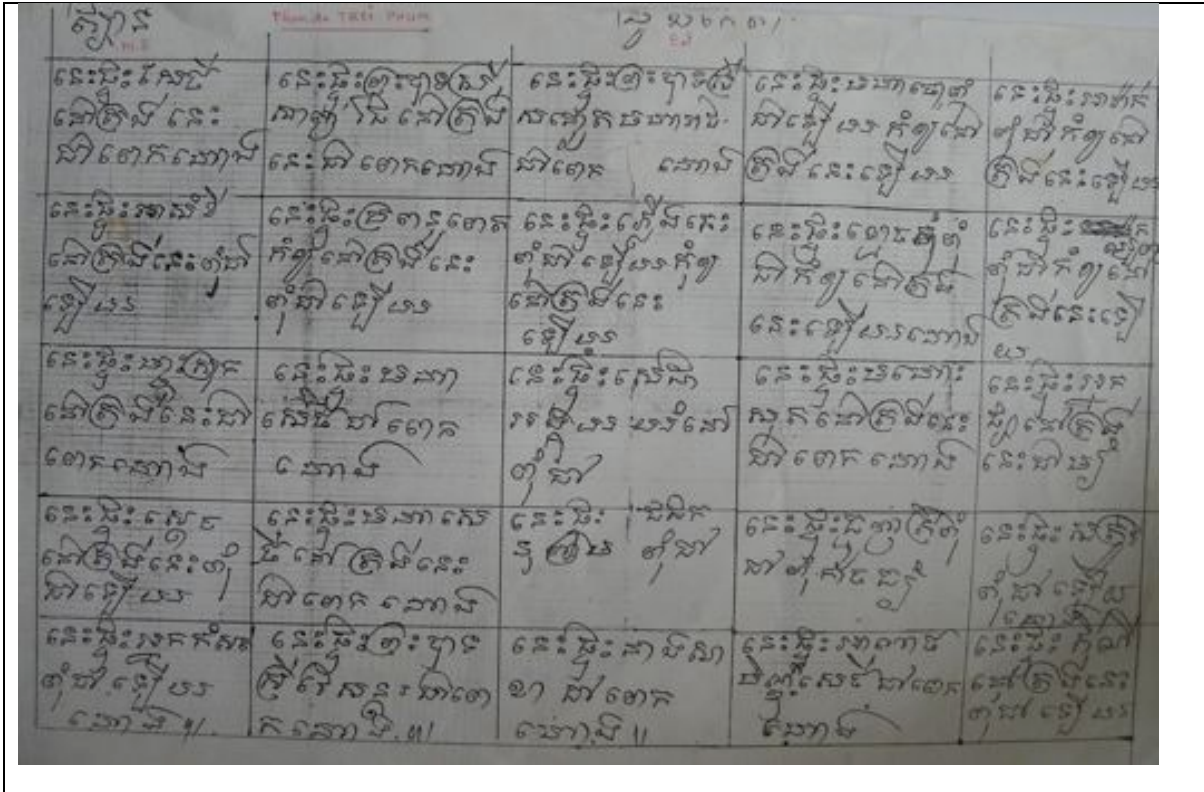


Fig. 19 : Traduction du Trai phum de Ta Vat.

Maison d'un homme riche	Maison du roi Preah Bat Srey Sangh	Maison du très grand roi Preah Bat Srey Sonoth	Maison d'un grand voleur	Maison des esprits Arak
Très bon endroit	Très bon endroit	Très bon endroit	Interdit d'habiter à cet endroit	Mauvais endroit Interdit d'habiter à cet endroit
Maison de A Sâmkhei	Maison d'une femme adultère	Maison en feu	Maison du fantôme	Maison d'un marchand
Endroit moyen	Endroit mauvais Interdit de s'installer à cet endroit	Endroit mauvais Interdit d'habiter à cet endroit	Interdit d'habiter à cet endroit	Endroit mauvais Interdit d'habiter à cet endroit
Maison du chef de srok	Maison d'un homme très riche	Maison où Sita est assise et pleure	Maison de Mohasot	Maison des gens du marché
Très bon endroit	Très bon endroit	Interdit d'habiter à cet endroit	Très bon endroit	Endroit moyen
Maison d'un prince	Maison d'un homme très riche	Maison de Chochot	Maison d'un marchand de poissons	Maison de l'ennemi
Interdit d'habiter à cet endroit	Très bon endroit	Interdit d'habiter à cet endroit	Endroit moyen	Interdit d'habiter à cet endroit
Maison d'un pauvre	Maison du roi Preah Bat Srey Vesanthor	Maison de Neang Sakha	Maison de Anathbin Sethei	Maison de Kenel
Interdit d'habiter à cet endroit	Très bon endroit	Très bon endroit	Très bon endroit	Interdit d'habiter à cet endroit

Fig. 20 : Rituel *Kron Peali*. L'acar creuse le trou un trou dans le sol pour y déposer des offrandes au Sud de l'emplacement du nouveau bâtiment. Il se tourne ici vers l'Est pour éviter de se trouver face à la tête du *niek* sous terre qui pourrait lui projeter du venin. (Photo F. Luco 2009).



Fig. 21 : Le *pê* (cadre carré en lamelles de tronc de bananier) avec la forme de *Neang khong Hing* modelée avec de la farine de riz figure au premier plan. (Photo F. Luco 2009).



Fig. 22 : Premier jour de la construction d'une maison. Assemblage de la structure en bois avant la pose de la panne faitière. Village d'*Anlong Thom, Phnom Kulen* (Photo F. Luco février 2009).



Fig. 23: Emplacement des poteaux lançon et Chambogon

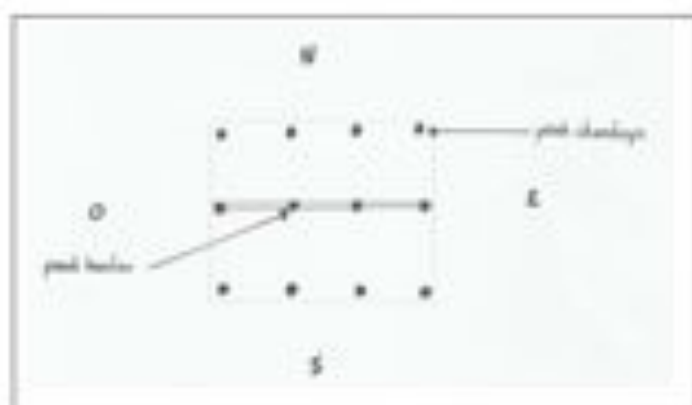


Fig. 24: Epouvantail en paille habillé en militaire (porte un fusil AK 47 en bois en bandoulière).



Fig. 25: Alignement des pannes faîtières des maisons du village sur la ligne du soleil Est/Ouest.

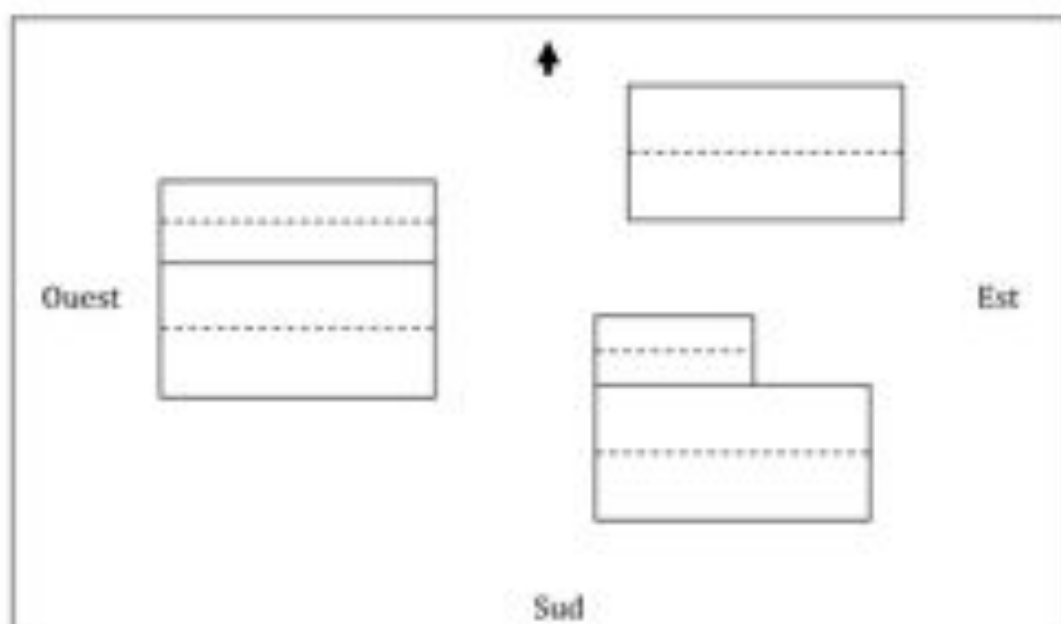


Fig. 26 : Position des vivants (pendant le sommeil) et des morts.

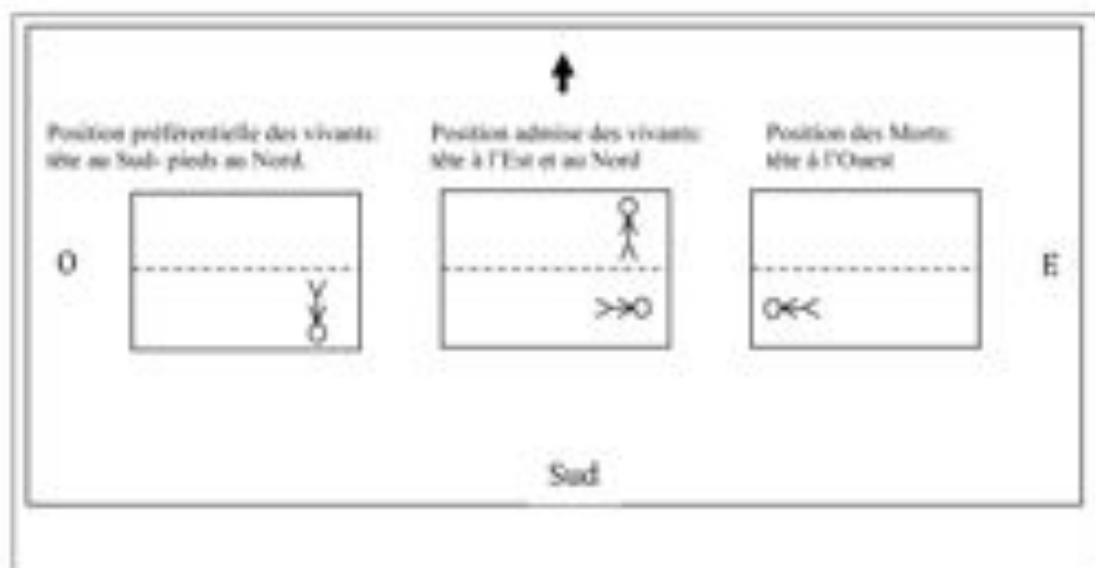


Fig. 27 : Porte au Sud sans escalier pour faire sortir les morts. Une échelle est confectionnée à l'occasion. Elle est retirée après le passage du mort. Ici le bas de la porte est fermé par deux planches pour éviter la chute des jeunes enfants. (Photo F.Luço 1995)



Fig. 28 : Représentation des enfers bouddhiques – Yama juge des enfers figure à gauche. (peinture murale- *sala Sras Srang* (photo F. Luco 2014)

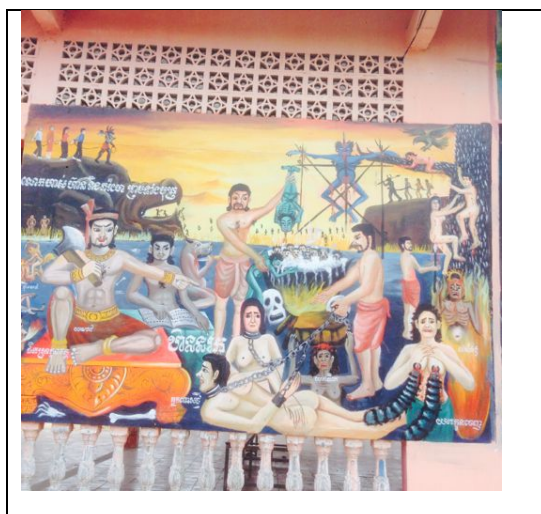


Fig. 29 : Vue extérieure - le plancher de la « petite maison » au Nord (partie à droite de la photo) est plus bas que celui de la « grande maison » au Sud.



Fig. 30 : Vue intérieure. La grand-mère est assise sur le plancher de la terrasse de la « petite maison » (au Nord). On voit nettement la différence de niveau avec le plancher plus élevé de la « grande maison ». (Photo F.Luco 1995)



L'intérieur de la maison (Figures 31 à 40):

Le Nord se trouve en haut des croquis (F. Luco, 1995).

Légende : P= Père, M = Mère, GP = Grand-père, GM = Grand-Mère, tête noire = sexe masculin, tête blanche = sexe féminin.

Le plan de référence

Fig. 31: La panne faitière est orientée Est/Ouest. La « grande maison » se trouve au Sud de la « petite maison ». L'escalier est au Nord-Est. La Terrasse est ouverte au Nord. Le foyer se trouve dans le coin Nord-ouest. La pièce fermée qui contient le riz et les jeunes filles est au Sud-Ouest, là où le soleil couchant est le plus chaud et là les pluies sont les plus fortes.

Fig. 32: Les personnes dorment toutes la tête au Sud. La grand-mère occupe la position la plus importante dans l'angle Sud-Ouest.

Fig. 31

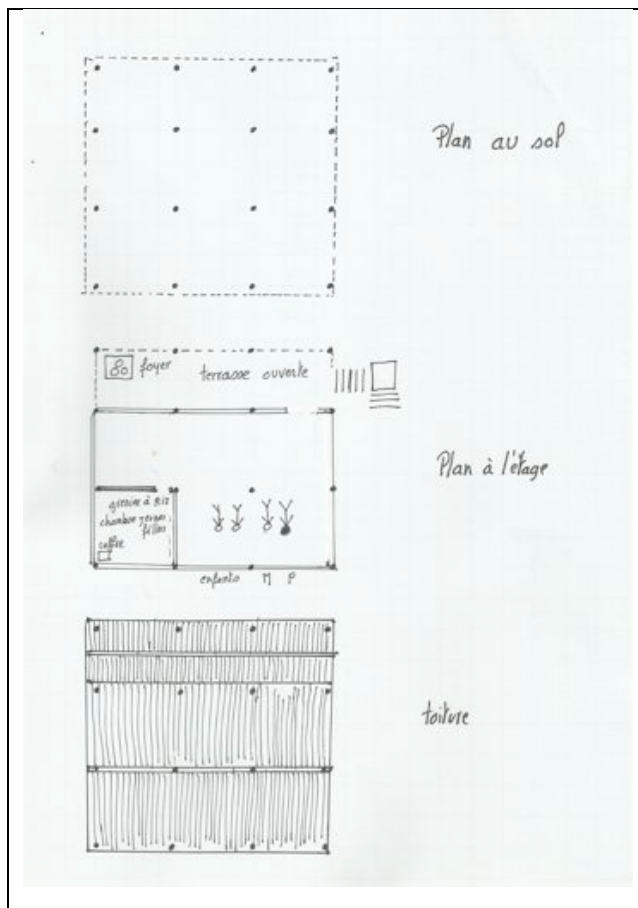
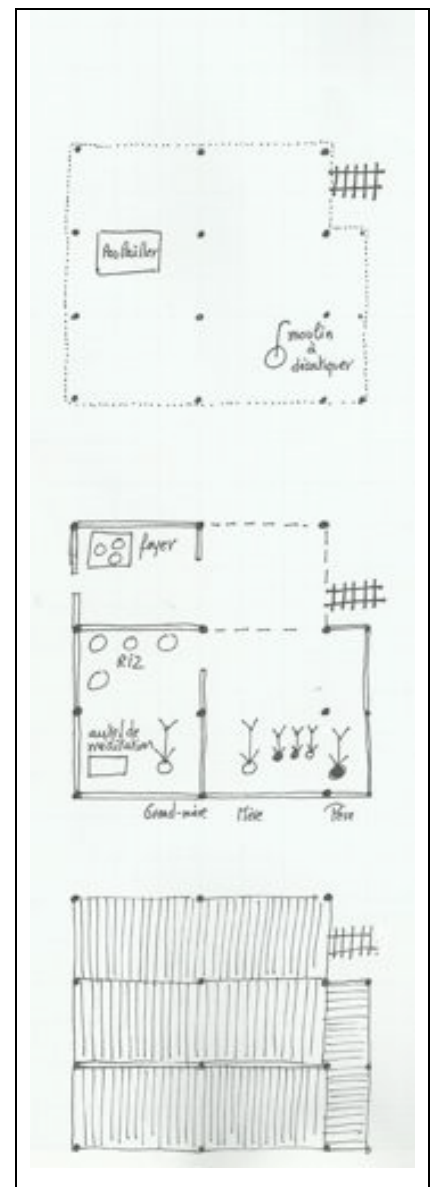


Fig. 32



Les variations

Fig. 33: L'escalier s'ouvre dans la « grande maison » et non sur la terrasse. Il s'agit ici d'un arrangement pratique qui positionne l'escalier à côté d'un chemin.

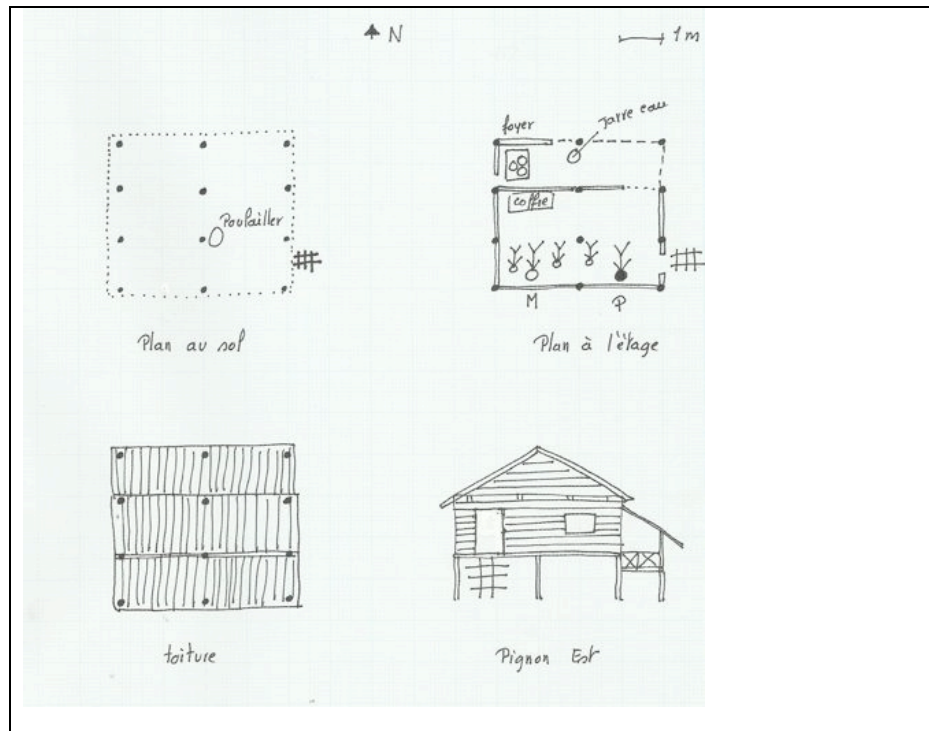


Fig. 34: La mère qui est sur le point d'accoucher dort avec les jeunes enfants dans la partie de la maison la plus fermée au Sud-Ouest. La famille héberge un neveu orphelin qui dort non loin de l'escalier à côté de la fille aînée. Le Père dort séparément de la famille au rez-de-chaussée sur un lit.

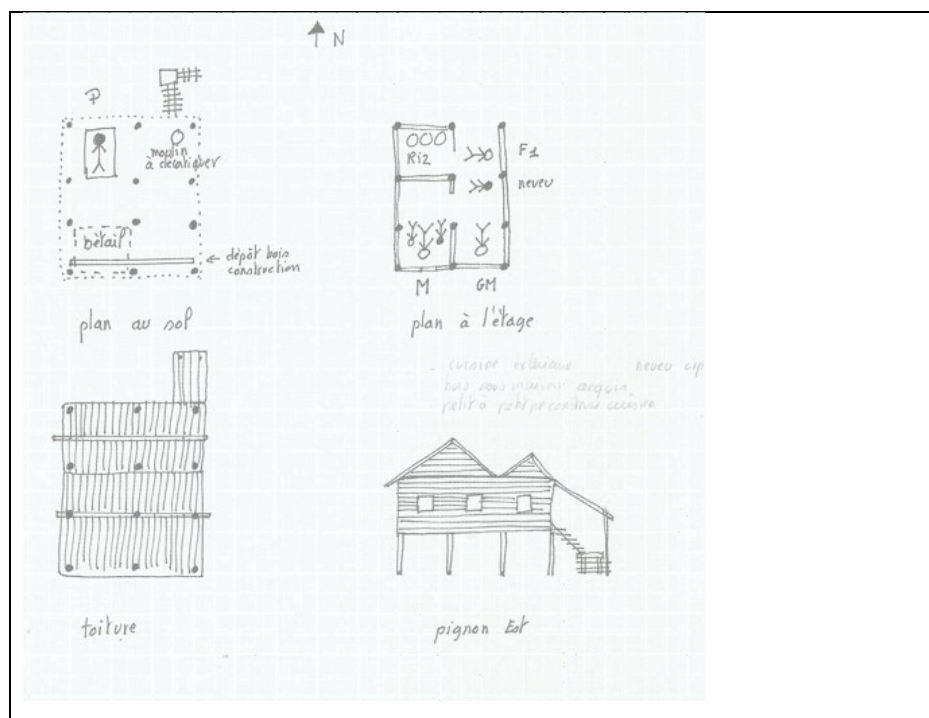


Fig. 35: contrairement aux règles, l'homme occupe la pièce fermée au Sud-Ouest. On remarque également qu'ici le petit toit se trouve au Sud.

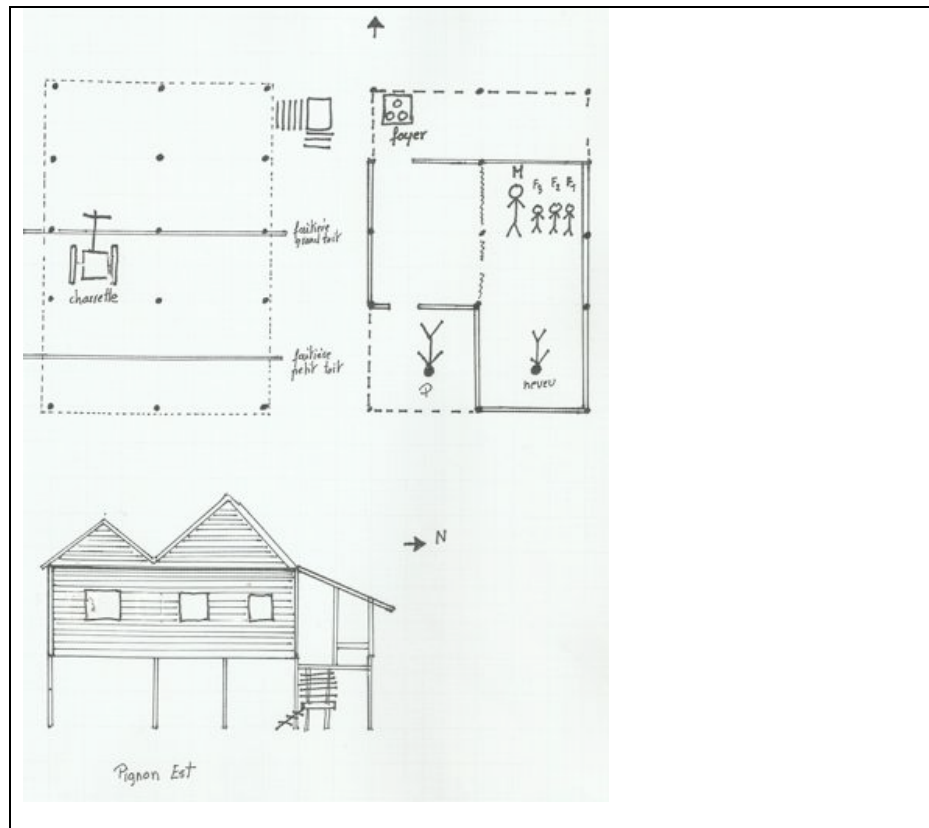


Fig. 36: Les parents dorment séparément ou comme c'est le cas dans de nombreuses maisons, les enfants dorment entre les deux, permettant ainsi de limiter les naissances.

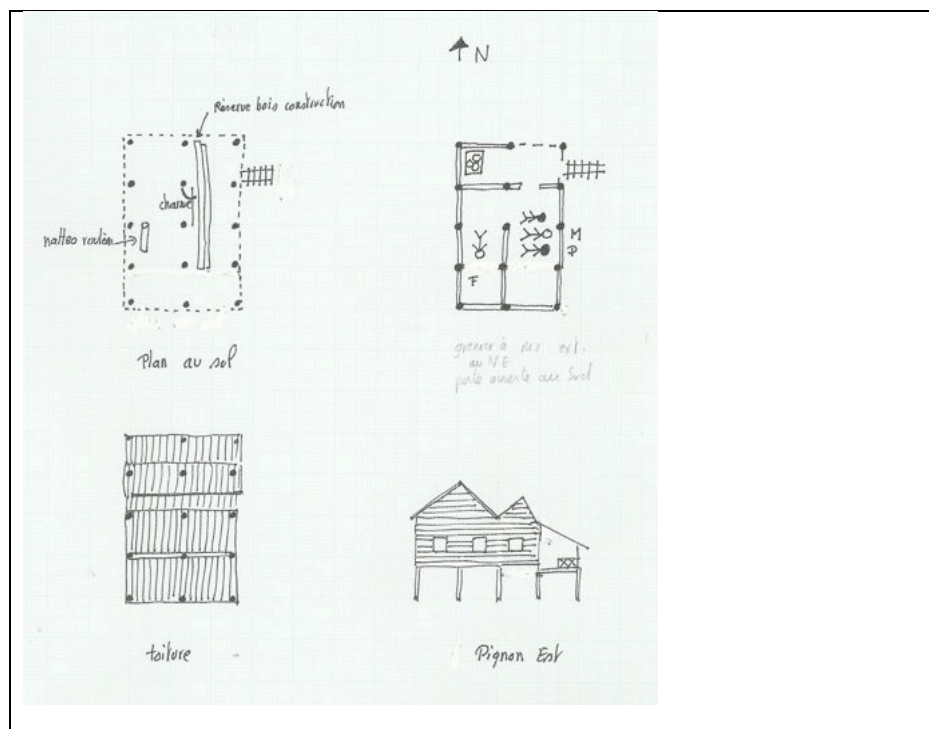


Fig. 37 : Le père dort au rez-de-chaussée à côté de la moto. Le fils adoptif dort séparément de la famille sur la terrasse.

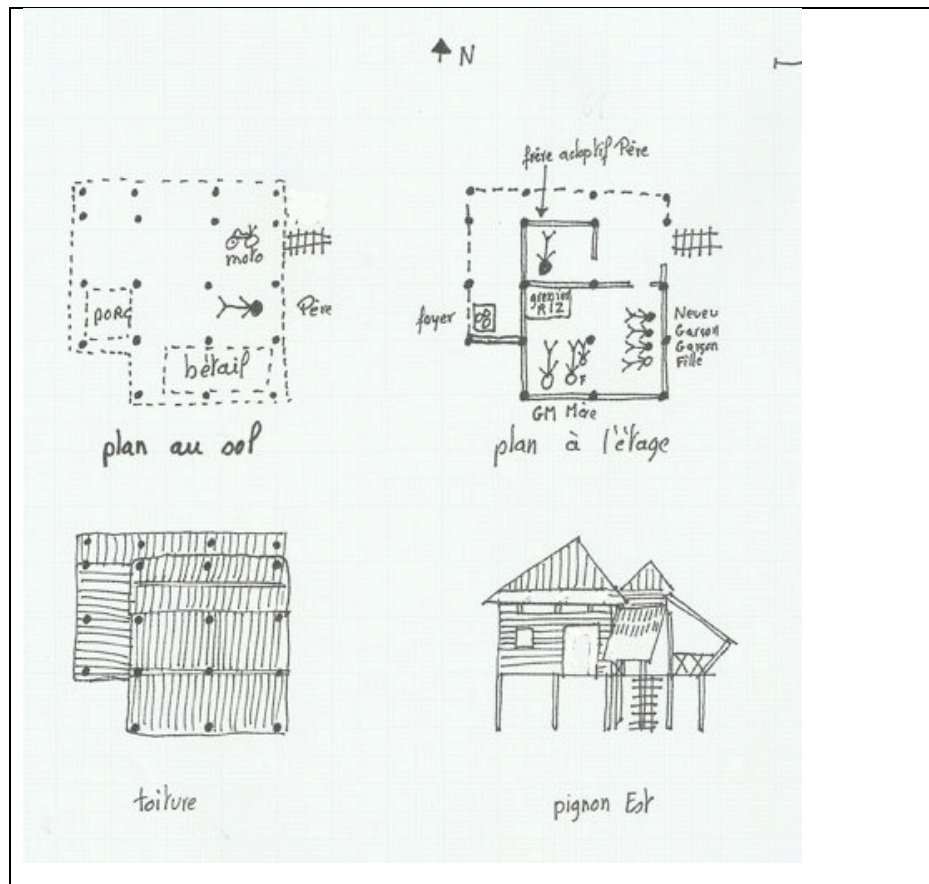


Fig. 38 : Les femmes occupent l'intérieur de la maison. La sœur de la mère non mariée dort dans la pièce fermée au Sud-Ouest. La tante de la mère (veuve), la mère et deux filles dorment dans la grande maison. Le père dort près de l'escalier d'un fils de 5 ans.

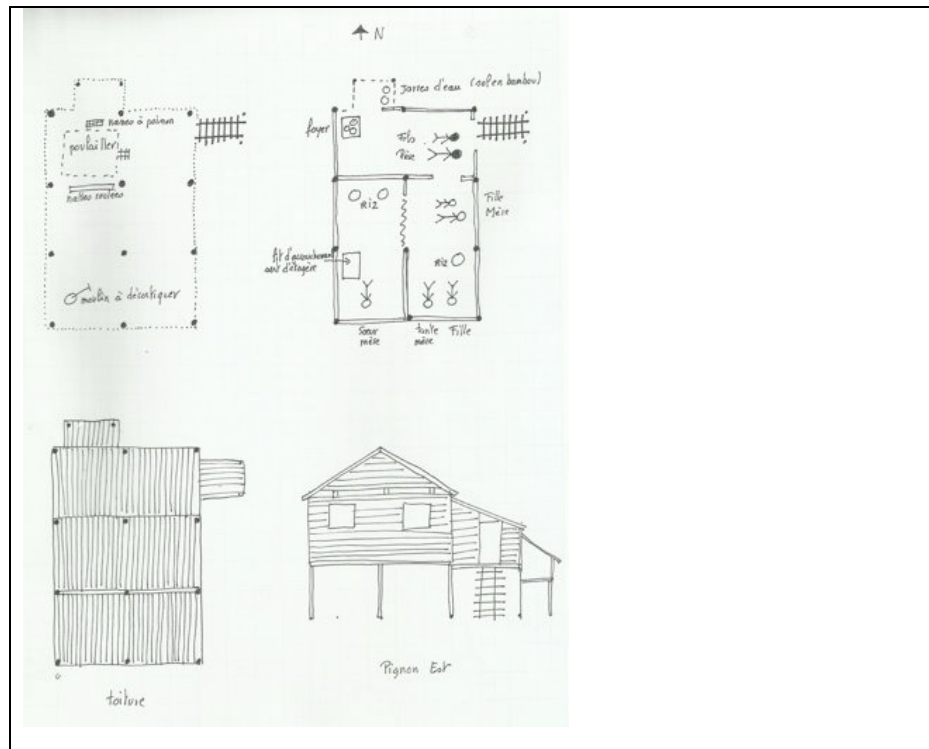


Fig. 39 : La famille dort sur la terrasse. La pièce intérieure sert essentiellement de grenier à riz.

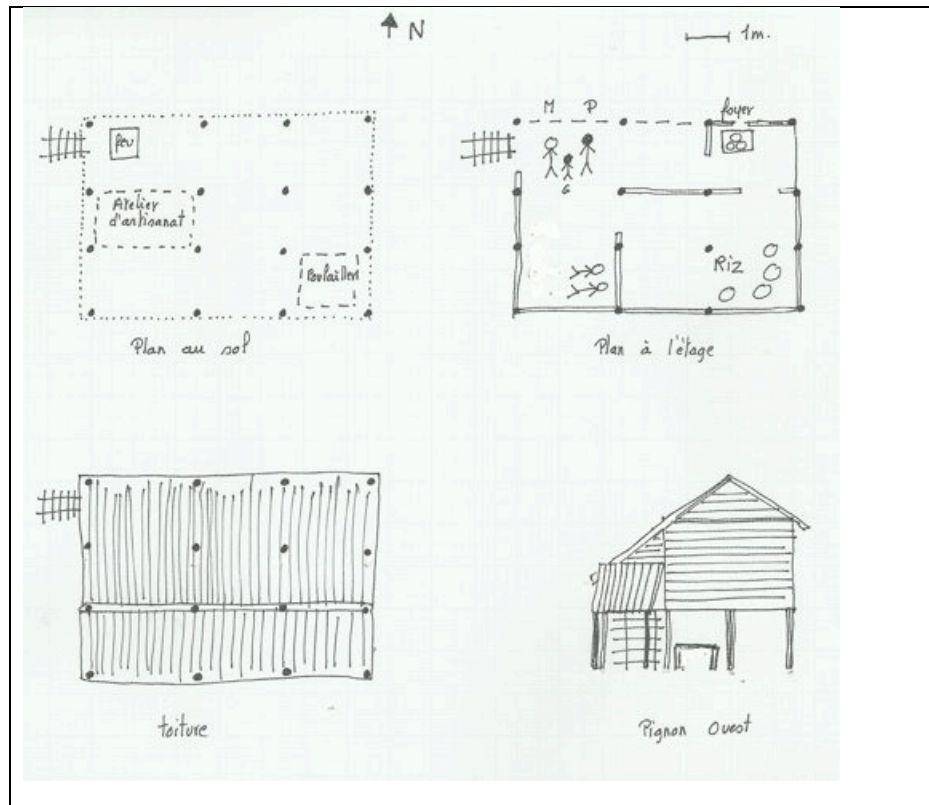


Fig. 40: L'escalier se trouve au Sud (du côté du chemin).

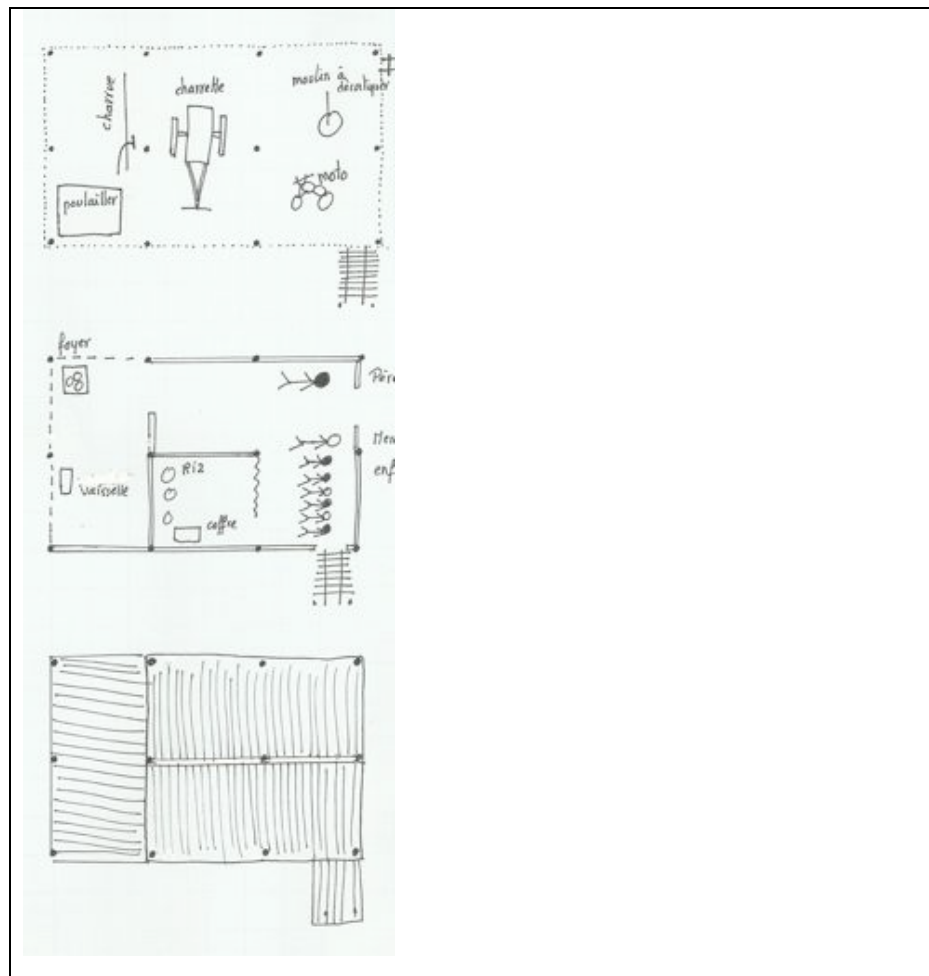
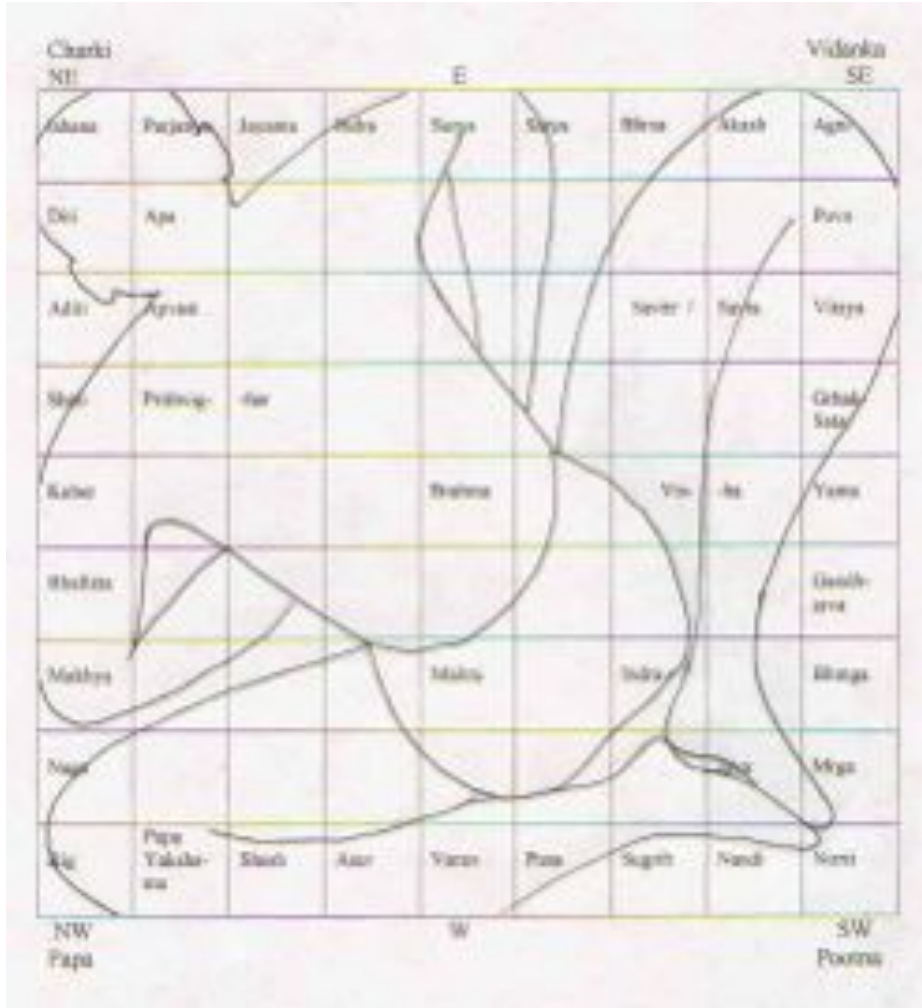


Fig. 41: Un exemple de *Vastu Purusha* (http://www.lokvani.com/lokvani/a_images/y2007/4149Vastu-Purusa-Mandela.jpg.)



Figures Première Partie

Chapitre II

Fig. 42 : Groupe familial n° 1- Une implantation ancienne et stable sur un grand terrain. Une lignée féminine.

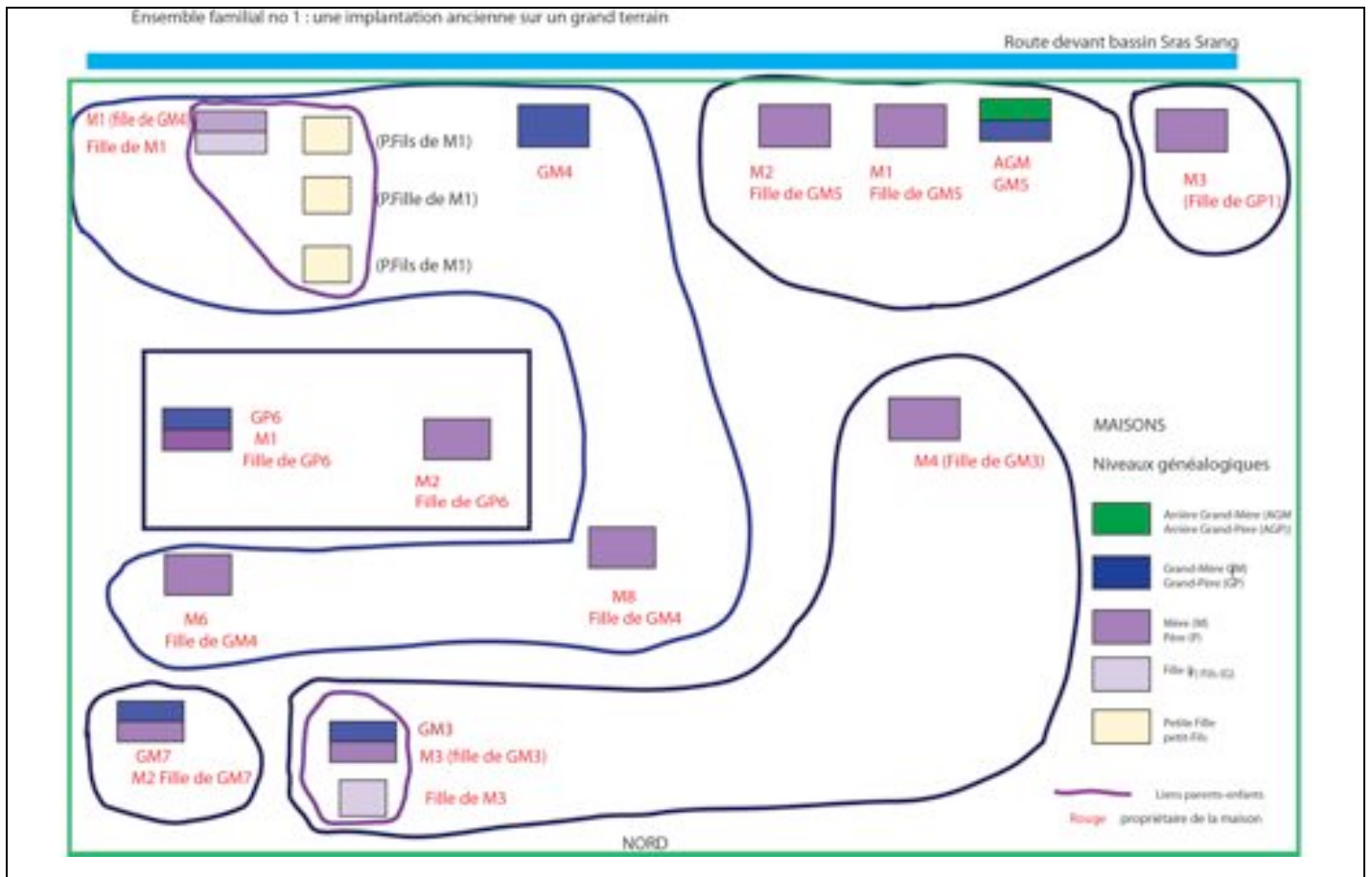


Fig. 43 : Groupe familial n° 2 : un bourgeon du groupe familial n° 1 : dispersion spatiale et division sociale.

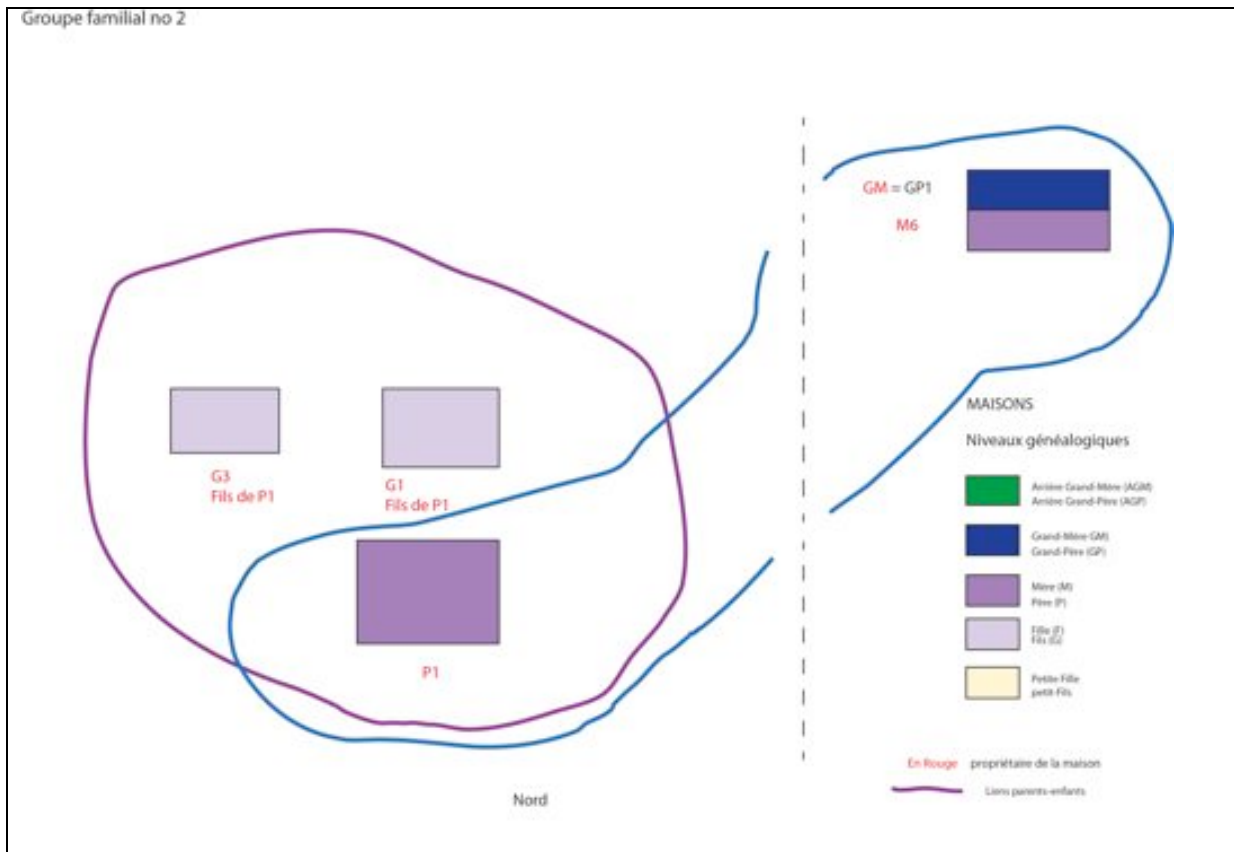


Fig. 44 : Groupe familial n° 3 - Une lignée masculine - éclatement social et spatial.

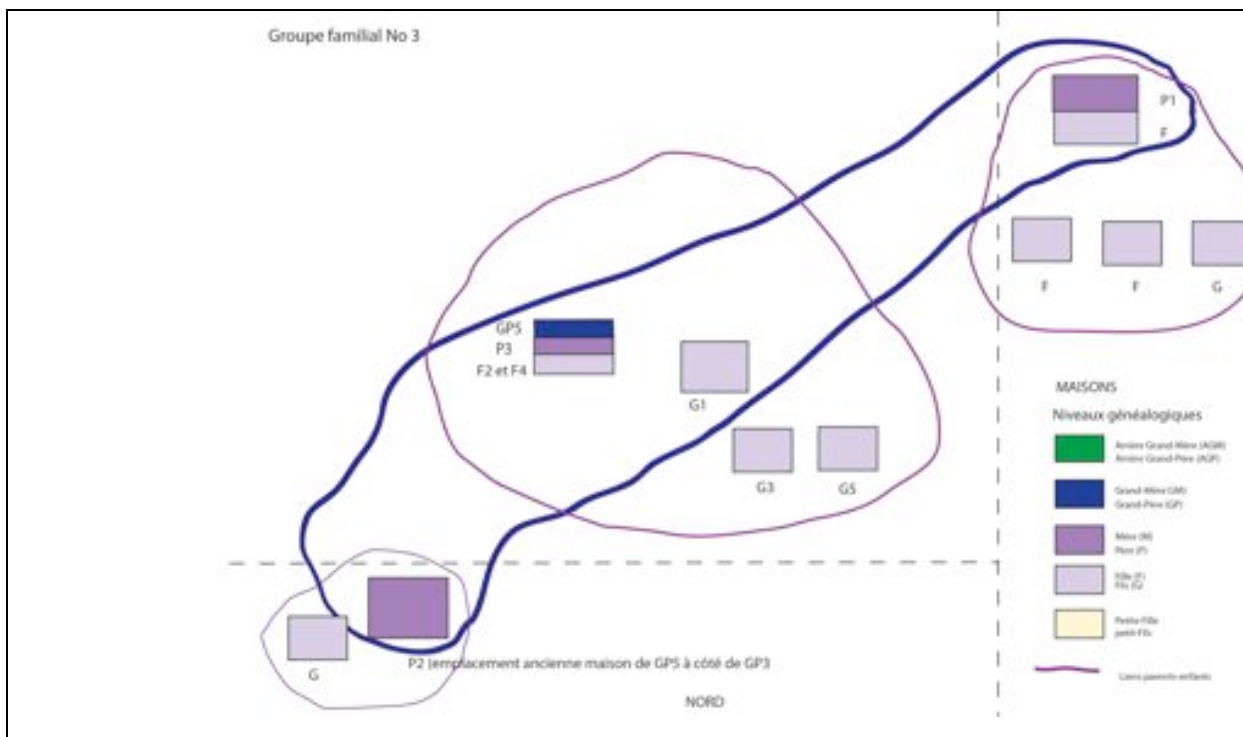


Fig. 45: Groupe familial n° 4. Une famille traditionnelle – cohésion spatiale et sociale.

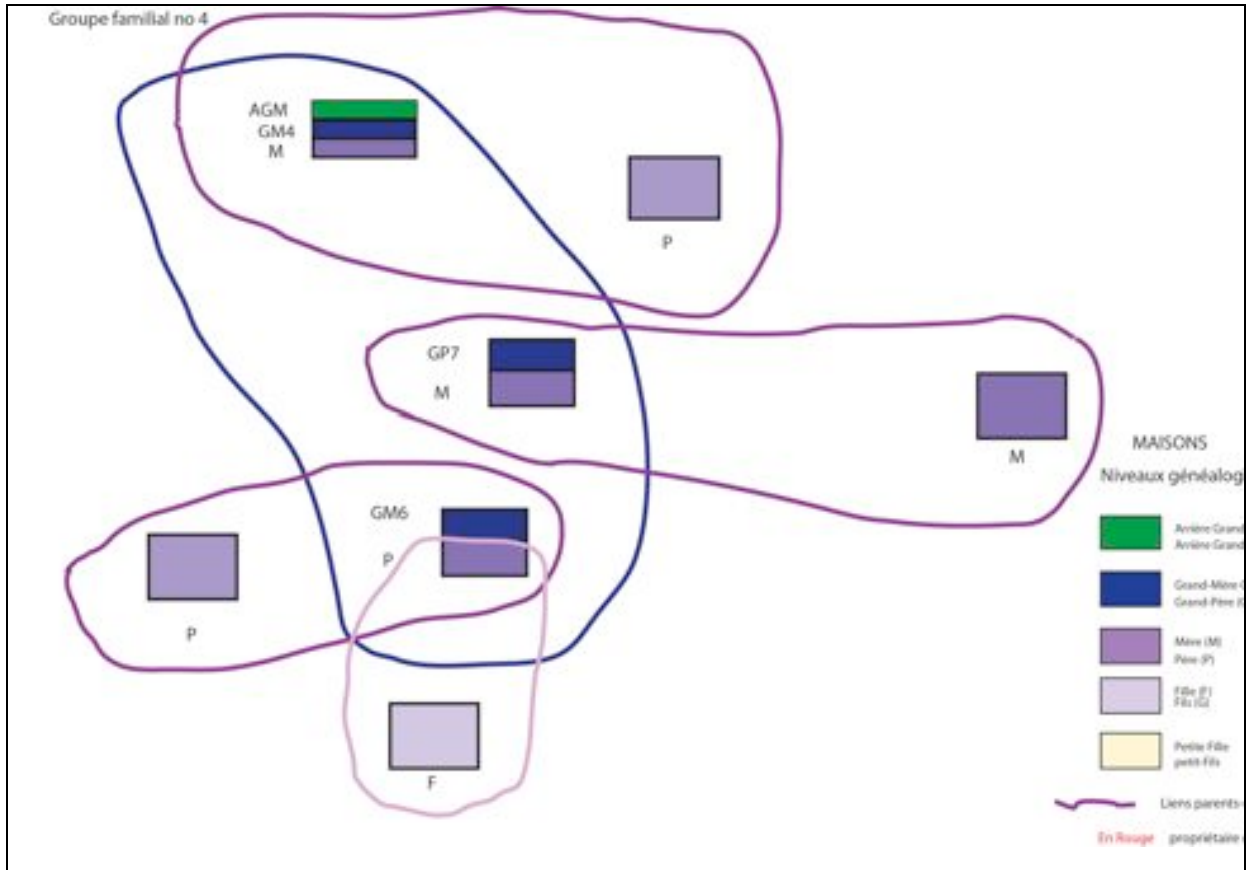


Fig. 46 : Le village de *Sras Srang cheung* sur la berge Nord du bassin du *Sras Srang*. (GIS-JICA 1998)

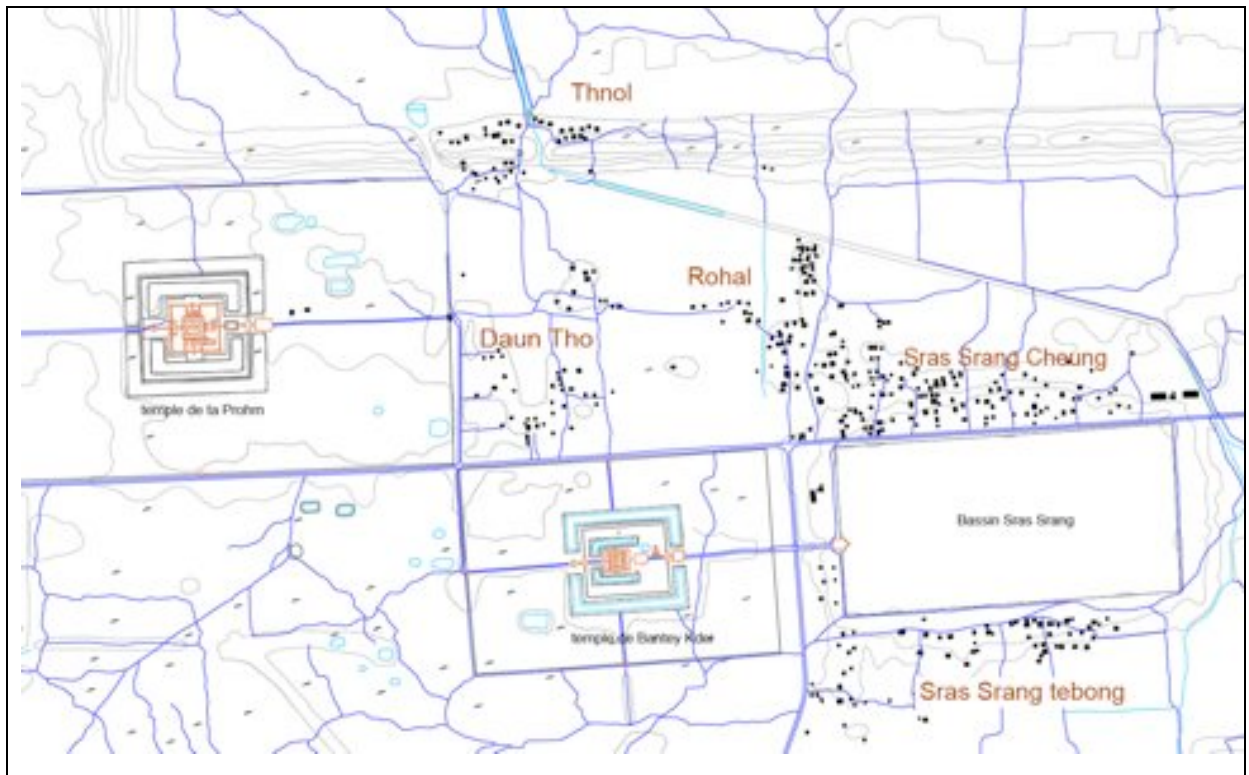


Fig. 47: Territoire agricole au Nord de Sras Srang Cheung : Photo aérienne 1946 (photo de la Collection de Williams Hunt) - Ikonos, pixel 1m (2004) – mise en forme par Elisabeth Moylan de l'Université de Sydney.)



Fig. 48: Territoire agricole au Nord de Sras Srang Cheung : Photo aérienne 1992 (Photo Finmap, 1:25,000^e) - mise en forme par Elisabeth Moylan de l'Université de Sydney).



Fig. 49 : Territoire agraire au Nord de Sras Srang Cheung : Photo satellite 2004 ((Spot, pixel 2.5m
 Copyright Space Imaging LLC Sensor – IKONOS, Date: December 2004 Datum: WGS84, Projection Information : UTM
 Zone 48N)- mise en forme par Elisabeth Moylan de l'Université de Sydney.)

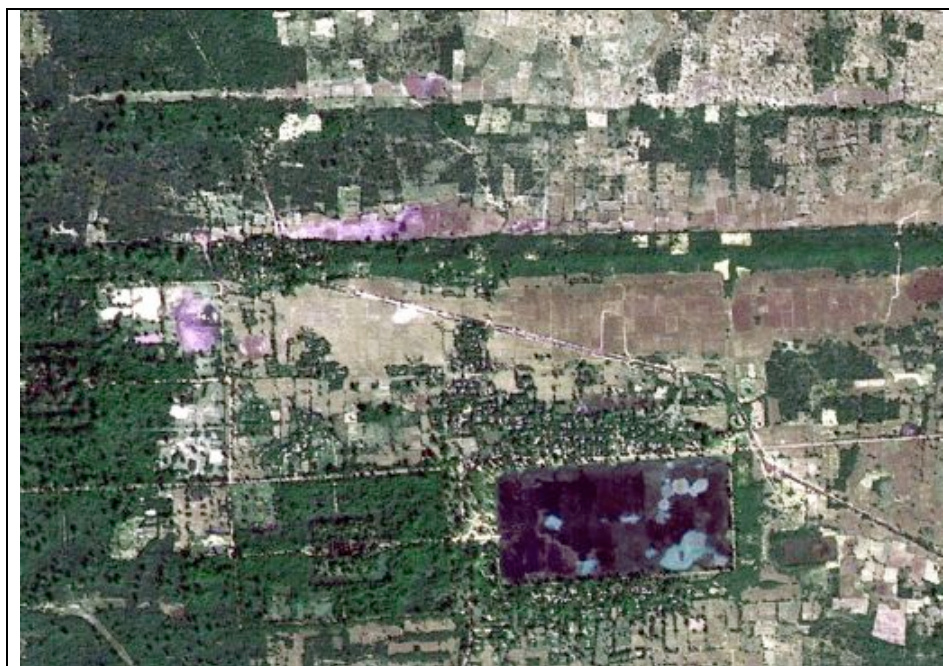


Fig. 50 : Carte des noms de rizières (Fonds de carte Dumarcaey-Pottier 1993)



Figures Deuxième Partie

Fig. 51 : le *srok sras srang* - les noms des villages (marron), villages/tertres *kôk* (rouge), bassins *sras* (bleu) et étangs *tropeang* (bleu) – (fonds de carte GIS-JICA 1998).

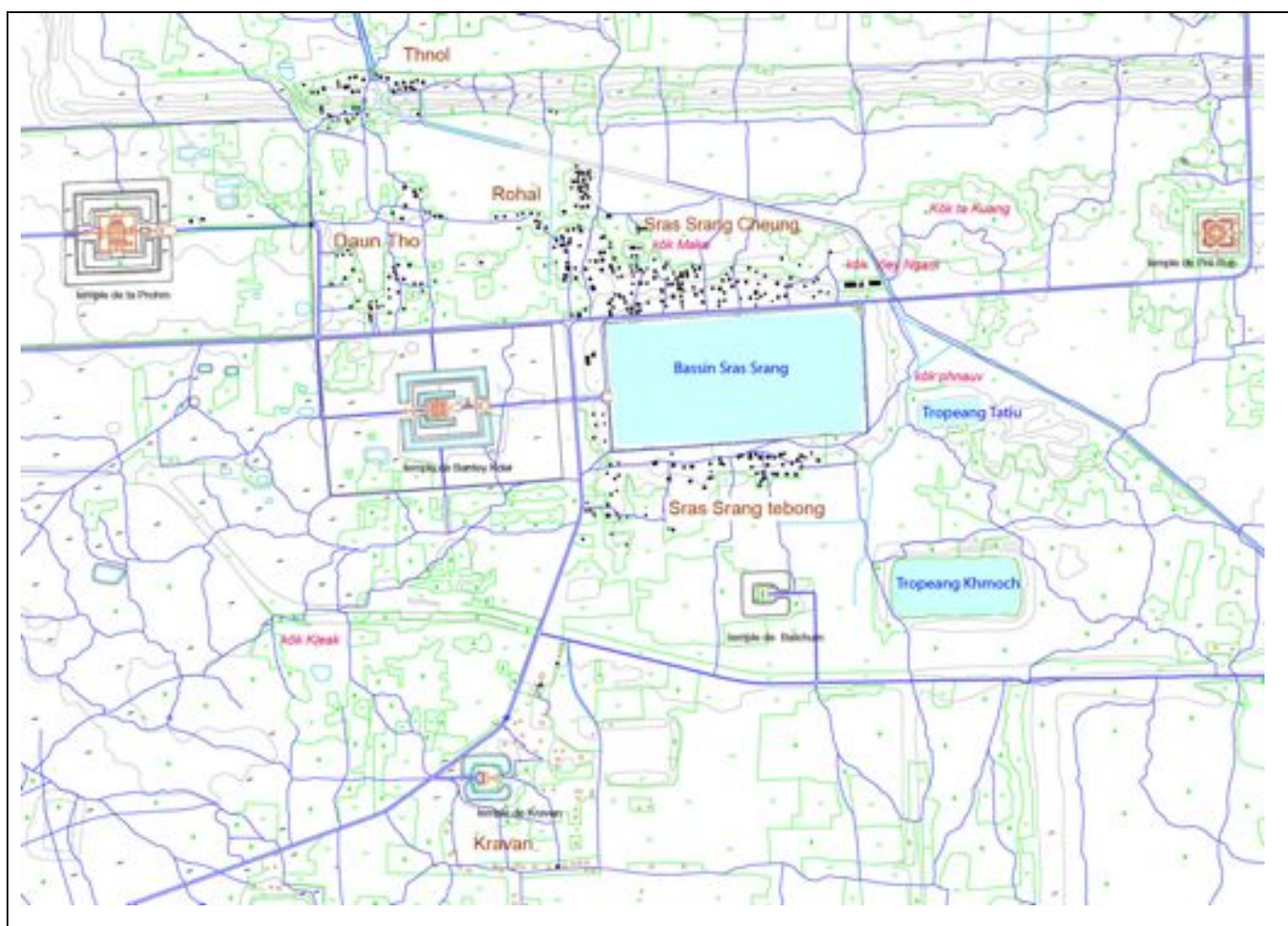


Fig. 52: Photo du village de Rohal ici écrit « Lahal » dans E. Fournereau, J. Porcher, *Les ruines d'Angkor-Siem Reap, étude artistique et historique sur les monuments khmers du Cambodge siamois*, Paris, E. Leroux, 1890, Volume 1.



Fig. 53 : Carte archéologique de la zone au Nord du bassin du *Sras Srang*. On y voit dans la partie haute l'emplacement du *Baray* oriental (grand espace bleu) et dans la bande du bas (en commençant par la gauche à l'Ouest), le temple de *Banteay Kdei*, le *prasat Kutisvara*, *Kôk Makak*, le *prasat On Mon* (l'un des cinq âsrama situés sur le pourtour du *Baray* oriental) (carte Pottier Ph D. 1999)

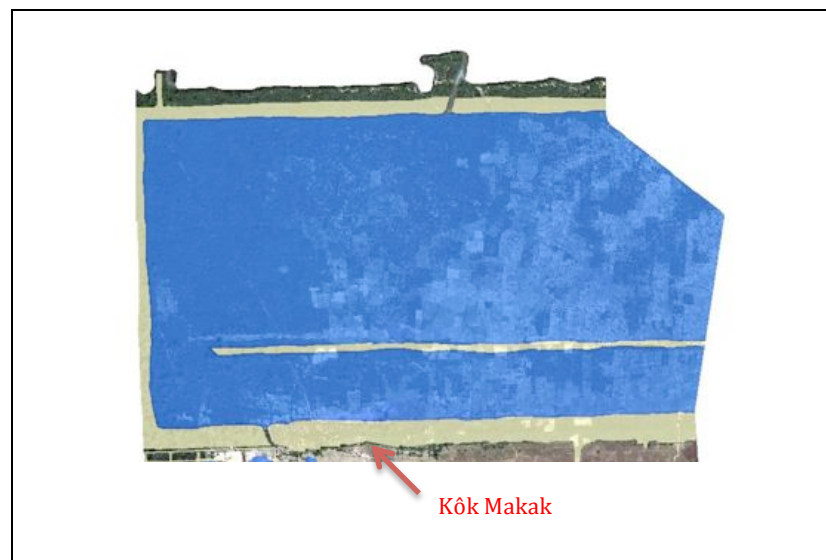


Fig. 54 : Le terre *Kôk Makak* entouré d'une douve en eau pendant la saison des pluies.



Fig. 55 : Carte des ruines de la province d'Angkor, dressée par H. Mouhot en 1860, reproduite dans Bruno Dagens, *la forêt de pierre*, 1989, Paris, Gallimard, collection Découvertes, p. 3



Fig. 56: Carte des environs d'Angkor, publiée dans F. Garnier, *Voyage d'exploration en Indo-Chine*, 1865.

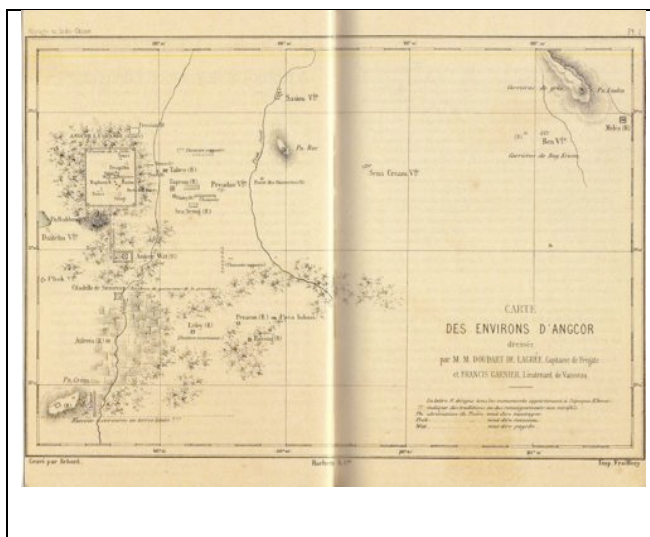


Fig. 57: Détail de la *Carte des environs d'Angkor*, publiée dans Garnier, *Voyage d'exploration en Indo-Chine*, 1865.

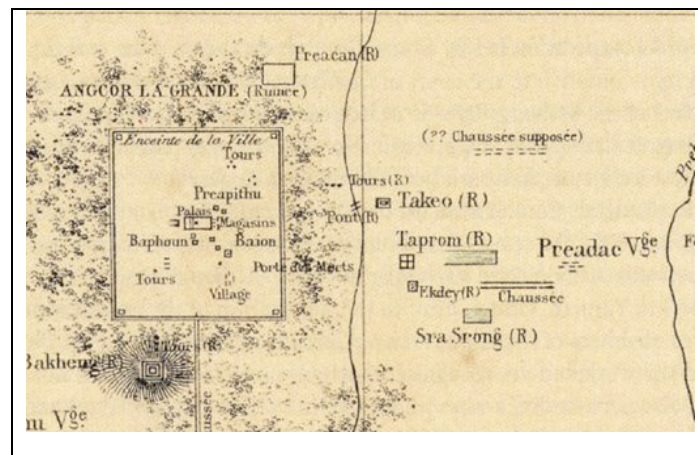


Fig. 58 : Carte « Les ruines d'Angkor Siem-réap », publiée dans Fournereau et Porcher, *Les ruines d'Angkor*, 1890, Paris, E. Leroux.

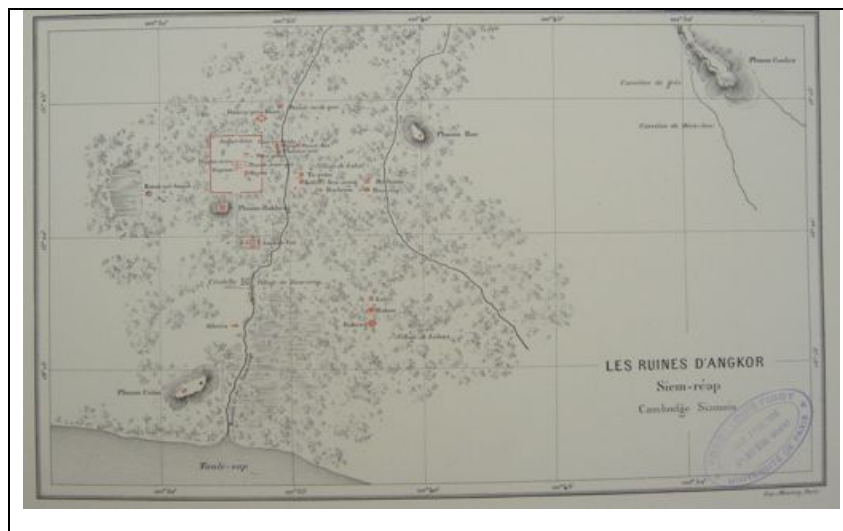


Fig 59 : Détail de la carte « Les ruines d'Angkor Siem-réap », publiée dans Fournereau et Porcher, *Les ruines d'Angkor*, 1890, Paris, E. Leroux.

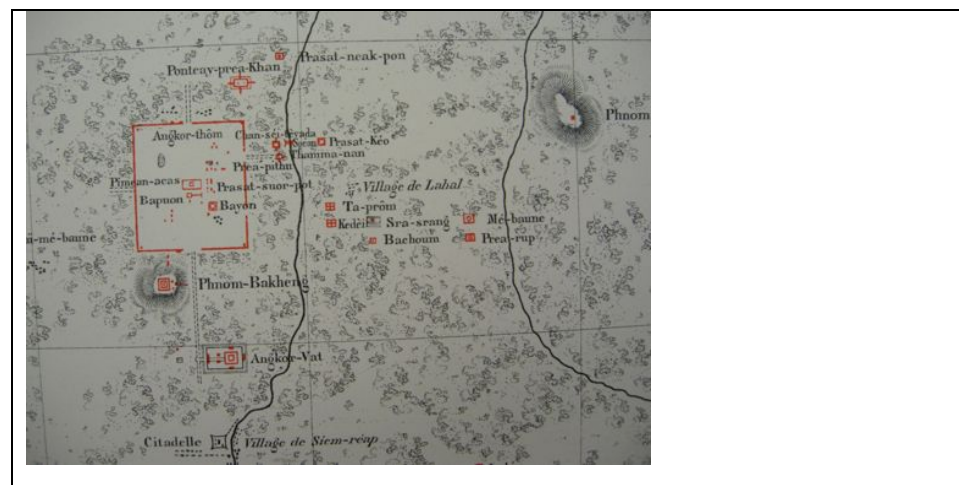


Fig. 60 : Carte Région d'Angkor, 80 000°, d'après les travaux des lieutenants Buat et Ducret. Mission du Commandant de La Jonquière, 1909.

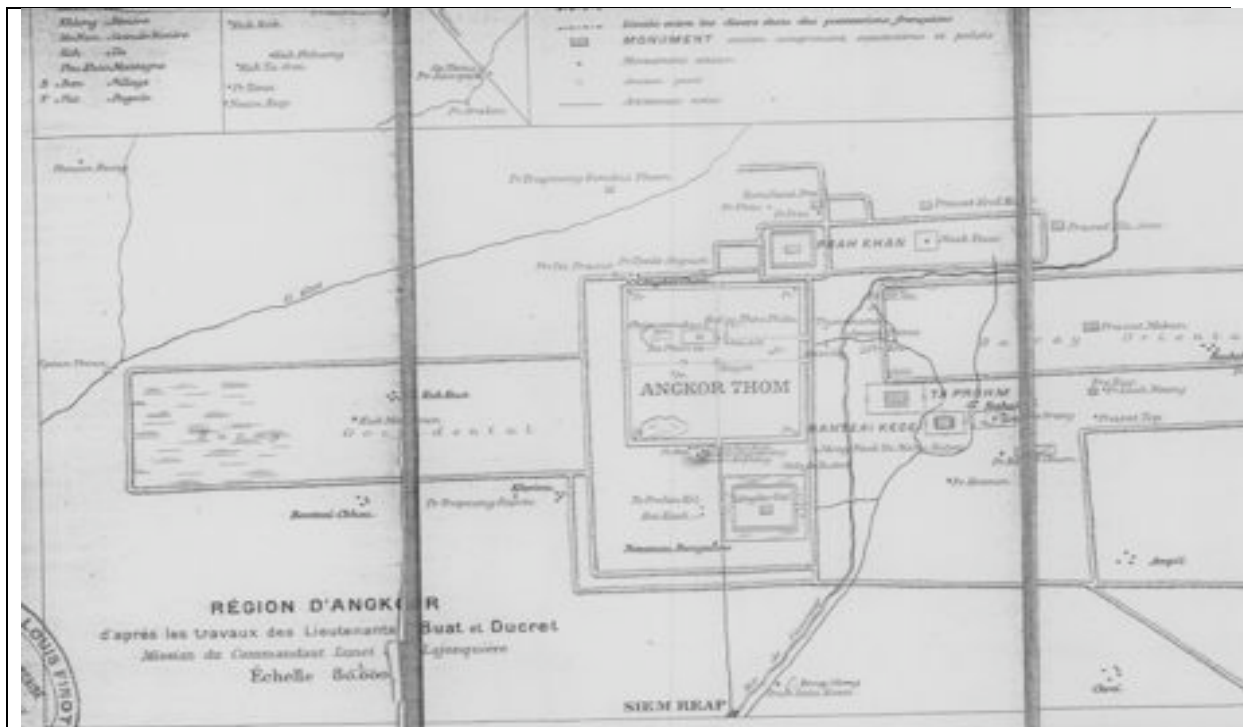


Fig. 61: détail - Carte Région d'Angkor, 80 000°, d'après les travaux des lieutenants Buat et Ducret. Mission du Commandant de La Jonquière, 1909.

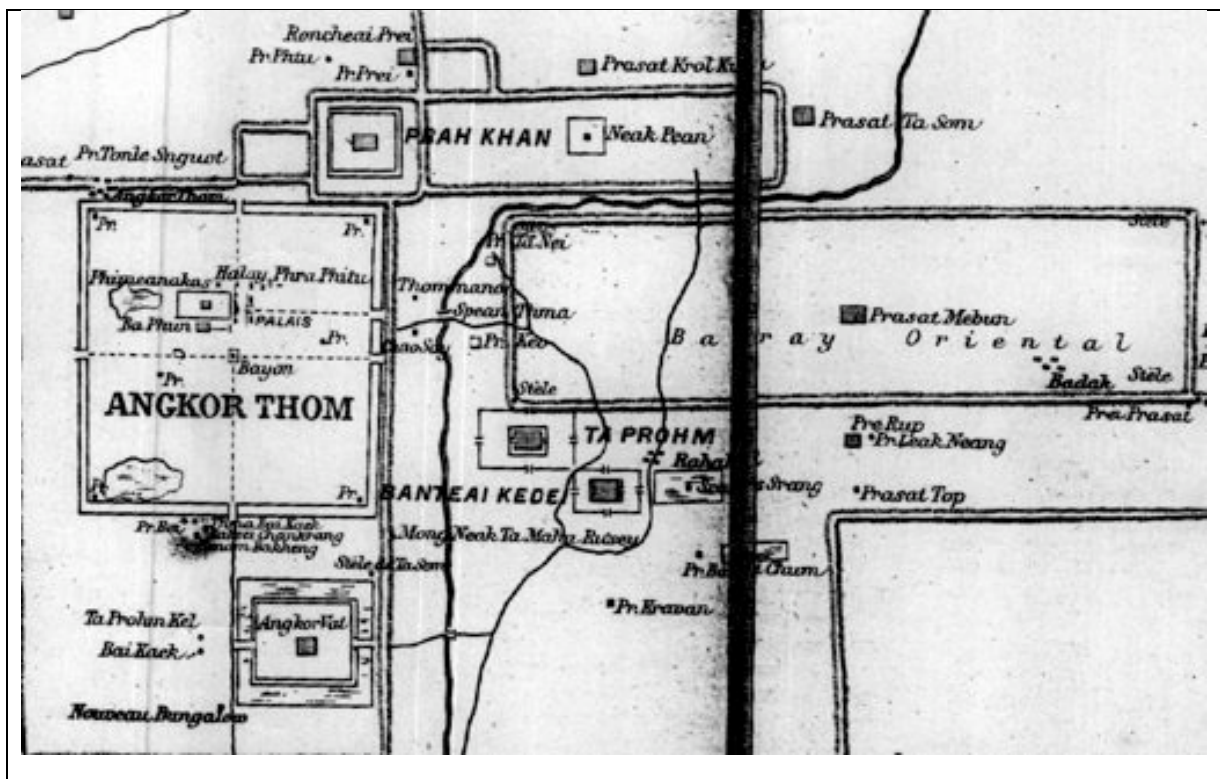


Fig. 62 : Carte du groupe d'Angkor, 50 000°, dressée par Buat et Ducret, Service Géographique de l'Indochine, 1909.



Fig. 63 : détail de la *Carte du groupe d'Angkor*, 25 000°, dressée par les lieutenants Buat et Ducret, Service Géographique de l'Indochine. Carte de 1909 réactualisée vraisemblablement après 1920 (routes touristiques ajoutées)

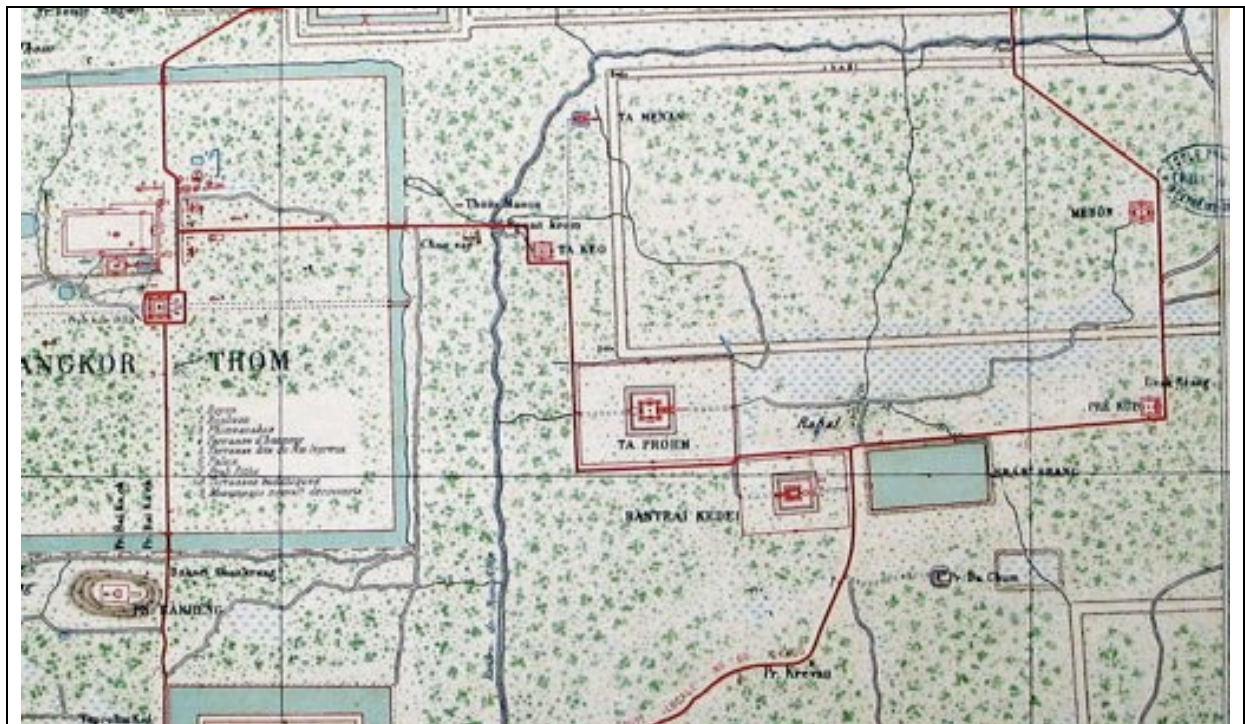


Fig. 64: Les « communes » *Khum*. Carte d'Etat-major, 100 000°, feuilles 167bis W, Service Géographique de l'Indochine, 1928.



Fig. 65: détail (ibid)

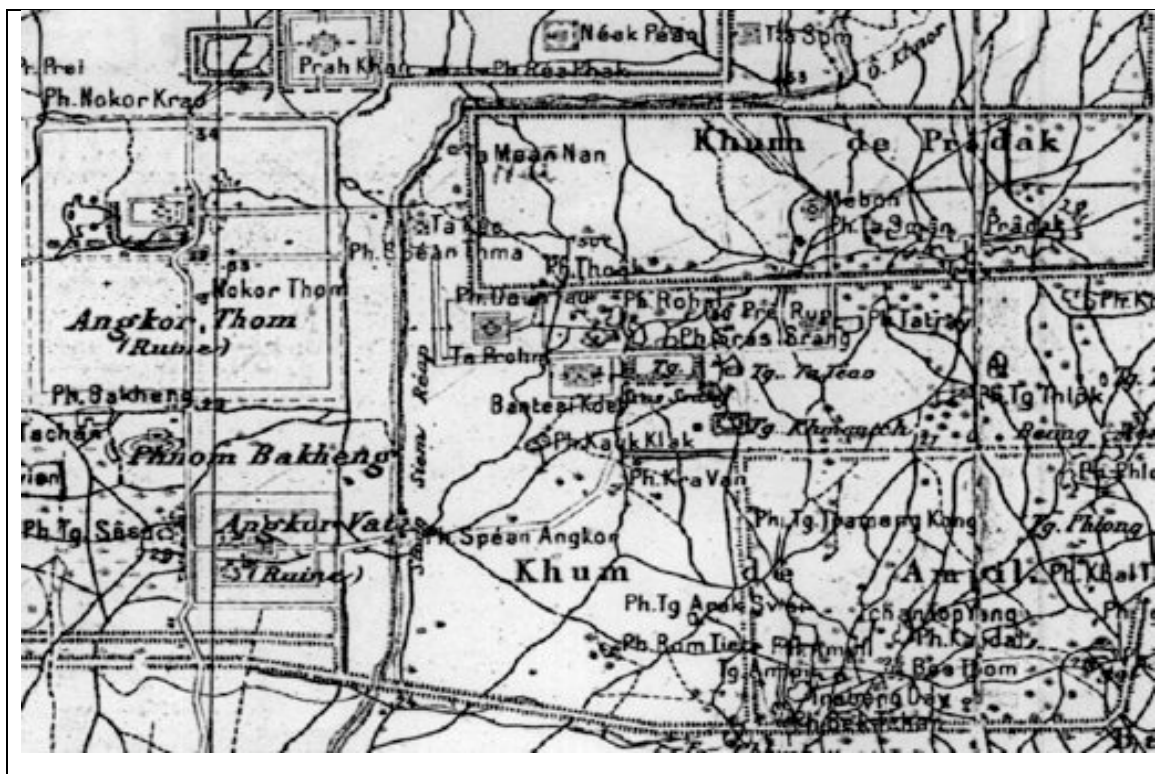


Fig. 66 : Angkor, Le groupe, 10 000°, dressée par Trouvé en 1934 et complétée par Marchal, « version » au 20 000° de 1957 publiée dans Pottier, 1993a, pl. 1.

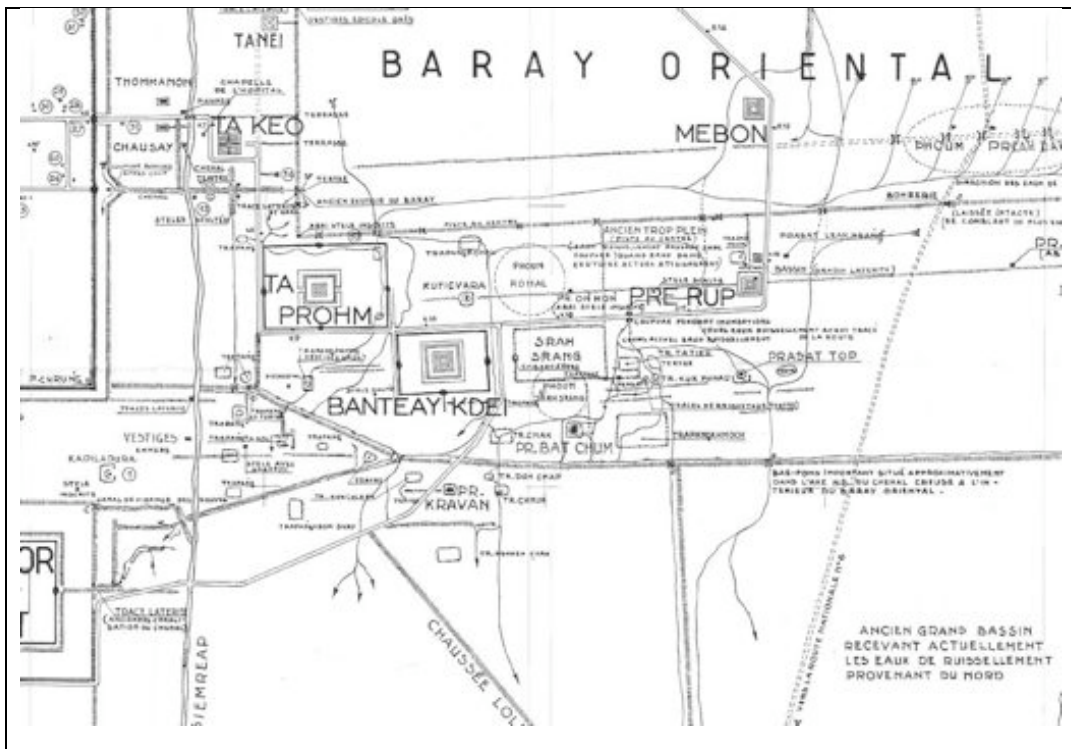


Fig. 67: Détail (ibid)

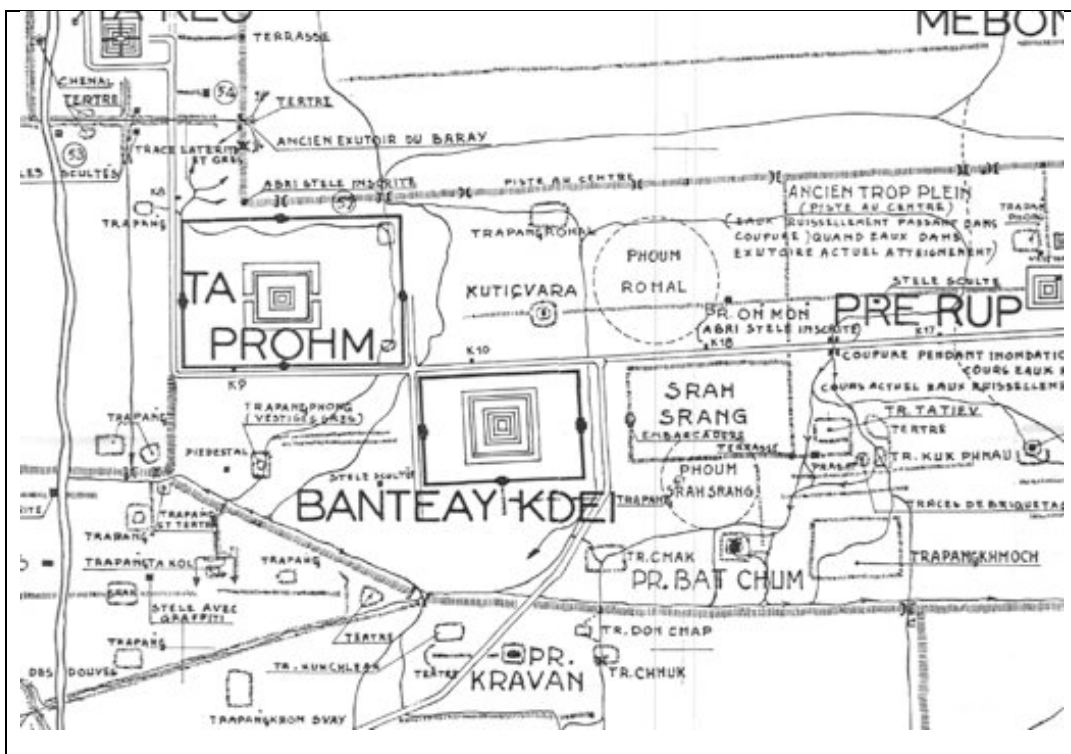


Fig. 68 : Carte *Joint Operations Graphic*, published by Army map service (USA) 1967, 250 000°, series 1501 AIR, sheet ND 48-10, 2nd édition.

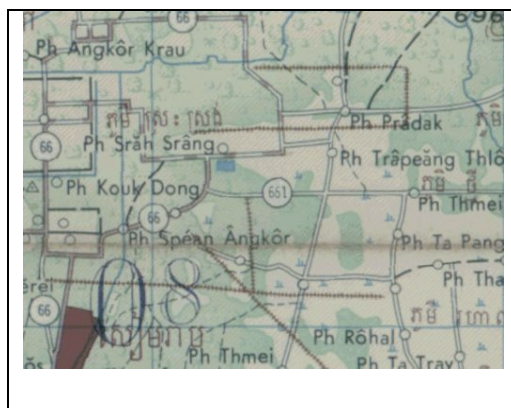


Fig. 69: Carte des villages et des *srok* (noms inscrits par l'auteur)- carte GIS-JICA 1998.

Se référer à la page suivante -----



Fig. 70 : Les hameaux d'Angkor Thom, noms inscrits en encadré bleu par l'auteur sur un fonds de carte au 25 000°, dressée par le lieutenant Buat, *in* Bouinai, Chronique, BEFEO, t.8, 1908, plan p. 292 bis

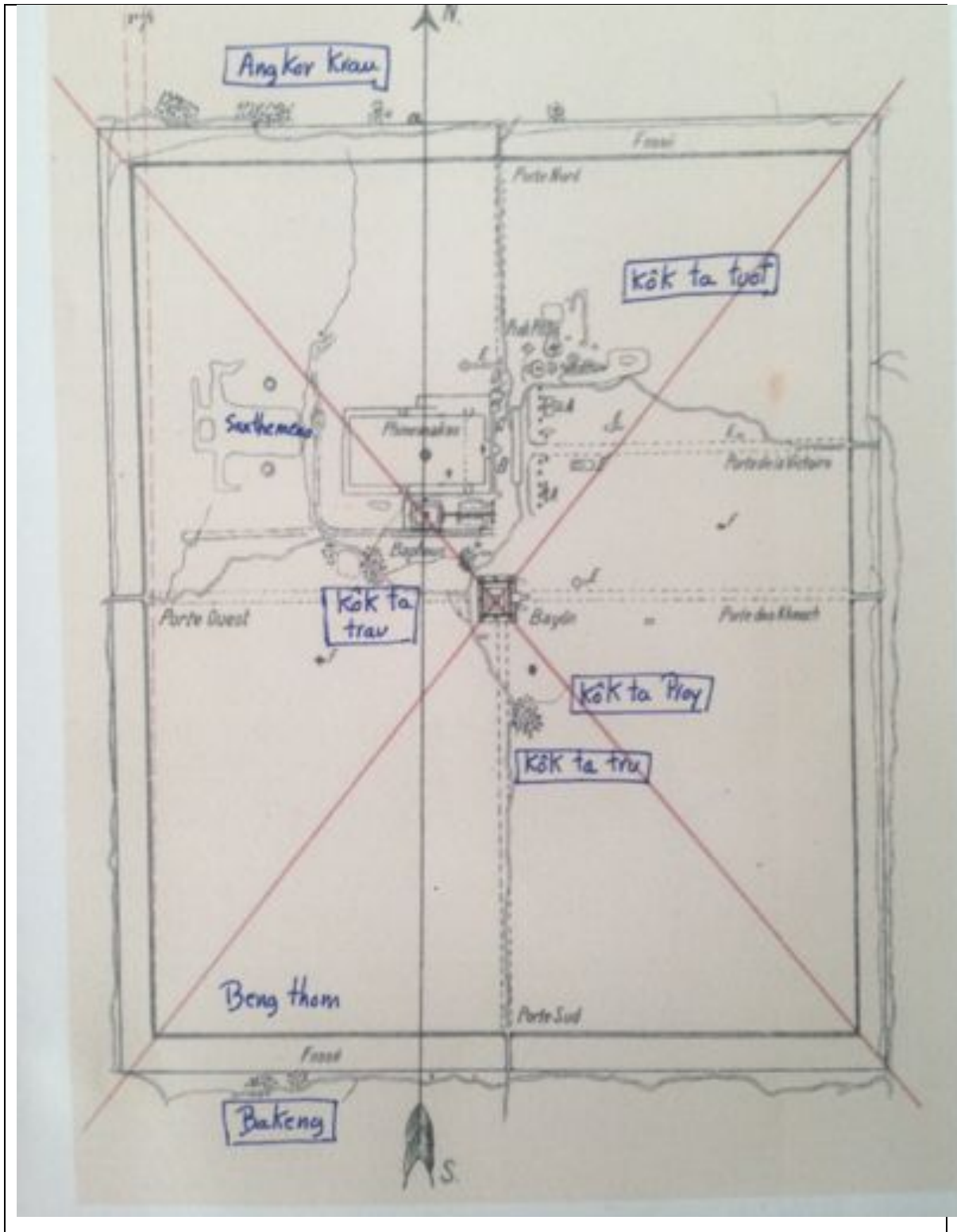


Fig. 71 : Carte manuscrite en deux parties (années 20 ?): Archives nationales de Phnom Penh n° 2884 - *Projet d'une Ordonnance royale portant sur la création d'un périmètre de protection à Angkor* – carte jointe au texte.

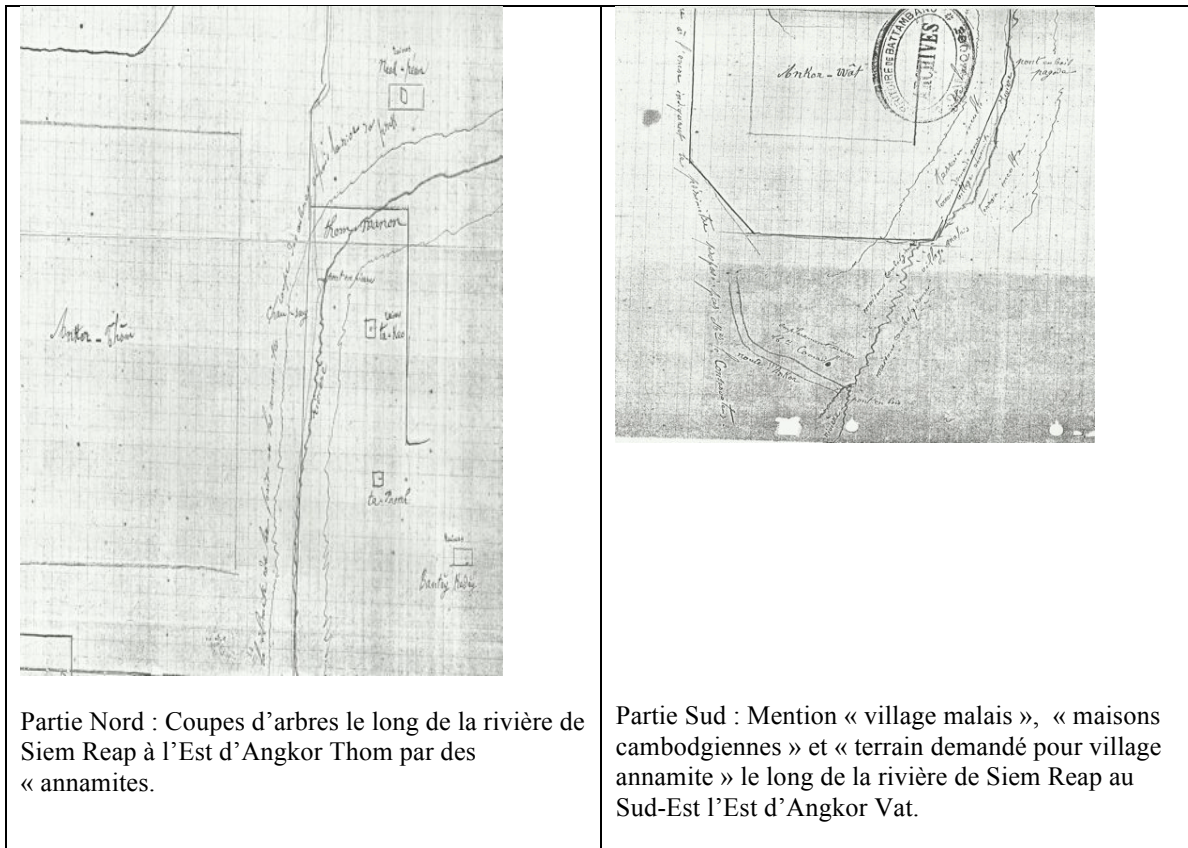


Fig. 72 : Photo « haltes d'indigènes sur la chaussée d'Angkor Vat » - dans E. Fournereau, J. Porcher, *Les ruines d'Angkor-Siem Reap, étude artistique et historique sur les monuments khmers du Cambodge siamois*, Paris, E. Leroux, 1890, Volume 1.



Fig. 73 : les passages dans les monts Dangrek entre les provinces siamoises et les provinces cambodgiennes (E. Aymonier. Le Cambodge II. Paris : Ernest Leroux, 1901, p. 192)

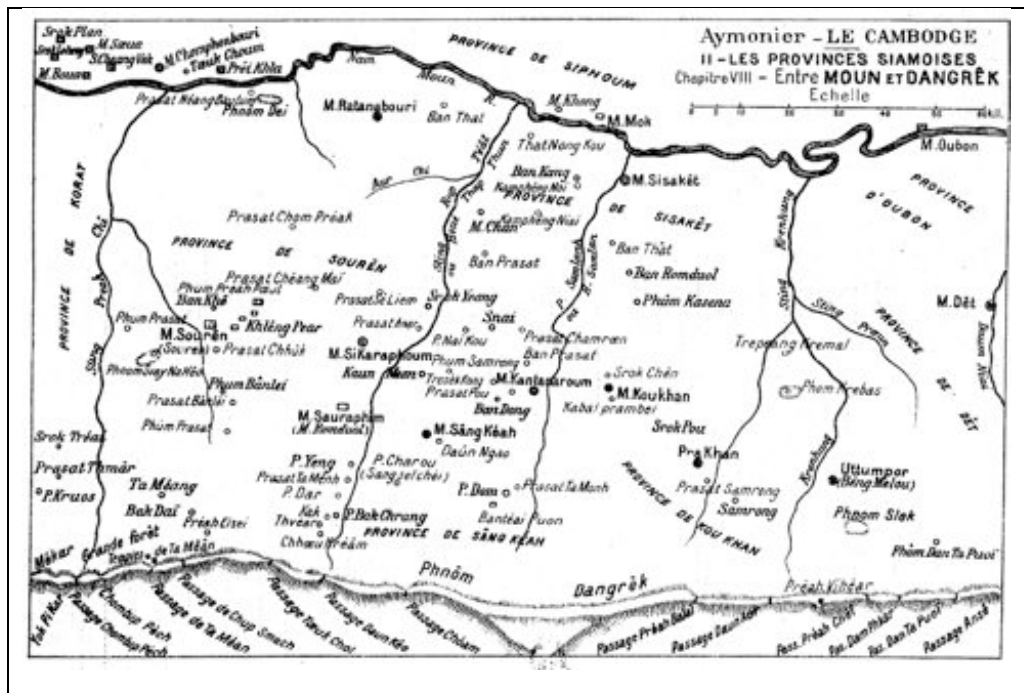


Fig. 74 : la route *plauv* Dangkor (ibid, p. 112).

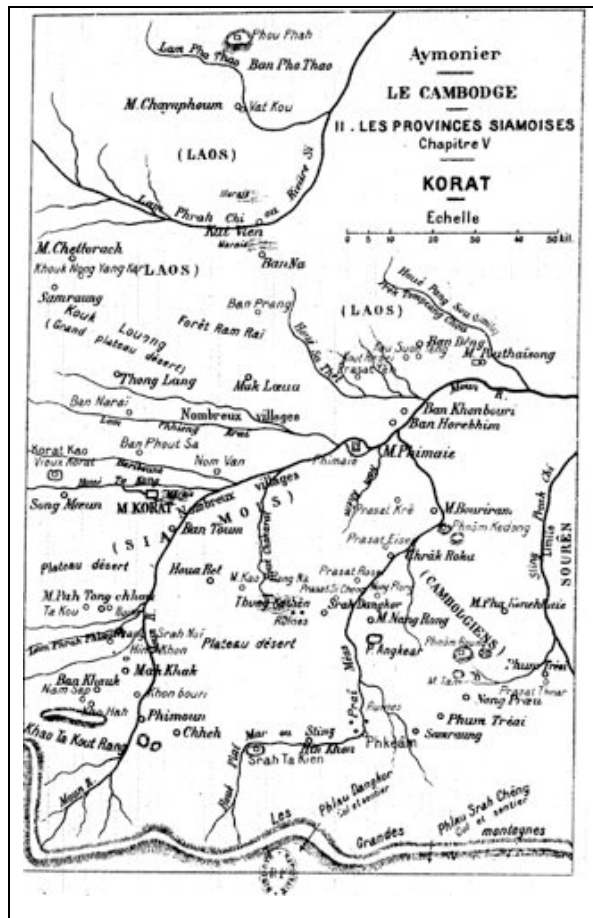
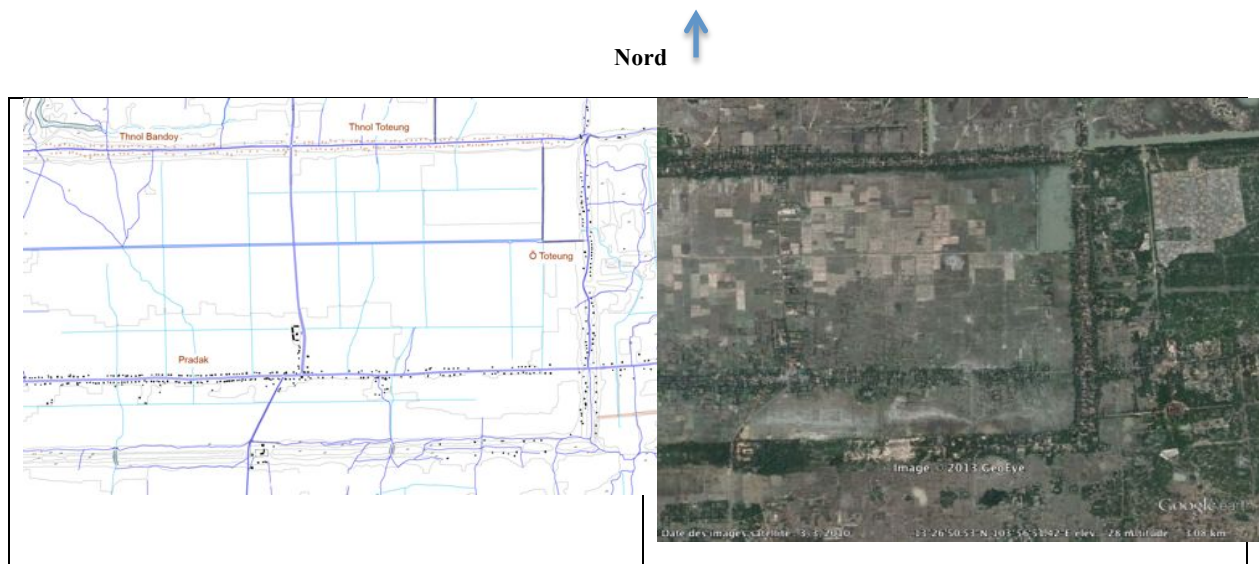


Fig. 75 : Village d'*Angkor Krau* au nord-est d'*Angkor Thom*. Dans ce paysage archéologique très modelé, les maisons sont construites sur les terrains les plus hauts. Les rizières occupent les parties basses, ici notamment dans les douves d'*Angkor Thom* ainsi que d'autres portions de terrain bas dont l'utilisation ancienne reste à définir. Google Earth- image © Spot image, GeoEye (image 2004)



Fig. 76 : Un exemple d'installation et d'alignement de l'habitat sur la trame angkorienne orthogonale (Partie Est du *Baray* oriental) - les maisons placées les unes à côté des autres forment des villages étirés sur une ligne est/ouest (*Thnol bandoy*, *Thnol Toteung*, *Pradak*) et une ligne nord/sud (*O toteung*). Les pannes faitières des maisons des villages de *Thnol Bandoy*, *Thnol Toteung*, *Pradak* sont alignées sur un axe est/ouest. Les pannes faitières des maisons du village d'*O Toteung* sont alignées sur un axe nord/sud.



GIS-JICA 1998 (noms villages reportés par l'auteur)

Google Earth- Spot image © 2013 GeoEye (image 02/03/2010)

Fig. 77 : la circulation de l'eau au nord du village de *Sras Srang*. (GIS-GICA 1998 – indications ajoutées par l'auteur).

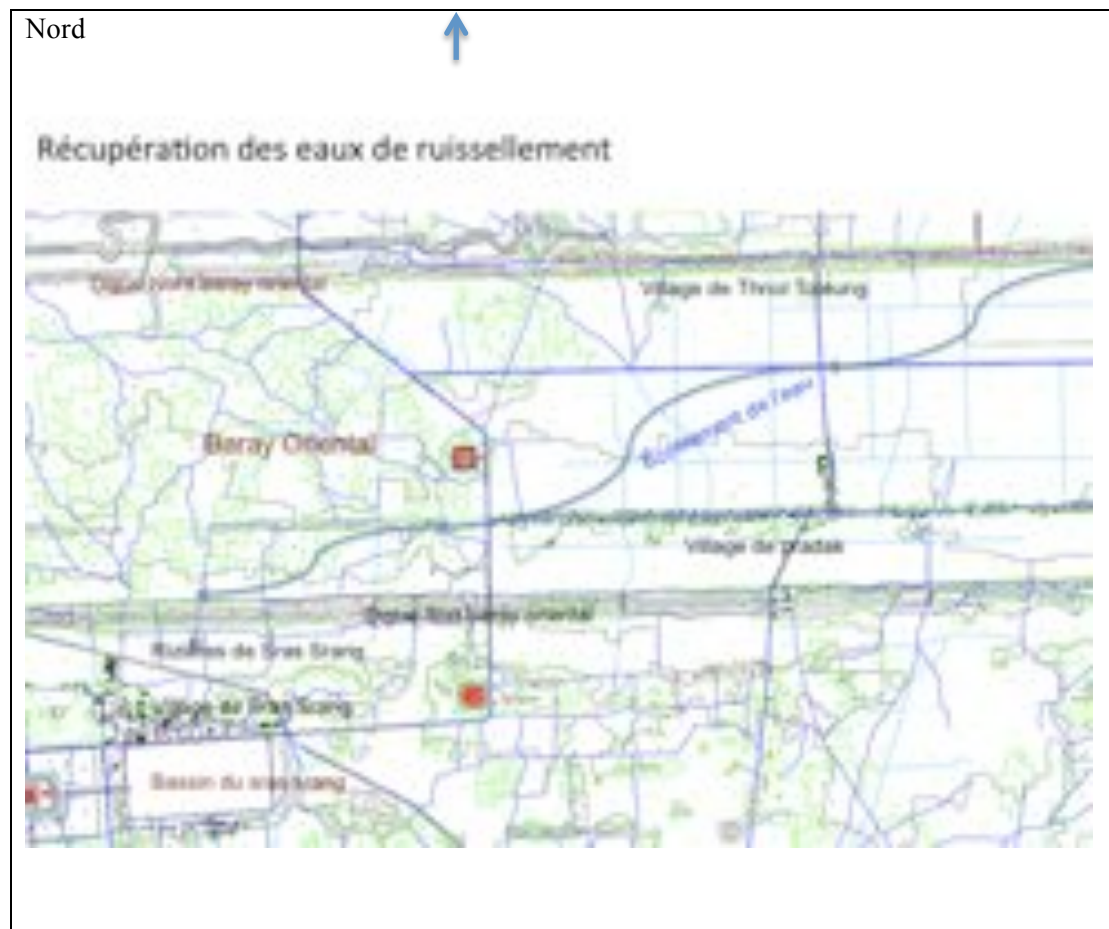
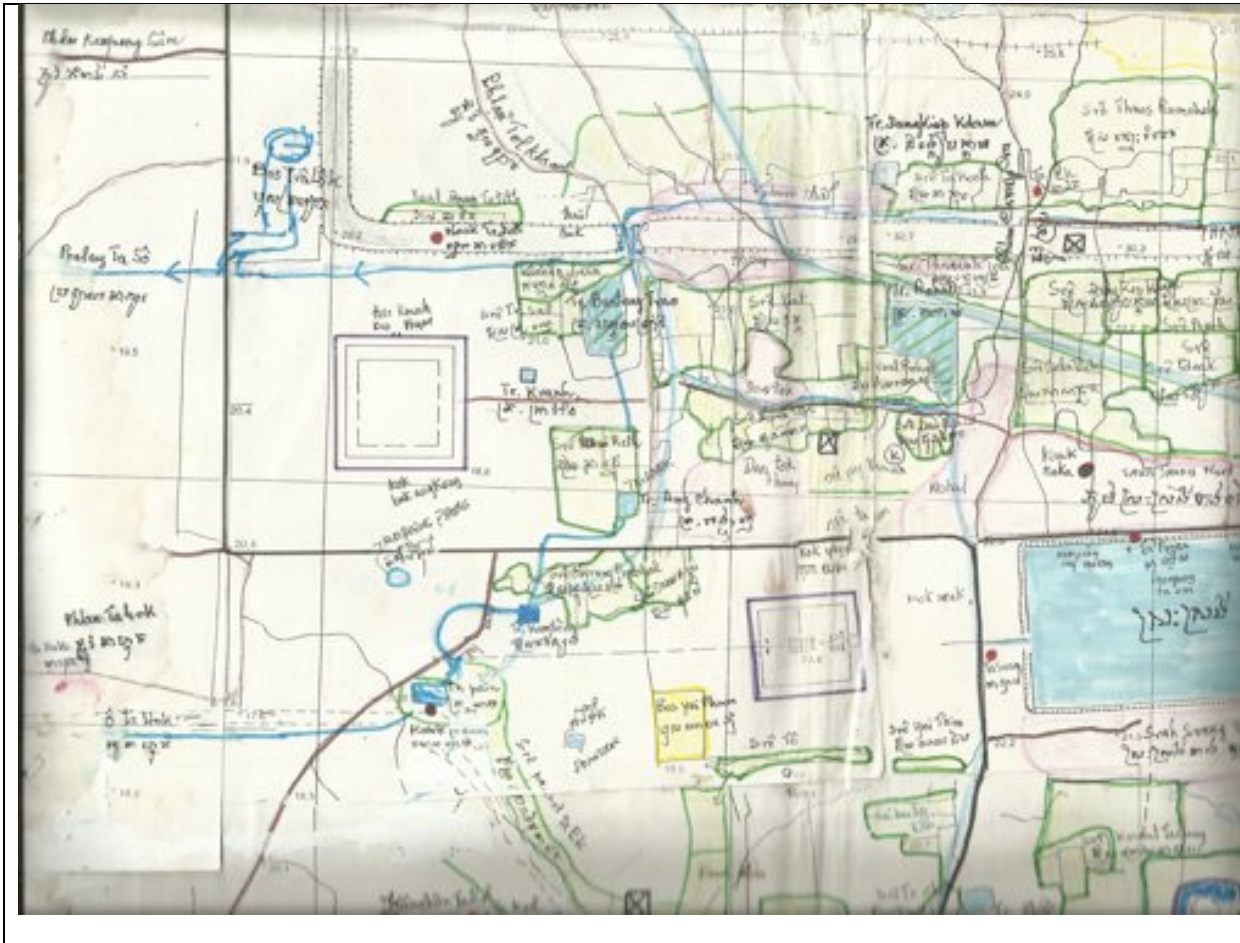


Fig. 78: un « vestige » du régime des Khmers rouges : le canal Khmer Rouge *pralay Khmer krohom*. Les branchages au premier plan sont des pièges à poissons et à crevettes.



Fig. 79: la circulation de l'eau à l'ouest du village de *Sras srang Cheung* (Fonds de carte archéologique Pottier Ph D. 1999).



Figures Troisième Partie

Fig. 80 : *Neakta* représenté par des pierres cylindriques. Il s'agit ici de balustre et autres éléments en pierre récupérés sur un proche temple angkorien et posés sur un sommet d'une termitière surmontée d'un toit. La termitière vient accentuer l'aspect « pierre qui pousse ». (*neakta* du village de *Nokor Phiye*, district d'*Angkor Chum*, province de *Siem Reap*. Photo F. Luco)



Fig. 81 : Exemples de huttes de *neakta* à Angkor.



Fig. 82 : Les neakta du srok Sras Srang (en rouge) - Carte GIS-JICA 1998



Fig. 83 : les neakta du srok Ampil



Fig. 86 : les neakta du srok baray

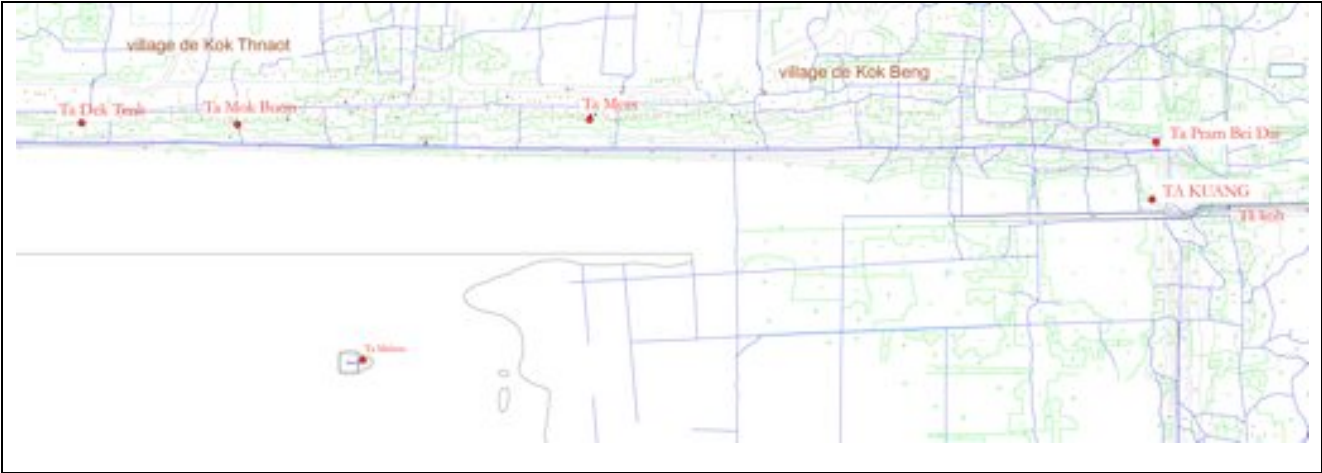


Fig. 87 : Les neakta du srok Tropeang Seh.

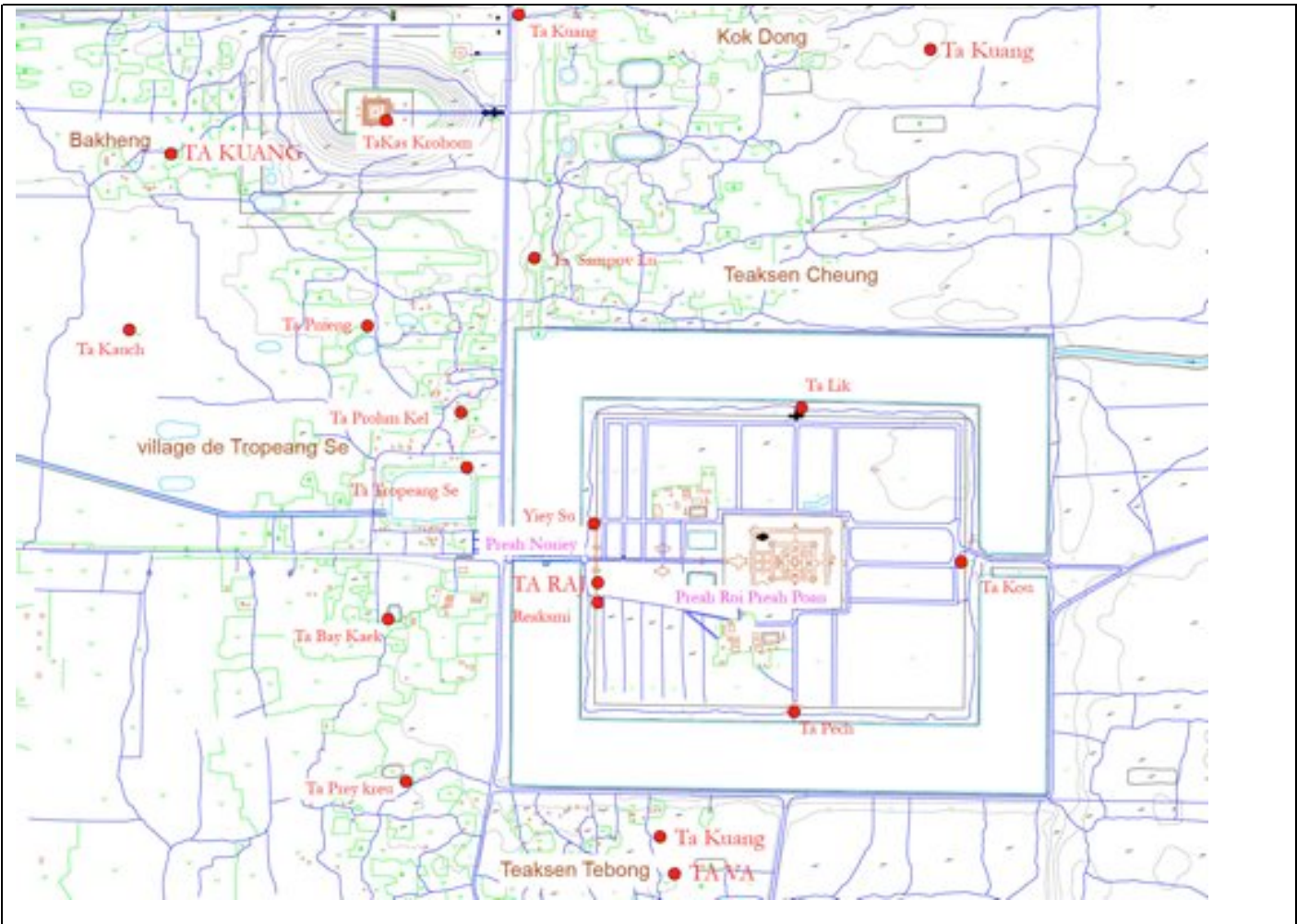


Fig. 88 : les neakta du srok Ta Chan et Kvien

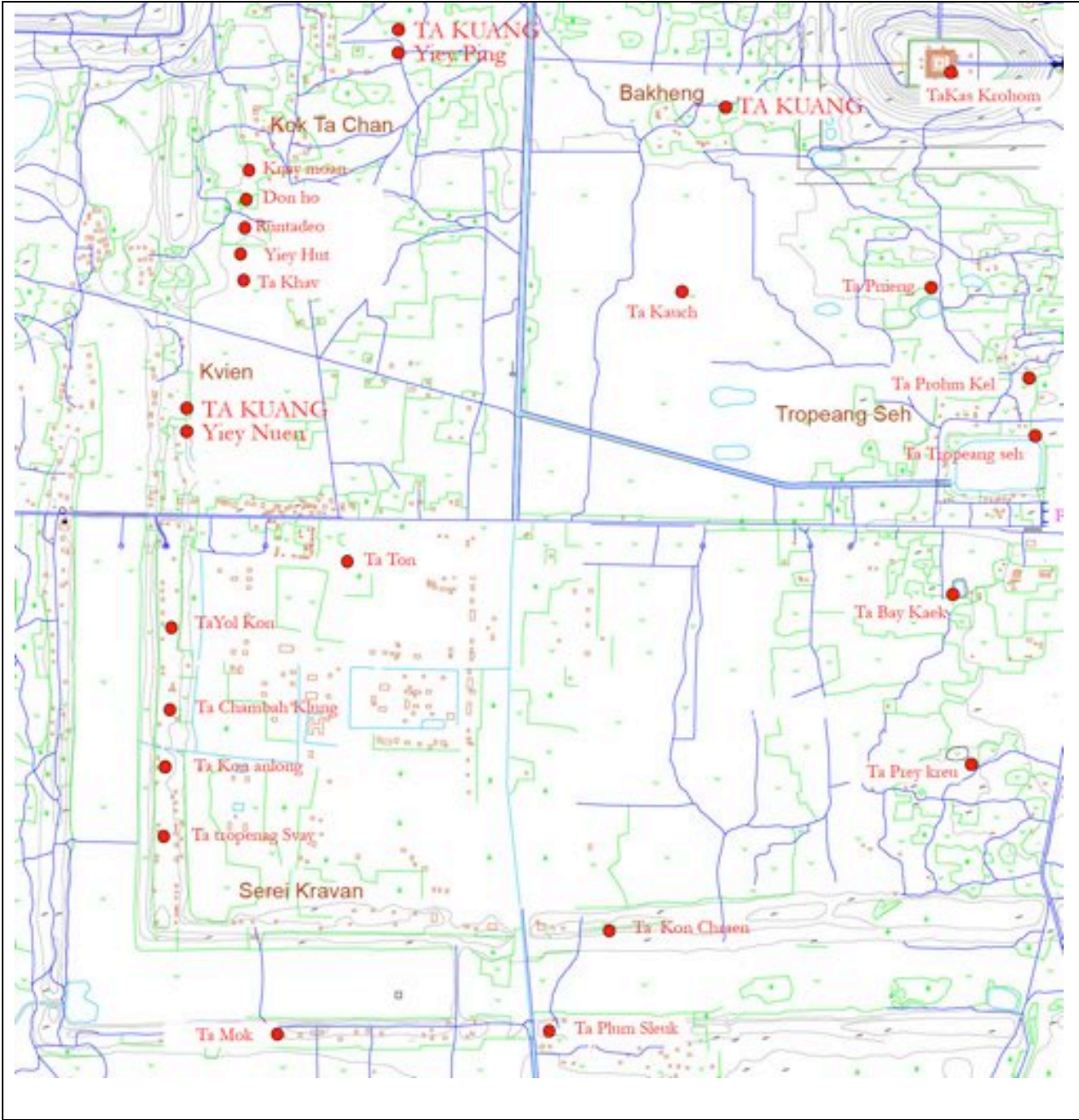


Fig. 89 : *Ta Raj*



Fig. 90 : Localisation de Ta Raj et de ses 3 assistants dans Angkor Vat

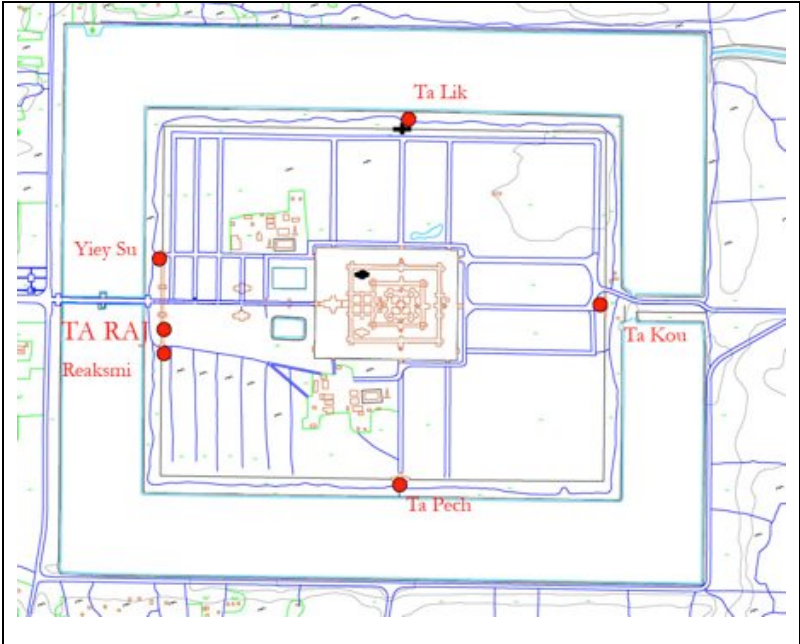


Fig. 91 : les Preah et neakta dans Angkor Thom

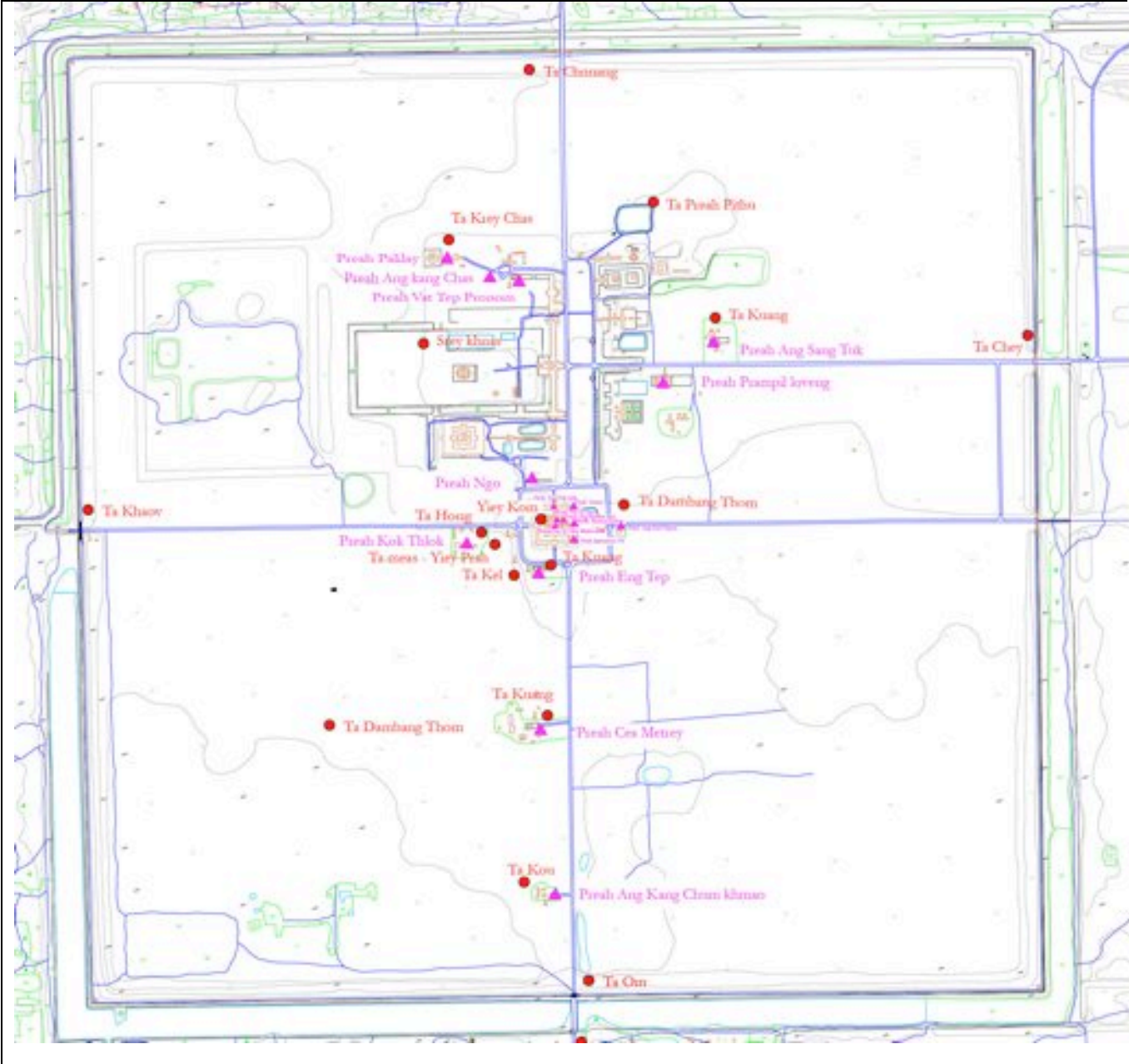


Fig. 92 : Peinture du *neakta* Ta Svay – village de Sras Srang (F. Luco, 2013)



Fig. 93 : *men* de crémation- *Angkor Krau*.



Fig. 94 : *men* de crémation- *Angkor Krau*.



Fig. 95 : Cérémonie de transfert de mérite aux grands-parents.

Une structure carrée est élevée au centre d'une aire sacrée ouverte aux quatre points cardinaux. Des bougies seront fixées au sommet de 108 bâtons organisés de façon décroissante à partir de la structure centrale. La nuit, chacune des grand-mères sera installée à tour de rôle au centre de la structure carrée fermée aux regards par des tissus. Les bougies seront allumées. Des moines sont installés aux huit points cardinaux où ils resteront sans bouger. D'autres moines circuleront dans le sens des aiguilles d'une montre en récitant des prières.



(Photo Jean-Christophe Simon)

Fig. 96

Le lendemain matin, après leur « renaissance », les grand-mères sont lavées, talquées et habillées de blanc par des membres de leur famille.



(Photo Jean-Christophe Simon)

Fig. 97 : Plan du cimetière Khmer rouge de *Sras Srang* (1973-1974)- L'entrée se trouve au Sud (en haut du dessin) le long de la route qui borde le bassin du *Sras Srang*. Un grand bâtiment appelé *vimean* « pavillon » se trouve au centre et des bâtiments plus petits aux quatre angles. Les tombes (figurés par des petits bâtons) sont orientées Sud (tête)-Nord(pieds). (Dessin de Ta Tep (village de *Rohal*) l'un des charpentiers qui a travaillé à sa construction).

Sud

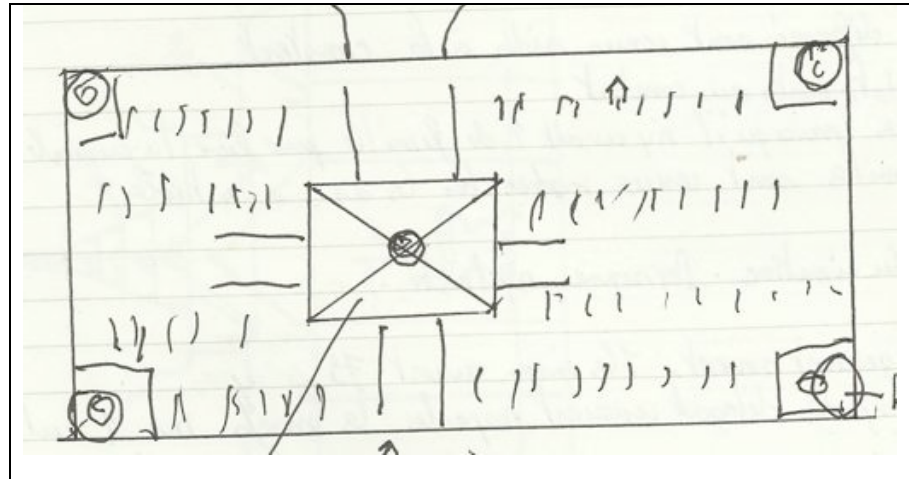


Fig. 98 : Elévation du bâtiment central du cimetière Khmer Rouge. (Dessin de Ta Tep)

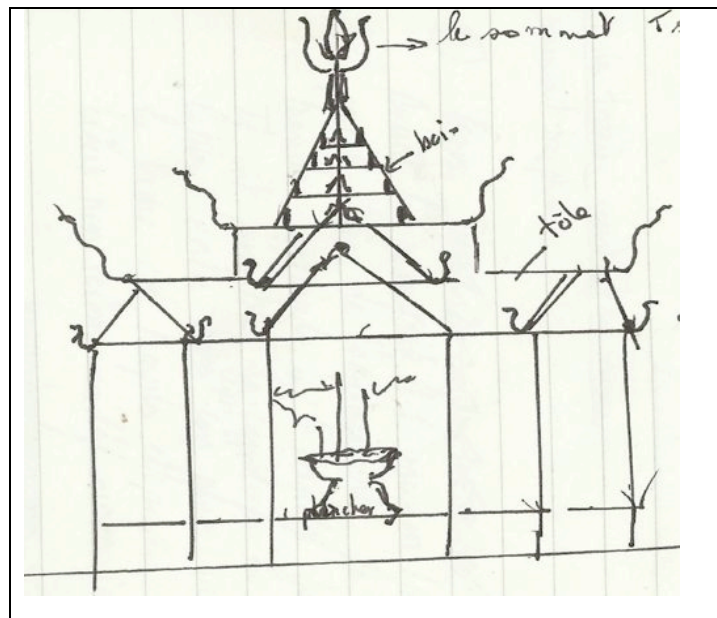


Fig. 99 : Erection des monts de sable (Wat Damnak- ville de Siem Reap Avril 2005 (photos F.Luco 2005))



Fig. 100 : *Prochiet Phum*, village de *Trey Ngoa* (photo F.Luco 2005)



