

Université de Montréal

# **Le *néak sraè*, riziculteur khmer**

**Mobilité paysanne, localité et communauté au Cambodge postcolonial**

par

Yann Ménard

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences  
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès Sciences (M. Sc.)  
en anthropologie

Février, 2012

© Yann Ménard, 2012

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

*Le néak sraè*, riziculteur khmer  
Mobilité paysanne, localité et communauté au Cambodge postcolonial

Présenté par :  
Yann Ménard

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Bernard Bernier, président-rapporteur  
Michel Verdon, directeur de recherche  
Gilles Bibeau, membre du jury

## Résumé

Dans le Cambodge angkorien, les souverains khmers administraient une paysannerie mouvante par le biais de temples-palais. Lorsque les Français prennent le contrôle, en 1845, ils se retrouvent devant une « masse paysanne inorganisée, *inorganique même* » (Delvert, 1961 : 201) et restent « confondus devant la mobilité des Cambodgiens » (Forest, 1980 : 30). À l'époque postcoloniale, les ethnologues feront essentiellement le même constat, pendant que John F. Embree (1950) proposera de catégoriser les sociétés indianisées du Sud-Est asiatique comme étant « *loosely structured* » : postulant une faible intégration individuelle des structures sociales donnant lieu à une prévalence de comportements individualistes *ad hoc* et à des communautés sans réelle organisation. La proposition fera école.

Ces observations paraissent justes, mais l'analyse infructueuse. La structure dont parle Embree s'appuie sur une culture hautement syncrétique qui se reflétait aléatoirement dans les comportements. Mais l'organisation sociale khmère se trouve ailleurs : dans les solutions organisationnelles qui gouvernent les choix des individus lorsqu'ils doivent se regrouper afin d'effectuer des tâches récurrentes. À ce titre, les paysans khmers évoluaient dans une organisation sociale rigoureusement minimaliste et flexible. La maisonnée était l'élément essentiel, tandis que la communauté territoriale locale était contingente et fluctuante. Dans l'environnement naturel généreux du Cambodge, un petit groupe d'individus mobiles réunis sous un même toit pouvait aisément accomplir toutes les tâches nécessaires à sa survie. Alors on ne s'attachait jamais indéfiniment à une localité : seulement à des communautés sans cesse en évolution, centrées autour de pagodes agissant comme des ports d'ancrage.

**Mots-clés :** Cambodge, paysannerie, riziculture, mobilité, maisonnée, famille nucléaire, bilatéral, bouddhisme, structuralisme, sociétés lâchement structurées.

## Abstract

In Angkorian Cambodia, Khmer rulers administered a moving peasantry through temple-palaces. When the French took over, in 1845, they found what administrators called an unorganized mass of peasants, “even *inorganic*” (Delvert, 1961: 201) and were confounded by Cambodian peasants’ mobility (Forest, 1980: 30). During the postcolonial era, ethnologists essentially came to the same conclusions, while John F. Embree (1950) proposed to categorize South-East Asian indianized societies as “loosely structured”. He postulated that the prevalence of *ad hoc* individualistic behavior and the lack of organization found in communities were due to a weak integration of social structures at the individual level. Many ethnologists followed in Embree’s path.

These observations appear just but the analysis seems unfruitful. Embree’s structure is modeled on a highly syncretic Khmer culture which was randomly reflected in individual behavior indeed. But Khmer social organization lies elsewhere: In the organizational strategies which govern individual choices when groups must come together to accomplish recurring tasks. In this respect, Cambodian peasants evolved in a social organization that was rigorously minimalistic and flexible. The household was the essential element here, while the local territorial community was incidental. In Cambodia’s generous natural environment, a small mobile group of individuals united under one roof could easily accomplish all the tasks essential to their survival. Thus the Khmer never attached themselves indefinitely to a locality: Only to ever evolving communities, centered on pagodas which acted as anchor harbors.

**Keywords :** Cambodia, peasantry, rice growing, mobility, household, nuclear family, bilateral, Buddhism, structuralism, loosely structured social systems.

## Table des matières

Notes sur la translittération _____	x
Glossaire _____	xi
<b>Introduction</b> _____	1
Présentation du travail _____	1
Méthodologie et état de la recherche sur le Cambodge _____	2
Cadre théorique _____	4
Fluidité sociale, mobilité paysanne et localité _____	4
Approche explicative _____	5
<b>Chapitre 1 : Riziculture</b>	
Introduction _____	8
Sraè véa, sraè pan <i>et</i> sraè vossa _____	10
<i>Chamkar leû, sraè prous et sraè s'toung</i> _____	12
Rizières sur brûlis ( <i>chamkar leû</i> ) _____	13
Rizières en semis directs ( <i>sraè prous</i> ) _____	14
Rizière à semis repiqués ( <i>sraè s'toung</i> ) _____	17
Conclusion _____	19
<b>Chapitre 2 : Le Khmer, sédentaire itinérant</b>	
Introduction _____	21
Contexte environnemental et démographique _____	22
Une période d'insécurité _____	27
Une autonomie refoulée _____	29
Contexte culturel : une mobilité hautement prisée _____	30
Mobilité métaphysique et existentielle _____	32
Le fatalisme karmique _____	32
L'activisme karmique _____	35
Mobilité occupationnelle et géographique _____	36
Mobilité statutaire _____	38

Le <i>néak sraè</i> : contractant volontaire _____	38
Changements de statuts _____	41
Conclusion _____	43
<b>Chapitre 3 : La maisonnée</b>	
Introduction _____	45
L'héritage _____	46
Fondation et composition de la maisonnée _____	48
Terminologie de parenté _____	49
Extension de la terminologie de parenté aux non-parents _____	50
Mobilité statutaire à l'intérieur de la « famille » _____	51
La maisonnée : lieu de jonction des groupes de base _____	52
Structures de la maisonnée _____	54
Groupe conjugal _____	55
Reproduction et socialisation des enfants _____	57
Résidence _____	58
Économie ménagère et consommation _____	60
Production alimentaire _____	61
Activité culturelle : entre les esprits et le Nirvana _____	62
Un bouddhisme syncrétique ? _____	62
Le culte des puissances invisibles _____	63
La pratique culturelle dans le cadre de la maisonnée _____	66
Conclusion _____	67
<b>Chapitre 4 : Localité et communauté</b>	
Introduction _____	70
Variabilité du <i>phoum</i> _____	72
Genèse du <i>phoum</i> _____	74
<i>Cul dai</i> : « associer les bras » _____	75
L'habitat dispersé _____	78

Les aînés _____	79
Le <i>néak tom</i> : « personnage grand » _____	80
Le <i>krou</i> : l'expert des esprits et forces magiques _____	82
L'habitat dense _____	83
Économie du <i>phoum</i> _____	83
Le marchand chinois _____	84
La pagode de <i>phoum</i> _____	86
L' <i>achaar</i> _____	87
Pagode : centre social _____	90
Pagode : centre communautaire _____	91
Pagode : centre de l'économie d'échanges _____	92
Pagode : école et possibilité d'avancement social _____	94
Pagode : organe administratif de l'état _____	97
Organisation administrative du royaume _____	100
Administrations du <i>phoum</i> _____	101
Réalités administratives et réalités paysannes _____	103
Conclusion _____	104
<b>Discussion</b>	
Perspective historique _____	109
Perspectives théoriques _____	111
Résumé de l'analyse _____	113
Structure, culture et comportements _____	115
<b>Bibliographie</b> _____	119

## Liste des tableaux

Tableau I	Comparaison des rizicultures sur brûlis, de mousson en semis directs et repiqués.....	20
-----------	---	----

## Liste des figures

Figure 1	Répartition des formes d'agriculture au Cambodge (1970).....	10
Figure 2	Répartition des densités de la population rurale (1970).....	25

*À Alan,*

*Tes « ba ba », tes « ma ma » et tes « da da » d'aujourd'hui  
valent chacun la somme des 38000 mots qui suivent.*

## Remerciements

Je tiens à remercier Michel Verdon pour sa patience tout au long de la rédaction de ce mémoire, mais surtout pour ses enseignements qui dépassent largement le cadre de la théorie ethnologique. Pas un seul jour ne se déroule sans que ses leçons m'aident à analyser les faits sociaux, la pensée scientifique et le monde en général. Je dédie un salut chaleureux à Franck, dont l'impatience bien intentionnée m'aura poussé au travail à plus d'une reprise. Je remercie surtout Marisol, dont les doux encouragements m'auront porté comme un vent de bon plein.

## Notes sur la translittération

Selon que l'on consulte des ouvrages en français ou en anglais, anciens ou récents, les translittérations de la langue khmère varient grandement. De plus, la plupart des auteurs reproduisent les mots tels qu'entendus plutôt qu'en se basant sur la langue écrite. Ceci pose un problème en ce que les accents régionaux connaissent beaucoup de variations et qu'un mot prononcé par un habitant de Siem Réap, au nord du pays, pourra être difficilement compris par un habitant de Battambang, à quelques heures de route à peine vers le sud.

Dans le présent travail, j'ai choisi de me baser autant que possible sur le khmer écrit, avec pour principale source l'ouvrage *Parler le cambodgien, comprendre le Cambodge* (Martin & Dathy, 1999) ainsi que des dictionnaires franco-khmers usuels. Les translittérations sont les miennes et emploient l'alphabet français qui, grâce à ses accents et trémas, peut assez correctement reproduire les sons de la langue khmère. La seule exception concernera les noms de régions, de villes et de lieux qui sont internationalement reconnus et que j'aurai repris tels quels pour cette raison. Encore ici, en cas de variations entre translittérations françaises et anglaises, j'aurai opté pour les premières qui m'apparaissent généralement reproduire la sonorité khmère de manière plus précise.<sup>1</sup>

Dans mes translittérations des mots communs, toutes les consonnes doivent être prononcées. Le « **h** » sera toujours **aspiré**, même à la fin d'une syllabe. Et le « **ph** » désigne un « **p** » **aspiré**. Les « **r** » sont toujours roulés. L'**accent circonflexe** indique un son de **voyelle fermée** : « **o** » comme dans « **homme** », mais « **ô** » comme dans « **hôtel** »; et « **eu** » comme dans « **heure** », mais « **eû** » comme dans « **deux** ». Les **voyelles courtes** sont simples, les **voyelles longues** sont **doublées** : « **aa** » et « **ôô** ». Les **apostrophes** et les **traits d'union** désignent un son court suivi d'une coupure brève de type « **coup de glotte** ».

---

<sup>1</sup> Pour donner un exemple, la ville de Siem Reap (an.) ou Siem Réap (fr.). La version anglaise peut suggérer que l'on prononce la deuxième partie en une seule longue syllabe, comme pour le verbe anglais « *to reap* » (récolter), tandis que l'emploi de l'accent aigu nous rapproche de la sonorité originale en deux syllabes. En réalité, on prononcera « Sièm Riièp ».

## Glossaire

**Bong** : aîné(e).

**Cul dai** : action de s'associer pour accomplir une tâche, notamment lors des travaux rizières et la construction de bâtiments. (Litt. : « associer les bras ».)

**Chamkar Leû** : rizière sur brûlis.

**Khmer Leû** : Cambodgiens vivant de riziculture sur brûlis dans les montagnes frontalières, principalement au nord-est du pays. D'ethnies distinctes des Khmers, les *Khmers Leû* parlent différents dialectes môn-khmers et malayo-polynésiens.

**Kram** : karma; mérite karmique. Le solde cumulé des actions vertueuses et immorales de tout être vivant au cours de sa vie présente et de toutes ses incarnations antérieures. Tout aussi individualiste que sa version originale indienne, le *kram* khmer est moins fataliste : il permet et encourage le volontarisme comme les changements de statuts.

**Néak** : titre d'adresse et de référence qui désigne une personne selon son statut ou son activité principale. Est toujours suivi d'un nom ou adjectif pour qualifier. Peut se traduire par « personne qui est... » ou « personne qui fait... ».

**Néak sraè** : riziculteur. (Litt. : « personne qui fait la rizière ».)

**Néak ta** : catégorie de génies fonciers et d'esprits ancestraux de natures et origines diverses. Parfois bons, parfois mauvais, parfois ambivalents, le riziculteur *néak sraè* s'assure de toujours leur porter respect pour se prévenir de leur courroux.

**Néak tom** : personne de pouvoir; patron clientéliste. (Litt. : « personne grosse ».)

**P'dah** : maison, maisonnée.

**Phoum** : toute localité habitée. Peut se traduire par « village » ou « hameau »; mais désigne autant un lieu habité par une seule maisonnée isolée.

**Proh'** : adjectif désignant le genre masculin d'une personne. (Ex. : « *pô'-ôône proh'* » (frère cadet).)

**Pô'-ôône** : cadet(te).

**Sraè** : rizière.

**Sraè pan** : rizière de saison sèche.

**Sraè prous** : rizière en semis directs.

**Sraè s'toung** : rizière en semis repiqués.

**Sraè véa** : riz flottant.

**Sraè vossa** : rizière de mousson.

**Srèi** : adjectif désignant le genre féminin d'une personne. (Ex. : « *bong srèi* » (sœur aînée).)

# **Introduction**

## **Présentation du travail**

La présente étude porte sur l'organisation sociale de la paysannerie khmère à l'époque postcoloniale. Pourquoi cette période ? D'abord parce qu'il n'existe qu'une maigre littérature proprement ethnologique sur les Khmers et que les ouvrages de référence les plus complets furent écrits à l'époque qui suivit le protectorat français (1845-1953). Ensuite, il m'est apparu judicieux de cibler cet intervalle lors duquel le pays connut une paix relative, doublée d'une administration politique proprement autochtone. Car si avant le protectorat le pays connut plusieurs siècles de décadence étatique marqués par des invasions thaïes et vietnamiennes répétées, il connut ensuite l'effroyable dictature Khmère rouge (1975-1979), suivie de l'occupation vietnamienne qui y mit fin (1979-1991).

L'autre motivation derrière ce choix d'époque fut celle de produire un ouvrage qui puisse ultérieurement servir de point de référence. Plus précisément, j'ai cherché à produire une modélisation de l'organisation sociale dans les décennies précédant les importants bouleversements que causèrent les révolutionnaires ultra-radicaux Khmers rouges afin de permettre la comparaison avec l'époque actuelle, marquée par la reconstruction postgénocidaire. Le but étant de voir si les différents projets de reconstruction et de développement promus actuellement par le gouvernement cambodgien ainsi que les organismes de développement international contribuent à perpétuer une organisation traditionnelle ou s'ils tendent plutôt à introduire des formes d'organisation exogènes. Et le cas échéant, permettre d'apprécier dans quelle mesure ces greffons sociaux et culturels seront adoptés et intégrés au niveau de la paysannerie.

## Méthodologie et état de la recherche sur le Cambodge

Je n'ai pu pour ce mémoire effectuer de recherche de terrain. Il s'agit donc d'un mémoire de bibliothèque, pour lequel j'ai consulté l'ensemble de la littérature qui m'était accessible et qui porte sur les périodes coloniale et postcoloniale.<sup>2</sup>

La littérature concernant l'organisation sociale paysanne khmère, je l'ai mentionné, est relativement pauvre. Pour différentes raisons, la majorité des ouvrages académiques concernant le Cambodge ont traité de sujets tels que la politique, l'archéologie, la linguistique, l'histoire, la religion ainsi que des tribus montagnardes du pays, mais bien peu sur l'organisation sociale de l'ethnie nationale khmère qui constitue pourtant un des groupes ethniques majeurs de l'Asie du Sud-Est. Cependant, si les sources sont pauvres en quantité, elles ne le sont heureusement pas en qualité. Je suis particulièrement redevable du travail de terrain et des ethnographies exceptionnellement riches en détails produites par May Ayako Ebihara (1971), réalisée à Svay de 1959 à 1960, et par Gabrielle Martel (1975), à Lovéa de 1961 à 1962.<sup>3</sup> À ces études locales, il faut ajouter des travaux non moins riches mais de portée plus globale sur le Cambodge, la société khmère et sa paysannerie : notamment ceux de Jean Delvert (1961 & 1983), d'Alain Forest (1980 & 1992), d'Ian Mabbett et David Chandler (1995), puis de Frederick P. Munson et coll. (1968 & 1972). Ces quelques titres, qui présentent entre eux une très grande cohérence, ont fourni la plus grosse part de mes données. Puis j'ai pu compléter mes connaissances grâce à un ensemble d'autres ouvrages portant sur des aspects plus pointus de la société et de la culture khmères. Enfin, j'ai pu bénéficier d'une plus grande perspective sur ces données par le biais d'études

---

<sup>2</sup> Au moment de commencer ce travail, ma seule expérience de terrain auprès de la société cambodgienne se limitait à quelques séjours dans la province thaïe de Surin, anciennement partie de l'empire angkorien et encore aujourd'hui habitée par des Khmers (surnommés *Khmer Surin* au Cambodge). J'ai depuis eu l'occasion de parcourir le Cambodge, pendant un mois en 2010, où j'ai eu la chance de visiter plusieurs localités et de constater que l'organisation sociale continue en grande partie de correspondre à ce qui est dépeint dans mes sources ethnographiques. J'ai aussi, lors de ce voyage, entrepris d'apprendre les rudiments de la langue khmère, orale et écrite.

<sup>3</sup> Les deux auteures mentionnent elles aussi, dès les premières pages de leurs ethnographies respectives, l'absence de travail proprement ethnologique accompli avant elles sur les Khmers.

portant sur la région du Sud-Est asiatique et sur les états voisins du Cambodge, notamment sur la Thaïlande.

À propos de ces dernières sources, il convient peut-être d'expliquer quelques points. Malgré des origines lointaines différentes, il existe une forte affinité dans les organisations sociales et les cultures des états indianisés de l'Asie du Sud-Est<sup>4</sup> : une convergence particulièrement fulgurante en ce qui concerne le Cambodge et la Thaïlande. Cela s'explique par le fait que les Thaïs, à l'origine migrants du sud de la Chine (*grosso modo* depuis le 10<sup>e</sup> siècle)<sup>5</sup>, se sont d'abord établis dans la région sous l'empire khmer dont ils furent longtemps des vassaux. Durant cette première période de contacts, les Thaïs adoptèrent énormément d'éléments de la civilisation khmère. Cette relation s'inversa ensuite, à partir du 13<sup>e</sup> siècle, lorsque les royaumes thaïs commencèrent à prendre de l'ascendant sur leurs anciens maîtres. Pour résumer, dans les mots de Charles F. Keyes : « *Whereas the Tai barbarians had borrowed from the Khmer in the process of becoming civilized, the post-Angkorian Khmer borrowed from the Siamese in their establishment of a postclassic cultural tradition* »<sup>6</sup>. Une explication supplémentaire concerne le fait que ces deux pays possèdent des frontières fixes et (relativement) étanches seulement depuis la période coloniale, alors qu'auparavant les paysans étaient assez libres de se mouvoir de part et d'autre et que les échanges furent donc fréquents.

Si, comme nous le verrons en conclusion, il existe d'importantes dissemblances d'ordres politique et administratif dans l'évolution récente des deux pays, les similitudes demeurent légions au niveau de la paysannerie : tant du point de vue de l'exploitation du sol que de la religion, de la culture, de l'organisation sociale et des problèmes concernant la mobilité paysanne qui sont au cœur du présent ouvrage.<sup>7</sup> Enfin, les ouvrages thaïs cités

---

<sup>4</sup> On parle aussi des états « hindouisés », selon la formule de Georges Coedès (1964) qui popularisa la notion.

Outre le Cambodge, ces états comprennent la Thaïlande, le Laos, la Birmanie et le Sri Lanka (Ceylan).

<sup>5</sup> (Coedès, 1964 : 345-50)

<sup>6</sup> (Keyes, 1977 : 77)

<sup>7</sup> Sur une note plus personnelle, pour avoir vécu cinq années en Thaïlande (1994-1999), dont je connais plus intimement la culture et la langue, j'ai été frappé par cette proximité culturelle tout au long de mes recherches sur le Cambodge. Les descriptions des localités et de la paysannerie khmères, me suis-je souvent étonné, pourraient à bien des égards être reprises textuellement pour les villages thaïs où j'ai séjourné; particulièrement dans la région thaïlandaise de l'Issan, bordant la frontière nord du Cambodge.

dans ce travail portent quasi exclusivement sur la région sud de l'Issan, située près de la frontière nord du Cambodge : une région qui fut sous contrôle khmer durant toute la période de l'empire angkorien, et où les similitudes entre les deux sociétés demeurent les plus nombreuses (par opposition au nord et au sud de la Thaïlande où on rencontre respectivement plus d'influences birmanes et malaises).

## Cadre théorique

En plus de m'aider à compléter mes données brutes, cette proximité entre les sociétés khmère et thaïe m'aura été salutaire d'un point de vue théorique. Déjà, le paradigme théorique qui ressurgit le plus systématiquement dans la littérature cambodgienne en est un qui fut proposé et développé dans le contexte thaï. Il s'agit du « *loosely structured social systems* », proposé par John F. Embree (1950). Celui-ci tente, sans grand succès, de réconcilier le structuralisme fonctionnaliste hérité de Radcliffe-Brown avec une société où les comportements individuels *ad hoc* semblent avoir préséance sur l'intégration individuelle des normes et statuts sociaux. Au niveau de l'organisation sociale, Jack M. Potter résume le constat en parlant de sociétés où la communauté locale : « *has weak patterns of village allegiance, lacks feelings of cooperation and solidarity, has no corporate identity, owns no collective property, and has no means of governing its internal affairs* »<sup>8</sup>.

## Fluidité sociale, mobilité paysanne et localité

Mon projet initial se résumait à établir un modèle descriptif de l'organisation paysanne khmère. Mais très tôt, je me suis aperçu que des thèmes problématiques traversent toute la littérature : problématiques en ce qu'ils confondent les observateurs. Le premier de ces thèmes peut se résumer par l'observation d'une « fluidité », pour reprendre le terme de Martel<sup>9</sup>, qui traverse tout le monde khmer. Qu'il s'agisse de mariage, d'héritage, de la composition de la maisonnée, ou de la définition de la localité, pour ne

---

<sup>8</sup> (Potter, 1976 : 204.)

<sup>9</sup> (Martel, 1975 : 7, 47, 95-96, 278, 138)

nommer ici que ces aspects, les Khmers (comme les Thaïs) semblaient aussi spontanément qu'unaniment reconnaître l'existence d'un ensemble de normes et de prescriptions assez précises pour ensuite largement les contourner, voire les ignorer. Ceci pose un problème évident quant à la valeur de toute description de l'organisation sociale et explique que l'on en soit venu à envisager le concept de « structures sociales lâches ».

Cette fluidité s'est présentée sous son jour le plus problématique au travers des thèmes que sont la mobilité paysanne et la localité. Déjà, les administrateurs français faisaient part de leur consternation devant la mobilité des Cambodgiens — pourtant des riziculteurs et donc *a priori* des sédentaires — qu'ils ne parvinrent jamais à enraceriner dans le cadre administratif de hameaux et de villages bien définis. Non seulement les frontières de ces localités tendaient à être imprécises et à fluctuer sur le terrain, mais leurs habitants n'y étaient qu'exceptionnellement attachés. Plus tard, les ethnologues se retrouvèrent face au même problème, cette fois lorsque vint le temps d'établir des modèles de la localité. Le « village » ou le « hameau » khmer ne semblait jamais vouloir se laisser définir en termes de masse ou de taille critique, ni en termes de délimitations physiques claires. Aucune règle précise ne dictait qui pouvait ou non en devenir résidant. On ne pouvait non plus compter sur la présence d'institutions particulières, qu'il s'agisse de pagode, d'école ou d'un chef, et encore moins sur celle de propriétés communes, inexistantes au Cambodge. Si certains de ces éléments surgissaient à certains endroits, il s'agissait normalement d'exceptions notables. Enfin, la localité khmère ne présentait aucun caractère de permanence : toute localité étant susceptible, nous le verrons, de disparaître à tout moment, voyant tous ses membres littéralement déménager leurs maisons. En bref, toute la littérature est traversée par le problème suivant : on cherche en vain le siège sur lequel se fondait la communauté locale khmère.

### **Approche explicative**

Dans les pages qui suivent, j'ai pris le parti de questionner ce constat d'une société aux normes fluides, sans cesse contournées, d'une société lâchement structurée, au point de suggérer une forme d'anomie sociale, et à l'intérieur de laquelle règneraient les

comportements *ad hoc* sans autre explication que celle de l'individualisme. J'ai plutôt choisi de repenser les faits sociaux déjà connus — de les synthétiser et de les réorganiser — tout en les replaçant dans une trame à la fois descriptive et explicative afin de faire ressortir les logiques qui gouvernent l'organisation sociale et élucident les comportements. Pour ce faire, j'ai opté de m'inspirer principalement de deux approches théoriques.

La première trouve sa source dans les travaux d'écologie humaine de Lucien M. Hanks. Dans l'excellent *Rice and Men* (1972), l'auteur retrace la genèse et l'évolution d'une communauté de riziculteurs : le village de Bang Chan situé en Thaïlande, près de la frontière nord du Cambodge. Ce faisant, Hanks emploie une logique calquée sur l'écologie adaptative qu'il élargit pour inclure l'activité humaine. Il nous invite à prendre en considération les systèmes symbiotiques formés par l'ensemble des relations qui unissent les groupements humains à leur environnement. Un environnement d'abord naturel que l'humain doit transformer et entretenir en vue d'en permettre l'exploitation. Mais aussi l'environnement humain qui inclut alors les facteurs d'ordres sociologique, culturel, économique, démographique, politique, etc. La symbiose humain-environnement formant un système dynamique, il s'agit d'élucider les facteurs qui concourent à encourager le *statu quo*, tout comme ceux qui viennent altérer l'équilibre pour permettre — et parfois exiger — de nouvelles adaptations.<sup>10</sup>

La deuxième approche que j'ai adoptée est cette fois inspirée des travaux de Michel Verdon (1991) et consiste à délaissier les entités sociales perçues intuitivement pour les décomposer sur la base des activités qui y sont accomplies. Ainsi, si des entités multifonctionnelles telles que « le village », « la famille » ou « la maisonnée » tendent à nous paraître fluides et floues, on postulera que ce n'est qu'en les décomposant sur la base de leurs raisons d'être réelles — de ce qui s'y accomplit — que nous pourrons en comprendre les logiques.

---

<sup>10</sup> Cette approche ne doit aucunement être confondue avec l'anthropologie évolutionniste classique. Plus près d'une approche proprement darwiniste, Hanks ne présuppose aucun déterminisme, ni aucune hiérarchisation des modes d'adaptation ou quelque notion de progrès social.

Le premier chapitre de ce travail se vouera donc à expliquer les modalités de la riziculture au Cambodge : principale source de production alimentaire et de revenus des Khmers. Nous verrons que d'importantes adaptations à cet égard ont, au cours des siècles, favorisé une certaine variabilité dans les modes d'exploitation et d'occupation du sol. Une variabilité qui à son tour a favorisé la mobilité paysanne. Dans le deuxième chapitre, nous explorerons cette fois ce qui permettait ou encourageait cette mobilité dans l'environnement cambodgien de la période postcoloniale, tant au niveau des facteurs environnementaux que des manifestations culturelles de cette mobilité : de quelle manière celle-ci était comprise, entretenue et même hautement valorisée dans la culture khmère. Sur la base de ces données environnementales et culturelles, le chapitre trois proposera une analyse de l'entité ethnologique qui s'avère la plus fondamentale dans le Cambodge rural : la maisonnée. Une entité qui parvenait à répondre à l'ensemble des besoins des individus, incluant leur mobilité. Puis le quatrième chapitre abordera l'organisation de la localité. Une organisation qui, sur la base de ce qui précède, se révélera plus contingente qu'essentielle, expliquant ainsi l'énorme variabilité des formes et compositions de l'habitat cambodgien. Nous verrons aussi de quelle manière les Khmers parvenaient à faire communauté tout en demeurant si mobiles, tout en ne s'attachant jamais indéfiniment à une localité donnée.

En guise de conclusion, je proposerai une discussion en deux points. Un premier abordera succinctement le thème de la mobilité paysanne dans une perspective comparative régionale, ce qui nous donnera un bref aperçu de la place de celle-ci dans la constitution des états cambodgien, thaï et vietnamien. Enfin, nous reviendrons sur l'hypothèse du « *loosely structured societies* ». Je comparerai ma propre approche à ce qui fut au cœur des débats entourant la proposition.

# Chapitre 1 : Riziculture

## Introduction

Les premiers habitants de l'Asie du Sud-Est, chasseurs-cueilleurs venus s'y établir il y a au moins 600 000 ans (culture des galets), ont su apprendre à profiter du riz qui y pousse à l'état sauvage.<sup>11</sup> L'avènement de la riziculture dans la région est quant à lui attesté à de nombreux sites, dont plusieurs au Cambodge, depuis 3000 ans avant notre ère : un développement qui coïncide avec l'arrivée de dialectes appartenant à la famille linguistique austro-asiatique à laquelle appartient le khmer (sans que la relation entre les deux événements puisse être établie avec certitude). Si les ancêtres des Khmers actuels faisaient partie des populations déjà présentes à cette époque, ce n'est que vers le 6<sup>e</sup> siècle que leurs descendants vinrent à dominer politiquement et militairement la région, d'abord à l'intérieur des cités-états du Chen-La puis, à partir du 8<sup>e</sup> siècle, sous l'empire d'Angkor.

Depuis ces temps jusqu'à l'ère moderne, la riziculture fut pratiquée par une très forte majorité de la population khmère, qui se divisait essentiellement entre « dirigeants, prêtres ou paysans »<sup>12</sup>. Mis à part les bonzes, même une partie importante de l'élite politique était engagée d'une manière ou d'une autre dans la production rizicole. Pour illustrer, des temps d'Angkor jusqu'au présent, les rois eux-mêmes possédaient et faisaient cultiver leurs propres rizières. Quant à l'époque postcoloniale, quelque 80 % de la population était engagée dans la riziculture.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> (Mabbett & Chandler, 1995 : 39-41)

<sup>12</sup> (Steinberg, 1959 : 22)

Les secteurs économiques, industriels, professionnels, les plantations et autres *cash crops*, les pêcheries, ainsi que l'élevage et la boucherie, étaient tous traditionnellement boudés par les Khmers, et plutôt occupés par les minorités ethniques chinoises, vietnamiennes et cham-malaises. Une division ethnique du travail qui fut renforcée par les Français qui jugeaient les Khmers peu industriels. Mais une division qui était maintenant combattue par le gouvernement cambodgien qui cherchait à diversifier les secteurs économiques occupés par l'ethnie nationale. (Steinberg, 1959 : 169-79, 205-10), (Martel, 1975 : 45), (Ebihara, 1971 : 581) & (Delvert, 1961 : 25-32)

<sup>13</sup> « Au moins 80 % de la population mâle cambodgienne était engagée dans la riziculture. » (Steinberg,

À travers les millénaires, les paysans khmers connurent de nombreux tumultes. Ils connurent des guerres fratricides entre princes, leurs cités états et leurs armées. Ils participèrent à la création d'un des plus impressionnants empires que le monde ait connu. Empire qui fut plus tard soumis aux assauts, conquêtes et razzias esclavagistes thaïes et vietnamiennes qui faillirent conduire à la dislocation du pays. Puis les paysans connurent la colonisation par une nation européenne. Tout au long de ces bouleversements, les puissances qui dominaient le paysan khmer auront cherché à régenter son destin, à l'administrer. Pendant que le *néak sraè* khmer, « celui qui fait la rizière », aura plutôt cherché à se ménager une grande mesure d'autonomie et d'indépendance dans la conduite de ses affaires. Au moment où nous le rencontrons, s'il a su se permettre de conserver une grande part de cette autonomie, c'est à la base son mode de production alimentaire qui lui en a permis le luxe.

---

1959 : 174) Même si nous n'avons pas les chiffres précis pour la population féminine, on peut déduire que la proportion était sensiblement la même, puisque la riziculture se pratiquait minimalement en couple et maximalement en famille nucléaire, ce que nous verrons plus bas.

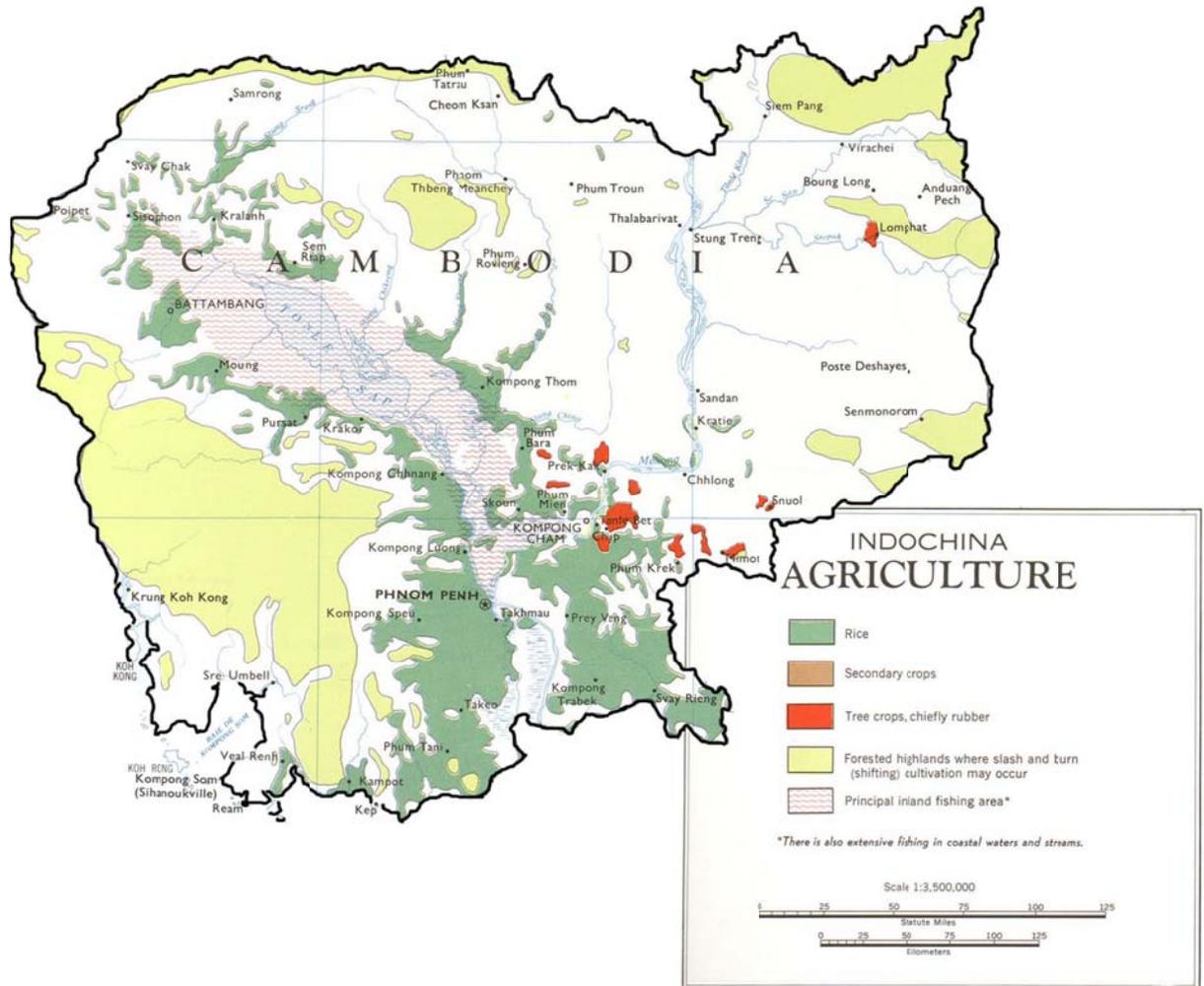


Figure 1: Répartition des formes d'agriculture au Cambodge (1970)<sup>14</sup>

## Sraè véa, sraè pan et sraè vossa

Les *néak sraè* cultivaient quelques vingt-cinq espèces de riz pour trois sortes de rizières (*sraè*) : le riz mouillé, ou riz de mousson (*sraè vossa*), le riz de saison sèche (*sraè pan*) et le riz flottant (*sraè véa*). Les deux dernières ne représentaient qu'une part

<sup>14</sup> Adapté de (CIA : 1970).

marginale de la production, surtout sous la forme de cultures d'appoint. Le groupe de production rizicole se composait des membres d'une maisonnée : normalement un couple marié et leurs enfants célibataires (avec parfois l'aide des parents âgés leur ayant légué leurs dernières terres et leur maison). Les époux cultivaient en commun des terres qu'ils continuaient toutefois de posséder individuellement s'ils les avaient amenées avec eux au moment du mariage. Lorsque la maisonnée disposait d'un surplus de main d'œuvre, les membres pouvaient ajouter à leurs possessions foncières en achetant ou en louant des terres supplémentaires en métayage.<sup>15</sup>

Le *néak sraè* labourait ses lopins à l'aide de buffles d'eau (*bubalus bubalis*), ou parfois à l'aide de bœufs européens (*bos taurus*), réputés moins forts mais moins sujets à la maladie. S'il était assez fortuné, il possédait ses propres bêtes. Sinon, il les louait à un voisin, soit contre compensation pécuniaire, soit plus normalement en troquant labours et riz. Lors des intervalles de repos entre les périodes de travail intensif (labours, semences, repiquage et récoltes), le *néak sraè* occupait son temps à la fabrication et à l'entretien de ses outils et instruments. Il puisait à même la nature environnante les matériaux pour ses outils et sa maison, qu'il prenait le temps d'ornementer de motifs traditionnels élaborés représentant dragons, serpents *naga*, et autres entités mythiques. Il décorait généreusement de la sorte tout ce qu'il fabriquait et il tirait une grande fierté d'agrémenter ainsi son existence d'une touche d'art et de savoir-faire. Il occupait le reste de ses temps libres par des visites chez ses voisins ou au temple local, le centre communautaire du voisinage, lors desquelles il échangeait des nouvelles, s'amusait à des joutes oratoires de poésie et écoutait ou jouait de la musique.

De son côté, son épouse s'occupait de l'économie de la maisonnée et des activités concernant le marché : tant de l'achat que de la vente des produits artisanaux, produits de la ferme et du potagers, du verger, de la pêche et autres denrées. Car si l'activité principale des *néak sraè* demeurait la riziculture, chaque maison se voyait normalement additionnée

---

<sup>15</sup> Les éléments présentés succinctement ici le sont seulement à titre de mise en contexte. La composition de la maisonnée, l'héritage, la tenure foncière et la pagode seront abordés en plus grands détails dans les chapitres suivants.

d'un petit potager où on cultivait légumes, herbes aromatiques et épices. On y trouvait des arbres fruitiers et une basse-cour où on élevait des poulets et parfois des porcs. On complétait enfin la diète par la pêche de poissons et crabes dans les eaux de crues et les cours d'eau avoisinants. Toutes ces activités se voulaient secondaires par rapport à la riziculture et étaient normalement réservées à la consommation familiale, bien qu'elles puissent ponctuellement servir à générer des petits revenus d'appoint au marché. L'épouse y veillait. Enfin, si les récoltes de la saison des pluies s'avéraient trop minces une année donnée, il était possible de tenter une deuxième récolte en saison sèche, bien que ces dernières n'étaient pas appropriées aux types de terrains exploités par la majorité des *néak sraè*, comme nous le verrons, et ne fournissaient en conséquence que peu de rendement par rapport aux efforts supplémentaires fournis.

### ***Chamkar leû, sraè prous et sraè s'toung***

Ayant d'abord délaissé la riziculture sur brûlis (*chamkar leû*) au profit de la riziculture de mousson en semis directs (*sraè prous*), les *néak sraè* en étaient très largement venus à adopter la riziculture de mousson en semis repiqués (*sraè s'toung*). Cette dernière étant caractérisée par le fait que les grains germent d'abord en pépinières, les jeunes pousses étant ensuite repiquées en rizières. Si la riziculture sur brûlis demeurait le choix des populations montagnardes *khmers leû*<sup>16</sup>, seuls quelques *néak sraè* khmers situés en zones périphériques de forêts la pratiquaient toujours comme culture principale. Certains riziculteurs de mousson (*néak sraè vossa*) pouvaient néanmoins s'en servir comme culture d'appoint lorsque leurs terres bordaient des terrains propices.

La riziculture en semis directs, quant à elle, n'était pratiquée comme culture principale que dans la région de la Plaine des Lacs, dans les provinces de Kompong Thom et Battambang.<sup>17</sup> La riziculture en semis directs seyait bien à ces régions de basses plaines où

---

<sup>16</sup> Le terme « *Khmer leû* » désigne un ensemble d'ethnies présentes au Cambodge et dans la région, distinctes des Khmers. Considérés encore à l'époque comme des « sauvages » par les Khmers, il s'agit de populations animistes qui vivaient de riziculture sur brûlis en montagne.

<sup>17</sup> (Delvert, 1961 : 322-6)

une faible pente depuis les lacs provoque une crue lente ne dépassant jamais 1,50 m. Les sortes de riz utilisées peuvent y être semées directement, sans risque de les noyer. Et elles peuvent être semées plus tôt dans l'année car elles ne requièrent initialement que peu d'eau (moins qu'en pépinières).

Plusieurs caractéristiques expliquent que la vaste majorité des riziculteurs khmers en soient venus, au fil des générations, à adopter les semis repiqués. L'étude d'écologie humaine proposée par Hanks (1972) nous permet de comprendre les facteurs qui ont conduit à cette évolution. Voyons maintenant ce qu'il en est.

### **Rizières sur brûlis (*chamkar leû*)**

La riziculture sur brûlis, capable de rendements très intéressants<sup>18</sup>, requiert une faible population répartie de manière éparse sur un terrain relativement vierge : dans ce cas, des terrains de forêts ou de savanes. Elle ne requiert que peu d'instruments, que le riziculteur était capable de fabriquer lui-même; à la seule exception des lames de fer pour certains d'entre eux (couteaux, haches, faux, etc.) et pour lesquels une communauté devait se doter d'un forgeron ou alors faire appel à l'échange et au commerce. Les membres d'une maisonnée exploitant ce type de rizières pouvaient donc le faire de manière pratiquement autarcique. En fait, à un seul moment de l'année, la maisonnée avait besoin de faire appel à la communauté pour un apport supplémentaire de main-d'œuvre : lors de l'abattage des arbres et de la broussaille, suivi de l'incendie de cette végétation afin d'enrichir le sol.<sup>19</sup> Un grand nombre de personnes permettait alors d'accomplir plus rapidement le travail ainsi que de mieux contrôler les incendies.

La riziculture sur brûlis, doublée de chasse et cueillette forestière, permettait donc un mode de vie très enviable pour de petites communautés jouissant d'un environnement relativement vierge. Son principal aléa étant cependant un rendement variable et quelque peu imprévisible : ceci car, même s'il se montrait très prudent au moment de choisir le sol à

---

<sup>18</sup> Le rendement étant ici compris comme la quantité de riz récoltée pour la superficie de terre cultivée.

<sup>19</sup> (Hanks, 1972 : 49)

défricher, le riziculteur devait sans cesse faire face à des terrains inconnus. Et surtout, il demeurait complètement à la merci des caprices des précipitations.

### **Rizières en semis directs (*sraè prous*)**

Populations croissantes, déboisement et diminution des terres vierges, ainsi que la découverte que certaines espèces de riz peuvent pousser dans l'eau, sont autant de facteurs qui ont entraîné une adaptation. En fait, il serait tout aussi juste de dire qu'ils l'ont permise. Celle-ci prit la forme d'une concentration de la population khmère vers les terres basses annuellement inondées — de préférence par l'action des crues annuelles de lacs et rivières, plutôt que directement par les pluies — afin d'y pratiquer la riziculture irriguée (*sraè vossa*). Cette riziculture, semée directement à la volée, fournit un rendement inférieur à la riziculture sur brûlis. Cependant, puisque l'eau de crue charriait de nouveaux sédiments année après année, nul besoin désormais de laisser de larges espaces en friches pour enrichir le sol naturellement pauvre du Cambodge. Puis surtout, une adaptation majeure permise par la sortie de la forêt fut que le *néak sraè* apprit à employer des animaux de trait, ce qui permettait maintenant à une maisonnée de cultiver seule de plus larges superficies à moindre effort. Chaque maisonnée put ainsi tripler la surface de ses cultures. La population put alors se sédentariser et occuper de manière plus dense le territoire. Un autre bénéfice important de la riziculture en semis directs est que la rétention d'eau sur le sol vint grandement diminuer l'impact des variations annuelles de pluies et, en conséquence, les variations interannuelles des récoltes. En ajoutant une sélection des grains semés afin de produire des espèces de riz qui prennent plus ou moins de temps à fleurir et qui poussent à différentes profondeurs, le *néak sraè* aura appris à s'adapter aux variations de progression et de durée des inondations en fonction de la pente et de l'élévation de ses terres. Et il put ainsi tirer un maximum de la saison des pluies.

Mais tous ces bénéfices ont un coût, car cette riziculture requiert déjà plus de moyens : à commencer par les animaux de trait, leur entretien et les équipements afférents, ainsi que l'équipement requis pour récolter, nettoyer et transporter de larges quantités de

céréales (fourches, balais, charrettes et barques...). De plus en plus, les *néak sraè* durent consacrer du temps aux soins requis par leurs bêtes ainsi qu'à la fabrication et à l'entretien des instruments rizicoles, maintenant plus nombreux. Ils durent aussi avoir recours à l'échange commercial et durent s'assurer de la présence d'artisans pour se les procurer. En conséquence, certains hommes en vinrent à s'adonner, par exemple, à la confection de charrettes, de jougs ou de herses pendant les temps morts de l'année, certaines femmes à la confection de balais ou paniers, et certaines familles entières à l'élevage, l'entretien et la garde des animaux afin de gagner des revenus. Maintenant que les *néak sraè* étaient sortis de la forêt, de telles activités vinrent remplacer la chasse et la cueillette. Leur nouvelle localisation près de cours d'eau les avait quant à elle amenés à combler par la pêche leurs besoins en protéines et par le jardinage ceux en vitamines.

Bien que la riziculture irriguée implique une concentration démographique plus importante que la riziculture sur brûlis, les maisonnées de riziculteurs en semis directs purent continuer à gérer leur production rizicole de manière très autonome. Néanmoins, à l'instar des riziculteurs sur brûlis, elles devaient faire appel à l'aide de voisins à au moins un moment de l'année. Avec les rizières sur brûlis, un surplus de force physique puis les efforts coordonnés d'un groupe étaient requis pour l'abattage des arbres et pour contrôler les incendies. Maintenant, avec les larges rizières inondées, c'était plutôt au moment de la récolte qu'un besoin de vitesse amenait les riziculteurs à semis directs à se regrouper. Ceci car, à partir du moment où la pousse de riz entre en floraison, on ne dispose que de trois jours avant que le grain commence à se dessécher et à se détacher de la tige. Si on attend au-delà de ce délai, il devient impossible de le transporter sans perdre une part importante de la récolte. Il est donc virtuellement impossible pour les membres d'une maisonnée de récolter seuls la moisson de toutes leurs terres, dont la superficie a triplé depuis l'adoption de la riziculture en semis directs.

À ce moment, les *néak sraè* avaient recours au *cul dai* (« associer les bras ») : soit à des équipes d'échanges de labour (une pratique généralisée chez les riziculteurs khmers,

thaï, laotien et birman. Une pratique sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir plus en détail au chapitre 3.

### **Comparaison**

Comme nous l'avons vu, la riziculture en terrains inondés se pratiquait sur de larges superficies, à l'aide d'animaux de trait, puisque la quantité des semences venait pallier un rendement inférieur comparativement aux brûlis. Avant de poursuivre, expliquons d'abord un peu cette différence de rendement. Ces explications nous seront utiles au moment de comprendre l'évolution qui amena finalement les *néak sraè* à favoriser la riziculture en semis repiqués.

En plus de l'enrichissement du sol grâce aux brûlis, un autre élément explique le meilleur rendement de cette riziculture en terrains secs : les riziculteurs y plantent une à une les semences après avoir fait un trou dans le sol à l'aide d'un bâton. Ce grand contrôle qu'exerce le riziculteur sur l'espacement des pousses se veut un facteur crucial pour assurer une faible concurrence entre les racines, ainsi qu'un apport maximal en lumière solaire. Les semis directs, faits à la volée, font en sorte que les germes poussent plutôt de manière anarchique, avec pour résultat qu'un plus grand pourcentage n'arrive jamais à maturité. De plus, l'augmentation des superficies semées a pour autre conséquence une diminution de l'efficacité du désherbage et du contrôle des animaux nuisibles (moineaux, rats, insectes et crabes d'eau, notamment). Au final, il s'agissait néanmoins d'un système plus profitable, puisque ces pertes étaient largement compensées par la multiplication des semences.

Nous avons par ailleurs mentionné que la rétention d'eau due aux inondations se voulait un facteur de stabilité par rapport aux seuls caprices des averses. Nuanceons en ajoutant que le *néak sraè* en rizières naturellement inondées demeurait tout de même à la merci des fluctuations annuelles des pluies. Si les pluies étaient trop faibles, celles de ses terres qui étaient en hauteur restaient sèches. Si, à l'opposé, les pluies étaient trop abondantes, le niveau d'eau grimpait trop vite et noyait une partie des pousses. En résumé, nous pouvons comprendre que la riziculture en semis directs ne constituait qu'une solution là où le *néak sraè* pouvait se permettre de risquer la perte annuelle d'une partie des

récoltes : c'est-à-dire là où la densité de la population demeurait assez faible pour permettre à la population de se répartir sur une abondance de terres inondées. Conséquemment, les populations *néak sraè* en croissance durent éventuellement raffiner leurs modes de culture pour en améliorer le rendement et en vinrent à adopter les semis repiqués.

### **Rizière à semis repiqués (*sraè s'toung*)**

À l'instar des conditions qui amenèrent progressivement les riziculteurs khmers à délaisser la riziculture sur brûlis au profit des semis directs en terrains inondés, une augmentation de la densité démographique devint le préalable à une nouvelle adaptation : la rizière repiquée (*sraè s'toung*).

La rizière repiquée se faisait en plusieurs temps. Tout d'abord, en mai, alors que des pluies sporadiques annonçaient la venue de la mousson, le *néak sraè* divisait ses terres en petits lopins au moyen de diguettes de boue. Il choisissait ensuite un lopin qui servirait de pépinière où faire germer les grains. Cette parcelle devait se trouver près d'une source d'eau permanente permettant au *néak sraè* de la labourer et de l'arroser avant le début des pluies de mousson. Les germes entassés en pépinière s'y faisaient concurrence pour ne laisser que les pousses les plus vigoureuses voir le jour. Une fois les pluies débutées, plus tard dans le même mois, à l'aide de buffles, le *néak sraè* commençait à labourer puis à herser la terre ramollie de ses autres lopins. Vers la fin juin, début juillet, venait le temps de transplanter dans ces lopins les jeunes pousses maintenant trop à l'étroit dans la pépinière. Le mode de transplantation était cette fois analogue à celui pratiqué en rizières sur brûlis : c'est-à-dire que les pousses étaient plantées une à une, permettant un espacement — et donc un rendement — maximal. Enfin, en attendant le moment de la récolte, qui avait lieu vers le début de décembre, il restait au *néak sraè* à contrôler les animaux nuisibles et mauvaises herbes ainsi qu'à contrôler le niveau d'inondation de ses lopins. Chaque lopin était délimité par des diguettes de boue servant à retenir l'eau des crues et des pluies et il exécutait cette dernière tâche en creusant simplement des brèches dans ses diguettes, d'un coup de pied ou de bêche, afin de faire écouler l'eau d'un lopin vers l'autre puis finalement

vers les terres basses. Ces transferts permettaient aussi d'apporter à l'eau l'oxygène nécessaire aux plants.<sup>20</sup>

Ici comme pour la riziculture en semis directs, les eaux de crues étaient préférables à celles de pluie parce que l'eau des lacs et des rivières amène avec elle limon et débris organiques qui enrichissent le sol. Toutefois, lorsque le *néak sraè* se trouvait trop loin des eaux de crues, il pouvait engraisser le sol par le biais de débris végétaux qu'il y brûlait et par un apport de fumier. Une autre solution, si le *néak sraè* se trouvait à portée des inondations de crues, consistait à puiser l'eau vers ses lopins depuis les régions inondées. Pour ce faire, il avait recours à des instruments d'irrigation de fabrication artisanale. Ceux-ci pouvaient consister en de simples seaux, ou prendre la forme de moulins manuels ou à pédales. Le *néak sraè* situé en région inondée pouvait de même avoir recours à de tels instruments si, une année donnée, les crues étaient moins prononcées et l'eau ne montait pas suffisamment pour atteindre ses lopins. Nous comprenons ainsi que, même si la riziculture repiquée demeurait possible partout en terrain plat, les *néak sraè* aient eu tendance à se concentrer près des rivières et lacs, là où l'eau de crue venait aux terres de manière naturelle.

D'une manière ou d'une autre, une plus grande sélection des semences, le repiquage et l'espacement et un contrôle accru des niveaux d'eau et de la durée des inondations au moyen de l'irrigation et des diguettes permettaient maintenant un rendement de loin supérieur aux formes de riziculture précédentes ainsi qu'une diminution importante des variations interannuelles de la production. Le tout pouvait être pratiqué sur des superficies beaucoup plus petites, ce qui augmentait l'efficacité du désherbage et du contrôle des pestes. Pour toutes ces raisons, la riziculture repiquée apportait une stabilité et une sécurité alimentaire sans précédent.

Cependant, en comparaison avec les semis directs, maintenant que la diminution des superficies cultivées en repiqué ne permettait plus au *néak sraè* de risquer chaque année la perte d'une partie de ses semences, ce dernier se devait de consacrer un plus grand soin à

---

<sup>20</sup> Pour plus de détails sur les étapes de cette riziculture, voir (Ebihara, 1968 : 227-62).

ses rizières. Ainsi, outre les nouveaux instruments, savoirs et techniques requis, la nouvelle caractéristique *sine qua non* de la riziculture repiquée devenait un investissement en énergie humaine comparable à celui requis pour la riziculture sur brûlis. Or cette dernière, rappelons-le, se faisait sans aucune aide animale. Cet investissement accru en labour comprenait celui fourni par chaque maisonnée envers l'entretien de ses propres rizières et outils, mais aussi le labour mis en commun sous forme de *cul dai* : d'équipes d'échanges de travail. On se souvient que la riziculture en semis directs commandait aux *néak sraè* d'unir leurs forces pour battre de vitesse l'assèchement des grains au moment de la récolte. Les riziculteurs en rizières repiquées devaient maintenant, en surcroît, s'unir au moment du déterrage des pousses en pépinières et du repiquage.<sup>21</sup> Ce mode de riziculture devenait ainsi la condition permettant des concentrations de populations plus importantes, les maisonnées cultivant des superficies beaucoup moins importantes, tandis que cette concentration se voulait, en retour, la condition de cette riziculture.

## Conclusion

Afin de résumer et de quantifier les adaptations que présentent les différents modes de riziculture que nous avons étudiés, terminons cette démonstration par un tableau comparatif tiré encore ici des travaux de Hanks (Tableau I). Ces données nous permettent clairement d'observer l'évolution que représentent ces adaptations.

D'abord, partant des brûlis vers les semis repiqués, on constate une progression du rendement de la production accompagnée d'une densification des populations; la perte de rendement qui accompagne la riziculture en semis directs étant compensée par l'accroissement des superficies cultivées. Ensuite, on remarque que les semis repiqués semblent marquer un retour vers ce qu'offrent les brûlis en termes de force de travail et de

---

<sup>21</sup> Parfois, lorsque les pluies venaient de manière précoce et suivaient de trop près le moment de la plantation en pépinières, les *néak sraè* pouvaient aussi chercher à s'unir afin d'accélérer les labours. Seulement, la rareté des animaux de trait rendait cette collaboration difficile à coordonner, et donc plus improbable.

superficies pendant qu'on constate un gain net au chapitre de la diminution des variations interannuelles, ce qui dénote une stabilité (une prévisibilité) de la production.

**Tableau I**

Comparaison des rizicultures sur brûlis, de mousson en semis directs et repiqués<sup>22</sup>

	Rendement (tonne/ha)	Variation (rendement/année)	Densité population (pers./km <sup>2</sup> )	Force de Travail (pers./jour/ha)	Superficie (ha/riziculteur)
Brûlis ( <i>chamkar leû</i> )	1,594	54,4	11,97	165,55	9,4
Semis directs ( <i>sraè prous</i> )	1,468	21,0	98,46	42,006	25,9
Semis repiqués ( <i>sraè s'young</i> )	2,409	13,5	381,47	130,96	13,6

En somme, la riziculture en semis repiqués offre un rendement et une stabilité supérieurs, en plus de fournir une solution au problème de la densité démographique croissante. Par contre, à chaque étape menant des brûlis au repiquage, on augmente les besoins en savoirs techniques, équipements et animaux de trait. À l'inverse, les semis directs exigeaient moins de force de travail et de supervision que les semis repiqués, tandis que les brûlis permettaient la possibilité de défricher et d'exploiter une entreprise rizicole sans grand capital de départ, avec des moyens de fortune. Ceci fait en sorte que les deux premières formes de rizicultures ne furent jamais abandonnées et continuaient d'être exploitées dans les régions qui leur étaient propices. Pour cette raison, on peut parler de variabilité dans les modes d'exploitation du sol et d'une flexibilité dans les possibilités qui s'offraient au *néak sraè*. Cette flexibilité, nous le verrons maintenant, permettait à son tour une certaine prévalence de mobilité paysanne.

<sup>22</sup> Ce tableau est un assemblage composite des figures 4.2, 4.3, 4.4, 4.5 et 4.6, données en (Hanks, 1972 : 54-60). Ma reproduction omet certaines des données originales, notamment celles de l'échantillonnage. Les données en système impérial ont été converties en système métrique.

Les données primaires fournies par Hanks proviennent d'études menées en Thaïlande, dans la région de Bang Chan, près de la frontière nord du Cambodge. Les conditions géographiques et climatiques, tout comme les techniques agricoles à l'époque étudiée, sont pratiquement identiques pour les deux pays.

## Chapitre 2 : Le Khmer, sédentaire itinérant

### Introduction

L'organisation sociale khmère, je l'ai mentionné en introduction du travail, apparaît être « lâchement structurée » et sa « structure peu intégrée » au niveau individuel.<sup>23</sup> Elle s'est régulièrement vue décrite comme si « fluide » qu'il est difficile d'en généraliser les faits sociaux.<sup>24</sup> Comme étant « sans architecture nette, claire », et où aurait régné une culture qui ne savait commander une stricte adhésion à ses propres normes.<sup>25</sup> Faisant écho à de tels constats, et s'interrogeant lui aussi sur le « fluide social » khmer, Népote parle « d'une communauté chaleureuse, existant naturellement, hors des divisions de classes et des hiérarchies économiques, et qui plus est, virtuellement sans administration ».<sup>26</sup> Une communauté à l'intérieur de laquelle existait, certes, un ensemble codifié et relativement précis de normes comportementales et morales, mais où la contrainte sociale laissait place à une « intégration douce » par laquelle l'individu se voyait offrir de coopérer à l'entraide de manière volontaire, en vue de pouvoir bénéficier de réciprocité. Le tout afin d'atteindre un certain idéal d'harmonie sociale : une vertu hautement valorisée.

Ce constat exprime ce qui se présentait comme une très forte prévalence de dérogations par rapport aux normes et prescriptions culturelles : qu'il s'agisse de résidence, de mariage, de socialisation des enfants, d'héritage, de la composition d'unités de travail, etc. Pour toute règle annoncée par les informateurs, les observateurs auront noté que, non seulement les Khmers se permettaient très aisément d'en dévier, mais que personne ne songeait vraiment à leur en tenir rigueur ou à exercer un réel contrôle social sur les choix des individus.<sup>27</sup> « Vivre et laisser vivre » semblaient se dire les Khmers face à la déviance

---

<sup>23</sup> (Embree, 1950)

<sup>24</sup> (Martel, 1975 : 7, 47-50, 95-96, 142, 278)

<sup>25</sup> (Ebihara, 1971 : 112)

<sup>26</sup> (Népote, 1992 : 11-3)

<sup>27</sup> De manière intéressante, des études ethnopsychologiques menées chez les Thaïs démontrent même qu'on s'attendait à ce que le voisin soit imprévisible : à ce que ses comportements soient le plus souvent de nature *ad hoc*. (Piker 1969 : 65) & (Phillips, 1966).

et aux excentricités. Tant que celles-ci ne nous affectaient pas personnellement, on préférerait s'en accommoder et laisser faire. Après tout, ça n'engageait que le karma des intéressés.

Il est indéniable que les Khmers étaient peu portés à la contrainte sociale et qu'on rencontrait chez eux « *a culture in which considerable variation of individual behavior is sanctioned* »<sup>28</sup>. Pourtant, une fois ce constat établi, la question de l'organisation sociale demeure entière. Car nous ne saurions nous contenter de décrire les Khmers comme « *a loose cohesion of individuals who felt themselves simply part of a body of like persons* ».<sup>29</sup> Peut-être était-ce le cas du point de vue de l'appréciation des Khmers eux-mêmes, mais cela ne nous informe en rien sur les logiques sociales sous-jacentes à l'organisation et à la cohésion de cette société.

Dans ce chapitre, j'explorerai certains aspects contextuels qui nous permettront ensuite, dans les prochains, d'établir l'organisation de la société khmère. Ces aspects concerneront d'abord le contexte géographique et humain, pour ensuite aborder certaines dispositions culturelles. Dans les deux cas, et comme en ce qui concerne ma description des conditions matérielles et humaines de la riziculture au chapitre précédent, il s'agira de poser les substrats qui permettent de comprendre les particularités de l'organisation sociale.

## Contexte environnemental et démographique

*A priori*, l'accession du *néak sraè* à un toit, une terre de culture et à tout ce dont il avait besoin pour assurer son existence ne posait pas problème. Kalab affirme même : « *In Cambodia nobody needs to die of hunger; to be poor means to be short of cash* ».<sup>30</sup> Ne nous méprenons pas : pauvreté extrême et déchéance existaient bel et bien au Cambodge

---

<sup>28</sup> (Embree, 1950 : 182)

Parlant des Thaïs et des autres sociétés indianisées de la région, Embree dénote particulièrement le contraste avec les sociétés japonaise, vietnamienne et américaine. Chez ces dernières, note-t-il, nous retrouvons : « *cultures whose patterns are clearly marked and which emphasize the importance of observing reciprocal rights and duties in various situations (...)* In contrast to Japan, Thailand lacks neatness and discipline; in contrast to Americans, the Thai lack respect for administrative regularity and have no industrial time sense ».

<sup>29</sup> (Whitaker, 1973 : 1)

<sup>30</sup> (Kalab, 1976 : 156)

postcolonial, comme elles existent partout. Mais il est vrai que ce pays sous-peuplé et à la nature généreuse rendait la chose relativement rare (même si les chiffres exacts concernant l'indigence à l'époque sont inconnus).<sup>31</sup> Les Khmers eux-mêmes percevaient la pauvreté comme le résultat d'un manque d'efforts et d'organisation plutôt que comme la conséquence de circonstances extérieures incontournables. Par exemple de cette attitude, Martel cite cette explication donnée par des voisins à propos d'une famille pauvre du village de Lovéa : « Ils ne font rien proprement, ni rizières ni palmiers. La seule chose qu'ils sachent c'est faire des enfants »<sup>32</sup>.

En additionnant toutes les techniques de riziculture à sa portée — riziculture sur brûlis, riziculture de saison sèche, riziculture de pluies et de crues, en semis directs et repiqués —, quelque 80 % du territoire cambodgien était potentiellement ouvert à l'occupation et à l'exploitation<sup>33</sup>. Le pays surclassait d'ailleurs tous ses voisins en termes de potentiel agricole.<sup>34</sup> La riziculture sur brûlis permettait notamment à quiconque de s'implanter en terrain complètement vierge, sans le besoin d'aucun animal de trait. Qui plus est, la riziculture dans toutes ses variantes ne requérait pas un investissement initial prohibitif puisque le *néak sraè* pouvait fabriquer lui-même la plupart des outils requis, à même des matériaux présents en abondance dans la nature environnante.<sup>35</sup> Il en allait de même pour les matériaux de sa maison, pour peu qu'il accepte de se passer de luxe<sup>36</sup> : en aucun cas le climat ne commandait plus qu'une protection de base contre les éléments. Enfin, l'accès à la propriété foncière était facilité par une règle coutumière voulant que toute personne qui cultivait pendant trois ans une terre réputée à l'abandon depuis autant d'années se voyait reconnue *de facto* propriétaire par ses voisins.<sup>37</sup>

---

<sup>31</sup> (Delvert, 1961 : 500-1)

<sup>32</sup> (Martel, 1975 : 141-2)

<sup>33</sup> (Kalab, 1976 : 156)

<sup>34</sup> (Steinberg, 1971 : 28-30)

<sup>35</sup> (Steinberg, 1971 : 195-8)

<sup>36</sup> Même si le *néak sraè* préférait les maisons construites en dur — les poutres et les murs faits de bois nobles, rares et chers —, la construction d'une demeure plus humble lui était possible à peu de coûts. On distinguait ainsi les « maisons en paillote » des « maisons en bois-tuiles ». Pour une description détaillée de la fabrication, des matériaux et coûts, voir (Delvert, 1961 : 191-6) & (Munson, 1968 : 96).

<sup>37</sup> (Delvert, 1961 : 488-90) & (Ebihara, 1971 : 40)

L'énorme potentiel arable cambodgien, tant en termes de superficie que d'accessibilité à la terre, combiné aux particularités des différentes techniques rizicoles, faisaient en sorte que la population se répartissait sur presque tout le territoire, mais avec d'importantes fluctuations de densité. (Voir Figure 2.) De manière concomitante avec ce que laissent prévoir les conditions de production rizicole, les plus fortes densités de population étaient rencontrées dans les régions vers le sud qui ceinturent le bassin formé par le lac Tonlé Sap et la rivière Mékong : c'est-à-dire les régions annuellement inondées, où la riziculture en semis repiqués permettait et exigeait à la fois ces concentrations humaines plus fortes.<sup>38</sup> En périphérie, sur les plaines et plateaux où se pratiquait la riziculture en semis directs, on retrouvait un habitat progressivement plus lâche. Alors que les régions frontalières de montagnes et hauts plateaux forestiers, où se pratiquait surtout la riziculture sur brûlis, demeuraient principalement le foyer de petites communautés éparpillées.

---

Dans les faits, depuis la gouverne coloniale française, la loi exigeait de tout paysan qu'il acquière un titre de possession émis par le gouvernement pour exploiter une terre. Seulement, de grands pans du territoire demeuraient non recensés ou cadastrés, ni efficacement policés, ce qui permettait à beaucoup d'échapper à la loi. Dès lors, dans bien des cas, la règle coutumière prévalait. Les *néak sraè* qui occupaient des terres de cette manière parvenaient souvent à échapper aux impôts fonciers (et, de manière générale, échappaient à l'attention du gouvernement), mais se voyaient en retour exclus de toutes formes d'aide gouvernementale au développement de l'agriculture, tels l'accès à des prêts financiers et la participation à des coopératives agricoles. (Keyes, 1977 : 142.) & (Steinberg, 1959 : 205-9.)

<sup>38</sup> Afin d'alléger la suite du texte, je ferai référence au « centre » pour distinguer les régions de riziculture en semis repiqués à fortes densités démographiques du reste du pays, pour lequel je parlerai plutôt de la « périphérie ».

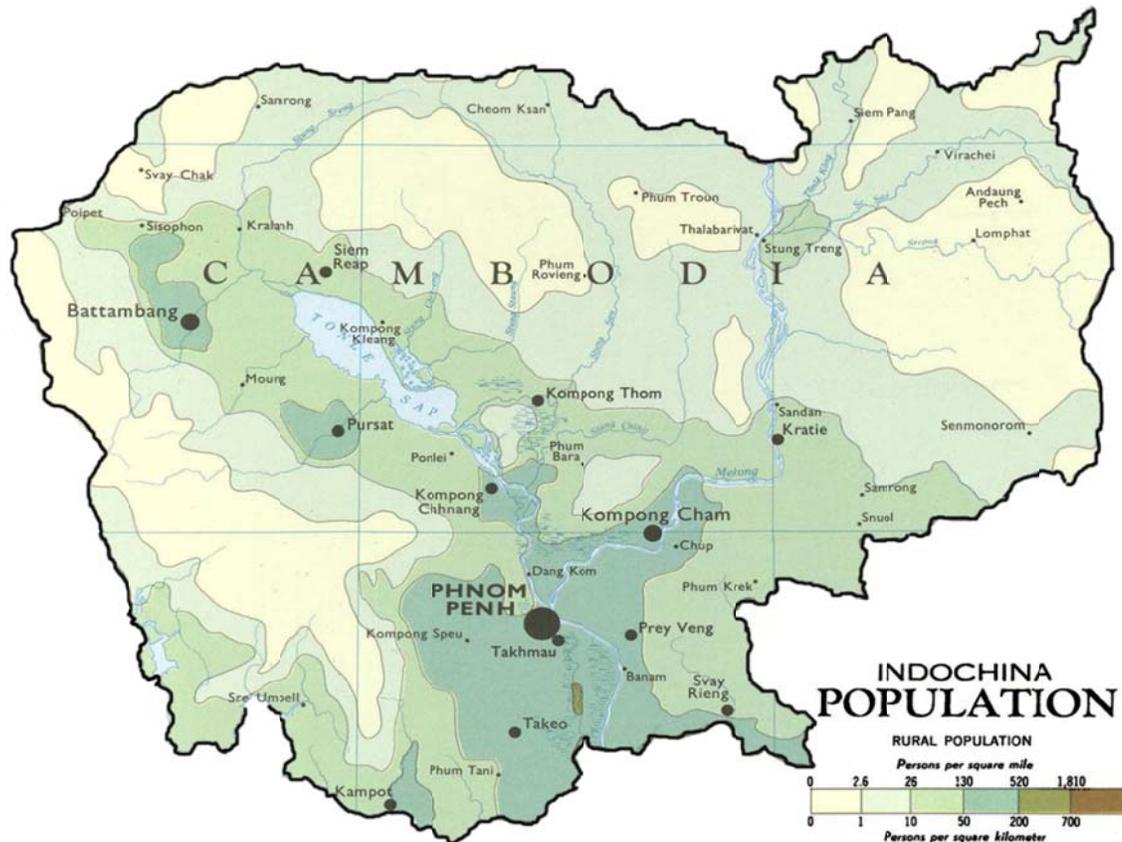


Figure 2 : Répartition des densités de la population rurale (1970)<sup>39</sup>

Si cette prédiction s'avère coïncider avec les faits, les données démographiques de l'époque postcoloniale laissent pourtant apparaître des écarts de densité surprenants entre centre et périphérie. Massivement, les *néak sraè* boudaient les deux dernières formes de riziculture et abandonnaient les territoires où elles se pratiquaient pour se concentrer au centre du pays, au point d'y être quelque peu à l'étroit. Seul quelque 5 % de la population peuplait les provinces où se pratiquaient les rizicultures en semis directs et sur brûlis, soit quelque deux tiers du pays.<sup>40</sup> Avec une densité de population quasi nulle à certains

<sup>39</sup> Adapté de (CIA : 1970).

Les *néak sraè* se concentraient largement près des rives du lac Tonlé Sap et de la rivière Mékong et de leurs nombreux affluents, ainsi que dans la Plaine des Lacs, située entre les deux. Ces régions, inondées annuellement par les crues, comprenaient les trois quarts des terres cultivées du pays.

<sup>40</sup> (Delvert, 1961 : 305-12)

endroits, on peut parler d'un réel sous-peuplement pour ces régions. À l'opposé, au centre, on retrouvait certains phénomènes normalement associés à une pression démographique élevée : aliénation foncière ainsi que parcellisation et dispersion des avoirs fonciers individuels. À noter que ces problèmes demeuraient relativement minimales au Cambodge, dû à la densité de population globalement très faible (15,64 personnes par kilomètre carré<sup>41</sup>). Ceci étant dit, ils n'étaient pas inexistantes.<sup>42</sup> Martel rapporte par exemple que des *néak sraè* sans terres expliquaient leur mauvaise fortune de la sorte, en lien à l'héritage : « Mes grands-pères et grands-mères n'avaient pas de rizières ».<sup>43</sup> Dès lors, comment expliquer l'abandon des territoires périphériques : une partie de la population du centre se retrouvant à court de terres libres, comment expliquer que celle-ci ne se soit pas plus étendue vers les territoires vierges ?

Certains facteurs intrinsèques expliquent aisément l'attrait du centre, à commencer par les avantages inhérents à la stabilité de production de la riziculture irriguée, à quoi il faut ajouter la proximité de la capitale et de ses marchés, accessibles par barque depuis les régions centrales grâce aux voies maritimes. (Dans un pays où les inondations rendaient annuellement une partie du réseau routier impraticable et accélérât sa détérioration, miser sur les voies maritimes traditionnelles demeurait sensé.) L'accès à la capitale permettait non seulement aux *néak sraè* de pouvoir plus facilement écouler des surplus de riz et autres marchandises, mais il les mettait à portée d'emplois salariés pour les temps morts de la riziculture.<sup>44</sup> Un *néak sraè* qui voyait une partie de ses récoltes noyées par une crue trop longue ou qui cherchait simplement à gagner des riels (la devise monétaire cambodgienne) pour se procurer du bois cher ou un buffle pouvait se rendre en ville afin de travailler temporairement comme coolie, comme manutentionnaire ou pour y faire le taxi en cyclo-pousse. À l'opposé, un *néak sraè* établi en savane ou en forêt, loin du centre, devait nécessairement passer par l'intermédiaire d'un marchand pour écouler son riz comme pour

---

<sup>41</sup> (Keyes, 1971 : 344.) 40.5 personnes par mile carré dans le texte original.

<sup>42</sup> (Delvert, 1961 : 500-1)

<sup>43</sup> (Martel, 1975 : 142.)

<sup>44</sup> (Ebihara, 1971 : 247, 268)

se procurer des denrées venues de la ville. On devait de manière générale y faire preuve de plus d'autonomie dans un contexte d'habitat dispersé.

## **Une période d'insécurité**

Mais c'est un autre facteur incontournable qui vient compléter l'explication de l'ampleur du rejet des régions périphériques : l'insécurité que connaissait la campagne cambodgienne à l'époque postcoloniale. Il s'agit d'un facteur contingent car il y eut, à certaines périodes de l'histoire cambodgienne, des vagues de colonisation et d'occupation de ces territoires maintenant presque désertés. Nous connaissons une phase d'expansion de la population vers les régions périphériques encouragée par les souverains khmers durant l'apogée de la période angkoriennne, du 9<sup>e</sup> au 11<sup>e</sup> siècle.<sup>45</sup> Puis Keyes nous informe d'une nouvelle phase d'occupation de ces régions lors de la période coloniale.<sup>46</sup> Ces deux périodes ont en commun d'avoir donné au pays des pouvoirs centraux forts, capables d'assurer une protection militaire à l'ensemble du territoire. À l'opposé, le long déclin de l'empire angkorien et la période postcoloniale furent marqués par un affaïssement du pouvoir gouvernemental, rendant les autorités inaptes à policer efficacement les régions plus éloignées du centre. Expliquons quelque peu.

Le déclin de l'empire angkorien, depuis le 13<sup>e</sup> siècle, s'accompagna d'incessantes incursions guerrières de la part des royaumes thaïs (Siam) et vietnamiens (Champa), alors en pleine expansion politique et militaire. Au milieu du 15<sup>e</sup> siècle, les souverains khmers durent désertter la capitale d'Angkor pour se réfugier vers le sud, à Phnom Penh : Angkor étant trop souvent prise d'assaut et saccagée par les armées thaïes, pendant que de larges portions de sa population se voyaient emportées en esclavage. Au cours des siècles qui suivirent, le pays vit d'importants pans de son territoire se faire annexer à ses voisins et sa population continua de servir de cible à leurs armées. De l'intérieur, les élites politiques khmères, souvent corrompues, s'affrontaient en factions rivales, fréquemment à la solde qui de protecteurs thaïs, qui vietnamiens. Enfin, en 1863, quand le jeune roi du Cambodge,

---

<sup>45</sup> (Mabbett & Chandler, 1995 : 102) & (Delvert, 1961 : 425-8)

<sup>46</sup> (Keyes, 1971 : 141)

Norodom Sihanouk, acquiesça à l'instauration du protectorat français, c'est par crainte que le pays ne disparaisse enfin complètement : son territoire divisé puis absorbé par ses puissants voisins.<sup>47</sup> Ainsi, c'est sans avoir à tirer un seul coup de feu que les nouveaux maîtres héritèrent de cette « colonie gratuite ». Sous les Français, le Cambodge connut sa première véritable période de paix en plus de cinq siècles.<sup>48</sup> Mais les troubles allaient revenir : de la fin du protectorat jusqu'à l'époque postcoloniale, si le banditisme connut à nouveau de beaux jours dans les campagnes, les armées d'invasion laissèrent plutôt place aux activités de groupes de guérilla révolutionnaire, originaires tant du Cambodge lui-même que du Vietnam voisin.<sup>49</sup>

Depuis le début du déclin d'Angkor jusqu'à la gouverne française, puis plus tard, suite à la décolonisation, les *néak sraè* tendent donc à se concentrer plus qu'à l'habitude au centre, à proximité de la capitale : soit là où ils peuvent connaître un certain sentiment de sécurité. Les savanes et la jungle en périphérie sont par nature des endroits moins hospitaliers que les berges du centre : isolement, maladies infectieuses et animaux dangereux y existent en plus forte prévalence. Certains individus feront pourtant toujours le choix de s'y installer ou d'y rester, que ce soit par nécessité ou alors simplement par esprit d'indépendance. Après tout, la vie n'y était pas impossible et on pouvait y retrouver non seulement des terres fertiles libres mais aussi plus d'autonomie : plus d'occasions d'éviter les impôts, recensements et autres devoirs et corvées envers l'état.<sup>50</sup> Surtout, la vie en périphérie offrait une alternative à la déchéance foncière que certains venaient nécessairement à rencontrer au centre. Or, pour que de tels aventuriers soient ensuite suivis plus en masse par des colons à la nature moins téméraire, il aurait fallu que ces territoires offrent une plus grande promesse de stabilité et de sécurité. Surtout compte tenu de l'habitat dispersé que commandaient les rizicultures en semis directs et sur brûlis :

---

<sup>47</sup> (Tully, 2002 : 1-3) & (Mabbett & Chandler, 1995 : 233-4)

<sup>48</sup> (Delvert, 1961 : 425-8)

<sup>49</sup> (Martel, 1975 : 67-70), (Ebihara, 1971 : 541-2) & (Steinberg, 1959 : 135-7)

Des groupes d'allégeances anticolonialistes, antiroyalistes puis communistes : le plus tristement célèbre étant les Khmers rouges.

<sup>50</sup> Dans le Cambodge pré et postcolonial, il existait une obligation légale de corvée annuelle imposée à tout citoyen, hormis la noblesse et le clergé. Voir (Ebihara, 1971 : 525; note de bas de page).

dispersion qui rendait difficile la défense des habitats. Faute de pouvoirs armés efficaces, de larges pans du territoire cambodgiens demeuraient trop inhospitaliers aux yeux de la majorité.<sup>51</sup>

## Une autonomie refoulée

Pour une bonne partie des cinq derniers siècles, demeurer groupé au centre, près des autorités, s'avérera l'option la plus sécuritaire pour les *néak sraè*. La périphérie, bien qu'offrant continuellement la promesse de terres libres, acquerra des allures de *Far West* et demeurera peu attrayante pour les *néak sraè* fatigués des tumultes. Dans un pays qui aurait facilement pu supporter deux millions d'habitants supplémentaires<sup>52</sup>, cette population connaissait une situation que l'on pourrait qualifier de concentration démographique circonstancielle : une concentration non pas créée par le nombre, mais par l'abandon provisoire de territoires. Une situation qui entraînait des conséquences sur le plan social. Les Khmers se décrivaient comme des autonomistes, préférant normalement éviter toute forme de contact avec le gouvernement et éviter au possible de voir leur vie trop imbriquée à celles de leurs voisins. Pourtant, la concentration démographique les contraignait à une certaine inertie et à une grégarité : elle les forçait à s'attacher au sol, pendant que de larges territoires vierges s'offraient pourtant non loin.

Je me permets d'insister sur cette situation car elle explique un antagonisme apparent dans l'ethnologie du *néak sraè* à l'époque postcoloniale. Le paysan que nous nous apprêtons à décrire a, pour la plus grande partie de son évolution historique, connu le luxe de pouvoir échapper à la grégarité avec une relative aisance : tout simplement grâce à la facilité avec laquelle il savait se débrouiller avec peu et savait bouger au besoin. Sans être nomade, nous verrons que le *néak sraè* khmer ne s'implantait jamais tout à fait : il ne liait jamais indéfiniment son destin à un endroit donné ou aux personnes qui s'y trouvaient. Il

---

<sup>51</sup> Il semblerait que ces territoires soient actuellement en processus de réappropriation par les *néak sraè*. Lors de mon dernier séjour au Cambodge, en 2010, j'ai pu constater que la région comprise entre Siem Réap et Anlong Veng faisait l'objet d'une « ruée vers la terre » : les paysans se précipitant pour acquérir des terrains dans cette région où, jusqu'à récemment, se trouvaient les derniers bastions des Khmers rouges.

<sup>52</sup> (Steinberg, 1971 : 195-8)

se décrivait peut-être le mieux par l'apparent paradoxe d'un riziculteur de « caractère quelque peu nomade »<sup>53</sup> : un propriétaire terrien capable d'itinérance. Or si ce sont les conditions matérielles reliées à la riziculture et à la démographie qui lui permettaient normalement cette itinérance, il s'assurait de cultiver des conditions culturelles qui continueraient, peu importe le contexte, de lui permettre de lever les voiles au besoin.

## **Contexte culturel : une mobilité hautement prisée**

Les Khmers ne reconnaissaient que peu de contraintes sociales au-delà de celles générées par leurs propres associations dyadiques et volontaires du moment. En d'autres termes, l'individu khmer se considérait foncièrement souverain de ses choix : une souveraineté individuelle qu'il n'abdiquait à aucun groupe, du moins jamais de manière définitive. Écoutons à nouveau Népote à ce sujet :

il n'est de solidarité que « conjoncturelle ». Elle se décide, en même temps et comme les liens d'amitié ou de voisinage, l'acceptation d'une relation de maître à disciple, ou encore l'entrée dans une clientèle. Nul n'est jamais solidaire a priori. Pour résumer cette situation en une formule : au Cambodge la solidarité n'est ni culturellement, ni structurellement prescrite, elle est pur choix des parties concernées.<sup>54</sup>

Très certainement, le fort potentiel d'autonomie que permettaient l'environnement naturel cambodgien et les techniques de production rizicole aura contribué à favoriser cette disposition culturelle. Pour aussi stables et durables que certaines de ses associations puissent paraître, l'individu khmer se savait toujours capable de faire cavalier seul en dernier recours. Au moins de tenter sa chance.

En conséquence de cette souveraineté individuelle, le *néak sraè* demeurait un être mouvant, un être « mobile ». Par mobilité, j'entends ici une qui est avant tout latérale, et qui se décrit comme la prérogative pour un individu de quitter une situation dans laquelle il

---

<sup>53</sup> (Delvert, 1961 : 198)

<sup>54</sup> (Népote, 1992 : 18)

se trouve afin d'en rechercher une nouvelle. Les situations en question pouvant être d'ordre territorial, concerner les activités et entreprises, l'adhésion aux groupes et cercles sociaux, les situations maritales ou familiales, voire filiales, et même concerner les identités et statuts publics.<sup>55</sup> Dans tous ces domaines, le Khmer se sentait en droit de quitter une situation devenue insatisfaisante, sans tenir compte de ses engagements.

Avant de poursuivre, comprenons bien que cette mobilité ne s'activait pas de manière continue et ubiquiste : les Khmers ne vivaient pas tous dans un état de nomadisme existentiel perpétuel, troquant sans cesse lieux, activités et statuts au gré de leurs caprices. Au contraire, ils tendaient plutôt à rechercher sédentarité et stabilité à long terme dans la participation à des groupes stables, familiers et chaleureux. Ce qu'il faut plutôt comprendre est que cette souveraineté individuelle existait sous forme latente, susceptible d'être activée à tout moment de la vie d'un individu en vue de se soustraire à une situation devenue déplaisante, voire menaçante. Or, important ici, toute l'organisation sociale du *néak sraè* semblait construite autour de cette prérogative individuelle : construite de manière à ne jamais cimenter indéfiniment l'individu à l'intérieur de situations ou de groupes, et de manière à permettre une grande flexibilité dans la composition et l'évolution de ces groupes (eux aussi très mobiles, ce que nous verrons au chapitre suivant).

Pour la suite de ce chapitre, nous observerons quelques-unes des facettes de la souveraineté que se ménageait l'individu khmer et de la mobilité individuelle qui en découlait. Pour ce faire, je la découperai en trois thèmes : mobilité métaphysique, mobilité occupationnelle et géographique, puis mobilité statutaire. Nous en profiterons, à l'aide de quelques détours explicatifs, pour découvrir certaines caractéristiques culturelles notables qui nous seront utiles lorsque viendra le temps d'aborder l'architecture sociale à laquelle elles donnaient forme.

---

<sup>55</sup> Ce thème de la mobilité individuelle latérale est discuté, à propos des Thaïs, dans (Mulder, 1969 : 17-8), (Kirsch, 1969 : 51-2), (Piker, 1969 : 70-2) & (Evers, 1969 : 121-6).

## Mobilité métaphysique et existentielle

La philosophie bouddhiste enseigne que toute réalité est, par essence, illusoire et transitive, que tout phénomène est périssable. En conséquence, la propension de l'être humain à vouloir s'attacher aux choses — à commencer par l'égo, le soi — procède d'une erreur de perception qui n'entraîne que déceptions et souffrance. Sa métaphysique enseigne aussi que l'âme se réincarne sous une nouvelle forme après la mort et que toute condition présente est le résultat d'actions passées, accomplies dans cette vie-ci autant que dans les précédentes. Prenant acte de ces enseignements, le Khmer pouvait approcher tout état de fait de deux manières différentes : une passive, voire fataliste, ou au contraire de manière active.<sup>56</sup> Considérons d'abord la première avenue.

### Le fatalisme karmique

Le *néak sraè* qui atteignait l'âge adulte visait de se marier et de fonder une famille nucléaire installée dans une maison indépendante à proximité de celle des parents d'un des époux. Avec l'aide éventuelle de leurs enfants non mariés, le couple exploitait ensuite une entreprise rizicole vivrière indépendante, le tout sur des terres provenant des héritages des deux conjoints.<sup>57</sup> En surcroît du travail rizicole, la femme s'occupait de vendre et acheter légumes et accessoires au marché, pendant que l'homme pouvait tenter de trouver des boulots supplémentaires, salariés ou récompensés, auprès de gens plus fortunés.

Telles semblaient être les prémisses de l'existence du *néak sraè*, et qui servaient à contenter une majorité dans une précarité somme toute confortable.<sup>58</sup> Certains individus, plus entreprenants au commerce ou à d'autres activités lucratives, savaient s'élever au-dessus de la masse et s'assurer un plus grand confort. Pendant que d'autres, dépourvus de

---

<sup>56</sup> (Ebihara, 1971 : 418-23)

<sup>57</sup> Le sujet de la résidence et de l'héritage seront abordés en détail dans le chapitre trois.

<sup>58</sup> Les *néak sraè*, même pauvres, demeuraient très attachés à leur mode de vie. Au point de refuser de considérer des mesures gouvernementales qui leur auraient permis de s'enrichir : on préfère plus de liberté et de temps libre à la possibilité d'accroître ou de multiplier les récoltes. Lorsque les techniques agricoles modernes, promues par le gouvernement afin d'augmenter les exportations, étaient adoptées, ironiquement, on s'en servait le plus souvent pour diminuer la charge de travail plutôt que pour accroître la production ! (Martel, 1975 : 192) & (Steinberg, 1959 : 195-202, 239)

chance, d'habileté ou d'initiative, pouvaient en venir à connaître la misère. Pour ces derniers, les malheurs de la vie prenaient sens dans la métaphysique bouddhiste. Une situation de vie ardue, pauvre et malheureuse pouvait être perçue comme une fatalité face à laquelle on ne pouvait que se résigner. On comprenait alors que nos malheurs étaient le résultat d'une accumulation trop importante de mauvais *kram* : de « karma » ou « mérite karmique ». <sup>59</sup> On s'y résignait alors en tentant de préparer sa prochaine existence au mieux de ses capacités. Indigent, sans cesse endetté, enclin à la maladie, etc., on vivait des maigres rendements d'une terre trop pauvre ou trop petite. Lorsque sans terre, on vivait de petits boulots, de collecte de riz sauvage, de riz flottant ou de jus de palme. <sup>60</sup> On essayait de mener une vie vertueuse au possible et de consacrer des services et offrandes réguliers à la pagode afin de préparer la prochaine existence. Et en ressource ultime, afin d'éviter itinérance et mendicité, on pouvait considérer l'option de se réfugier à la pagode, de manière temporaire ou permanente. <sup>61</sup>

Cette dernière option était aisément envisagée puisque, entre l'âge de sept et douze ans, les jeunes garçons étaient souvent initiés à la vie monastique : quand leurs parents les envoyaient fréquenter l'école de la pagode et les prêtaient parfois en service aux moines comme « garçons de pagode » (*konsuh louk*). <sup>62</sup> Les garçons s'y associaient avec un gourou (*krou*) <sup>63</sup>, recevaient une éducation religieuse et y apprenaient à lire, tout en accumulant du mérite karmique au profit de leurs parents. (Cette coutume devenait cependant vite remplacée, du moins en partie, par les écoles gouvernementales depuis les années 1940-1950. <sup>64</sup> Nous y reviendrons au chapitre quatre.) De manière plus systématique, un peu plus tard dans leur adolescence, la tradition commandait que les garçons se fassent ordonner bonzes bouddhistes (*préa song*) : d'abord à titre de novices puis, à l'âge de 20

---

<sup>59</sup> (Steinberg, 1959 : 62-4, 272)

<sup>60</sup> La récolte du riz flottant et du jus de palme étaient normalement des activités d'appoint pour les membres d'une maisonnée vivant de ses rizières. Elles n'étaient l'activité principale que des pauvres sans terres. (Delvert, 1961 : 322.)

<sup>61</sup> (Steinberg, 1959 : 64-5)

<sup>62</sup> (Ebihara, 1971 : 370) & (Steinberg, 1959 : 80)

<sup>63</sup> (Steinberg, 1959 : 68)

<sup>64</sup> (Martel, 1975 : 237) & (Ebihara, 1971 : 411-2)

ans, de bonzes. Après une cérémonie où ils abandonnaient leur vie et leur statut séculiers, les garçons se faisaient raser les cheveux, revêtaient la robe orange et entraient à la pagode pour se soumettre à la vie monastique. Ils y acquéraient le plein statut de bonze, avec tout ce que cela comprenait d'obligations et de stature morale, bien que cette ordination se soit voulu un rite de passage normalement temporaire (hormis les cas où on s'y découvrait une vocation). Les garçons restaient normalement en robes le temps d'une saison des pluies : une période où tous les moines entraient en réclusion méditative et limitaient leurs activités à l'extérieur de la pagode. Lorsqu'ils défroquaient, les jeunes hommes avaient acquis la reconnaissance sociale de l'acquisition du statut d'adulte et la reconnaissance de l'éligibilité au mariage.<sup>65</sup>

D'intérêt pour notre propos ici, les jeunes hommes ordonnés acquéraient suffisamment de familiarité avec l'institution monastique pour pouvoir aisément considérer d'y chercher à nouveau résidence plus tard au cours de leur vie, et éventuellement y chercher refuge en cas de besoin. Et même pour les nombreux cas de jeunes hommes ayant évité ce rite de passage, la pagode présentait un caractère familier, accessible, et il demeurait relativement aisé de s'y joindre : pourvu que l'on passe un examen de connaissances liturgiques. Il était par ailleurs tout aussi aisé de défroquer et de simplement retourner à la vie séculière. Tant et si bien que, durant la période postcoloniale, il y avait à tout moment près de 100 000 hommes en robes orange sur une population totale de quelques 5 à 6 000 000 d'habitants !<sup>66</sup> Quant aux femmes, si ces dernières se voyaient exclues de la vie monastique, des alternatives existaient : elles pouvaient venir résider à la pagode à titre de « nonnes » bouddhistes (*don chi*, ou *yai chi*), de résidentes ou de servantes laïques.<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> (Martel, 1975 : 204)

Traditionnellement, chez les femmes, l'éligibilité au mariage était déterminée par « l'entrée dans l'ombre » : une réclusion pouvant durer de quelques jours à six mois, selon les familles, entamée au moment des premières menstruations. Cette pratique était cependant largement abandonnée à l'époque postcoloniale, et les parents s'assuraient plutôt de ne donner leur accord qu'une fois les jeunes filles considérées assez matures : en moyenne vers 20 ans. (Martel, 1975 : 86) & (Steinberg, 1959 : 82-3)

<sup>66</sup> (Munson, 1968 : 1, 207-8) & (Steinberg, 1959 : 64).

Delvert parle plutôt de près de 70,000, en 1956. (Delvert, 1961 : 139)

<sup>67</sup> Il n'existe pas formellement de statut de nonne dans le bouddhisme khmer. Sans jouir du statut, de la

Pour certains individus faisant face à une existence de misère, la pagode constituait le dernier refuge tout autant que l'assurance d'un sort meilleur pour la prochaine vie. C'était d'ailleurs systématiquement le cas pour certaines catégories de personnes désœuvrées, tels les vieillards sans support familial qui y trouvaient un endroit paisible où terminer leurs jours et préparer la prochaine vie. En tous les cas, même sous ses aspects fatalistes, cette porte de sortie venait d'une certaine manière permettre la mobilité des *néak sraè* : on pouvait par-là s'échapper d'une situation devenue trop pénible.

### **L'activisme karmique**

Face aux situations difficiles, on pouvait en venir à conclure à un destin tragique et s'y résigner. Mais la métaphysique bouddhiste ne commandait pas de manière nécessaire ce type de fatalisme : ce n'est qu'en dernière analyse et de manière globale qu'un Khmer concluait à un karma aussi lourd. Avant tout, des enseignements bouddhistes on semblait retenir l'impermanence de toute situation et la possibilité d'agir pour s'en gagner une meilleure.<sup>68</sup> Combinées, ces prémices enseignaient au *néak sraè* à demeurer flexible. À quoi bon s'attacher à une situation déclinante si sa finalité même est de dépérir et de disparaître ? Mieux vaut poursuivre une nouvelle avenue karmique plus prometteuse dans l'immédiat et pour l'avenir, si une telle avenue se présente. Pour ces raisons, le Khmer entendait demeurer autonome par rapport aux situations dans lesquelles il s'engageait : de sorte à conserver un degré de souplesse qui lui permettrait de se distancer au moment

---

dévotion et des privilèges sociaux octroyés par les fidèles aux bonzes, les *don chi* résidaient à la pagode, se rasaient la tête et menaient une vie ascétique comparable à la leur. (Ebihara, 1971 : 370-1.) & (Martel, 1975 : 229)

<sup>68</sup> Kirsch, parlant du bouddhisme thérévadique chez les Thaïs, décrit un système de « mobilité karmique » — à l'instar de la mobilité sociale — dans lequel on retrouvait l'activisme et l'individualisme : les individus se sachant capables d'évoluer dans l'échelle karmique. (Kirsch, 1975) Steinberg considère de son côté qu'un affrontement idéologique traversait la société cambodgienne à l'époque, opposant les deux interprétations, passive et active, du destin individuel à l'intérieur de l'échelle karmique. Et il considère que l'interprétation activiste, amenée plus récemment par la modernité et ses idéaux d'enrichissement personnel, tentait de supplanter un fatalisme plus traditionnel. (Steinberg, 1959 : 63-4) Les deux interprétations étant conceptuellement possibles, il se peut aussi que chaque individu ait pu les employer alternativement au cours d'une vie : usant d'activisme afin de justifier une entreprise nouvelle, mais rationalisant de manière fataliste les constats d'échec.

voulu. Voyons à présent dans quels domaines, et de quelles manières, cette mobilité individuelle pouvait s'activer.

### **Mobilité occupationnelle et géographique**

Cette flexibilité existait sur le plan occupationnel. Si l'acquisition de terres suivie de l'établissement d'une maisonnée vivant de ses rizières à proximité de la maison parentale demeurait le mode de vie le plus stable et confortable pour le *néak sraè*, il existait des alternatives à qui s'en voyait privé ou déchu. Les *néak sraè* sans terres pouvaient parvenir à se débrouiller avec un peu d'esprit d'entreprise. Par exemple, la pratique du *provas* (« métayage » contre la moitié des récoltes) et du *tiouol* (« fermage ») offraient des options aux *néak sraè* n'ayant jamais pu acquérir de terres ou les ayant perdues à la suite d'une accumulation de dettes.<sup>69</sup> De même, la collecte de riz sauvage flottant ou la collecte de jus de palme présentaient des sources de revenus d'appoint. Sinon, on pouvait considérer le travail salarié (quoi que cette option ne correspondait pas spontanément aux aspirations des *néak sraè* qui préféraient être maîtres de leur temps et de leurs loisirs<sup>70</sup>). En somme, le *néak sraè* n'était pas condamné à un seul modèle d'existence et savait se ménager des alternatives.

Lorsqu'on avait épuisé les possibilités dans une localité donnée, on pouvait aisément envisager le déménagement, s'il comportait la promesse de terres libres à cultiver ou de travail rémunéré. Puisque, à la mort, on pratiquait l'incinération funéraire et que les âmes partaient se réincarner ailleurs, les liens ancestraux ne jouaient aucun rôle encourageant le Khmer à s'attacher spirituellement ou émotionnellement à une localité.<sup>71</sup> Seuls les liens affectifs toujours actifs avec parents et amis ainsi que le fait d'y posséder des terres pouvaient le lier à un endroit donné.<sup>72</sup> Si ses relations affectives venaient à s'éteindre ou à s'envenimer, il était courant qu'un *néak sraè* choisisse de simplement s'exiler, de couper les liens, sans qu'on s'en étonne. Lorsque le *néak sraè* devenait attaché à une terre dont il

---

<sup>69</sup> (Delvert, 1961 : 503-9)

<sup>70</sup> (Martel, 1975 : 223)

<sup>71</sup> (Martel, 1975 : 45-6)

<sup>72</sup> (Ebihara, 1971 : 212-3)

avait hérité ou qu'il avait acquise, il s'attachait avant tout à sa valeur et à la sécurité alimentaire qu'elle lui procurait : non pas sentimentalement à l'objet lui-même. Il pouvait s'en séparer s'il lui prenait de vendre ou échanger et il n'hésitait pas à la mettre en gage (*pancam*) s'il ne pouvait plus emprunter sur ses futures récoltes.<sup>73</sup> De même, un déménagement subit pouvait être causé par une accumulation de dettes : une fuite loin des créanciers.<sup>74</sup> Ainsi, le déménagement était une solution aisément envisagée au cours d'une vie.<sup>75</sup> Pour confirmer ce fait, notons que la maison du *néak sraè* était bâtie de manière à pouvoir être rapidement démontée et déménagée. Les cas de tels déplacements de maisons — morceau par morceau ou en bloc, à épaules d'hommes — étaient fréquents<sup>76</sup> : si bien qu'il arriva que des administrateurs, de retour dans une localité récemment cadastrée, cartographiée et recensée, se frappent à la découverte que tous ses habitants avaient disparu en emportant leurs demeures avec eux !<sup>77</sup>

L'organisation sociale était ouverte à ce type de mobilité. Aucune règle n'empêchait un Khmer de voyager ou de s'installer là où il le voulait, dans quelque nouvelle localité. Tout au plus, le caractère d'un nouveau venu serait évalué par les habitants afin de s'assurer qu'il ne présentait pas une menace.<sup>78</sup> Et la pratique de la *towaa*, qui consistait à établir formellement une filiation fictive entre des individus non reliés, pouvait ensuite servir à lier le nouvel arrivant à des membres établis de la communauté afin de consolider le sentiment de confiance.<sup>79</sup> Au final, seuls les choix et actions individuels d'un *néak sraè* ainsi que les contingences matérielles de son environnement pouvaient faire en sorte de limiter ses options. Si on considère les choses dans une perspective régionale, cette précision n'est pas bénigne. La situation khmère contrastait fortement avec le Vietnam sinisé et la Malaisie musulmane, par exemple, où des règles beaucoup plus strictes concernant la filiation et la descendance patrilinéaire déterminaient l'accès à la localité. Un contraste aussi avec la

---

<sup>73</sup> (Martel, 1975 : 140-1)

<sup>74</sup> (Steinberg, 1959 : 206)

<sup>75</sup> (Munson, 1973 : 2)

<sup>76</sup> (Delvert, 1961 : 198-9)

<sup>77</sup> (Martel, 1975 : 45-6) & (Delvert, 1961 : 201)

<sup>78</sup> (Ebihara, 1971 : 93)

<sup>79</sup> La pratique de la *towaa* est décrite en (Ebihara, 1971 : 173, 178, 559).

Thaïlande, où c'est plutôt la pression démographique qui, depuis la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, commençait à limiter les possibilités de mouvement pour les riziculteurs.<sup>80</sup> (Autrement, sur le plan culturel, les Thaïs jouissaient d'une absence de contraintes identique à celle des Khmers.)

### **Mobilité statutaire**

En se concentrant de manière plus dense autour des cours d'eau, il n'était plus aussi facile pour le *néak sraè* d'accéder à la terre sans passer par l'enregistrement officiel, et il était donc plus difficile de se soustraire aux contraintes et devoirs imposés par l'état. Mais cela ne veut pas dire qu'il renonçait pour autant et concédait à se voir trop enraciné. Si sa mobilité pouvait moins passer par un accès spontané à des terres libres, et si la possibilité d'exil en région limitrophe existait mais se révélait peu attrayante, la mobilité du *néak sraè* continuait d'exister sur le plan social, là où les Khmers la cultivaient.<sup>81</sup>

### **Le *néak sraè* : contractant volontaire**

En autonomiste qu'il était et souhaitait demeurer, le Khmer considérait que toute situation sociale procédait d'engagements dyadiques à l'avantage mutuel des parties impliquées. Et si une telle situation venait à ne plus produire d'avantages pour l'un, si encore elle devenait trop problématique, on considérait comme notre prérogative de quitter l'engagement sans même devoir l'annoncer à l'autre partie : on comprendrait...<sup>82</sup> Ainsi, lorsque demeurer dans sa communauté devenait problématique, un ensemble de choix

---

<sup>80</sup> (Keyes, 1977 : 141-4, 186-94)

<sup>81</sup> L'expression « mobilité sociale » signifie ici la possibilité de changer de situation et/ou de statut. Elle n'implique aucune connotation d'« avancement social ».

<sup>82</sup> Voir par exemple (Steinberg, 1959 : 274) & (Hanks, 1975 : 198-200).

Cette attitude aura laissé plus d'un Occidental perplexe et en aura conduit plusieurs à voir chez les Khmers (comme chez les Thaïs) une propension à ne pas respecter leur parole. Je ne compte plus le nombre d'anecdotes vécues, lues et entendues à cet effet. Concernant notamment des employés cessant de se rendre au travail du jour au lendemain et sans préavis, mais aussi bien des collègues simplement invités à dîner et qui, après avoir accepté, ne se présentaient pas chez l'hôte à la date convenue. Des collègues que l'on retrouvait le lendemain au travail, agissant comme si l'invitation et le faux bond n'avaient jamais eu lieu : aucun sentiment de culpabilité ne semblait habiter les « fautifs » après coup. Au contraire, le fait d'exprimer de la frustration envers ceux-ci valait normalement à l'Occidental d'être considéré comme un malotru.

s'offrait à un *néak sraè*. En premier lieu, toute association pouvait être rompue : soit-elle une association d'affaires, un engagement formel avec une institution, une relation de mariage, ou même un lien de filiation. Si on craignait qu'une telle rupture de contrat vienne à nous valoir des représailles, qu'il s'agisse de représailles violentes ou simplement d'ostracisme communautaire<sup>83</sup>, on envisageait aisément de fuir, de disparaître pour recommencer ailleurs.

De manière concrète, cette prédisposition s'exerçait par rapport à toute institution, dont l'adhésion présentait toujours un caractère contractuel et volontaire. Nous avons déjà vu qu'il était possible d'entrer et de sortir très aisément de la prêtrise bouddhiste<sup>84</sup> : le seul critère étant une volonté sincère d'adhésion et la réussite d'un test liturgique. Et nous avons vu que la mobilité géographique — l'accession à la localité — n'était pas culturellement problématique. Or il en allait de même pour la composition du groupe de résidence, la maisonnée. Si elle se composait normativement d'une famille nucléaire, dans les faits chacun des membres pouvait décider de rompre pour faire cavalier seul ou pour en rejoindre une différente prête à l'accepter. Et il existait nombre de maisonnées non traditionnelles pour démontrer ce fait : des groupes de résidences où l'on voyait, par exemple, cohabiter deux veuves ou encore des frères et sœurs élevant chacun des enfants, ainsi que diverses autres alliances d'individus ne répondant pas à la description stricte d'une famille nucléaire.<sup>85</sup> Quelque groupe ou alliance à l'intérieur duquel entrait un Khmer comportait, dans ses critères d'adhésion, celui de la participation volontaire. En d'autres mots, l'individu khmer n'était jamais considéré ni *de facto*, ni *de jure* le membre de quelque ensemble.

Le couple conjugal n'échappait pas à ce schéma. Le divorce était aisément obtenu de la part de l'un comme de l'autre époux.<sup>86</sup> Le partage se faisait alors en parts égales pour les biens accumulés durant la vie commune et les époux reprenaient chacun ce qu'ils avaient

---

<sup>83</sup> L'ostracisme était la conséquence la plus courante face aux comportements jugés antisociaux. (Ebihara, 1971 : 206-7, 543.)

<sup>84</sup> (Delvert, 1961 : 138-9)

<sup>85</sup> (Ebihara, 1971 : 107-111, 135)

<sup>86</sup> (Ebihara, 1971 : 494-8) & (Martel, 1975 : 209-10)

amené au moment du mariage. Aucun tabou ne venait frapper les divorcés, hommes comme femmes, qui pouvaient rejoindre temporairement le toit d'un parent capable de les accueillir et qui trouvaient généralement à se remarier s'ils le désiraient et s'ils étaient encore assez jeunes.<sup>87</sup> Les enfants issus des unions dissoutes étaient confiés aux soins de celui des parents le plus en moyens ou le plus désireux de continuer à s'en occuper.<sup>88</sup> De sorte qu'il était la norme que les individus se marient à plusieurs reprises — trois ou quatre fois en moyenne — avant de trouver le ou la partenaire de vie. Pour ces raisons, tant les mariages arrangés que la polygynie — tous deux permis par la tradition — étaient quasi absents de la réalité.<sup>89</sup> Bref, même si la tradition dictait une certaine voie, en l'absence de contraintes sociales strictes les Khmers considéraient plutôt divers facteurs d'ordre affectif et pratique pour faire leurs choix.

Pour prendre un exemple des plus révélateurs de l'universalité de cette disposition, le lien de filiation pouvait aussi être considéré comme contractuel et volontaire chez les Khmers. Les parents donnaient aux enfants vie, protection et éducation contre dévotion et assistance dans leurs vieux jours, sous forme de *quid pro quo*. Mais avant tout, les êtres qu'ils mettaient au monde étaient considérés des âmes réincarnées, donc doués d'un destin indépendant. À la naissance, la sage-femme soulevait le nouveau-né et demandait « Pour qui est cet enfant ? », et il pouvait arriver qu'une personne autre que la parturiente — une tante ou grand-mère, par exemple — réponde « À moi ! ». À ce moment, cette personne affirmait publiquement que c'était elle qui prendrait soin de l'enfant et assumerait le statut de mère (cet arrangement ayant été convenu au préalable entre les deux femmes).<sup>90</sup> De même, si à tout moment la relation entre des parents et un enfant venait à trop se dégrader, on pouvait penser à prêter ou à donner l'enfant à un tuteur jugé plus compatible : par exemple à un membre de la famille sans enfants et requérant de la compagnie. Les adoptions et « prêts d'enfants » étaient ainsi courants au Cambodge.<sup>91</sup> Et il arrivait

---

<sup>87</sup> (Martel, 1975 : 86)

<sup>88</sup> (Ebihara, 1971 : 494-8)

<sup>89</sup> (Steinberg, 1959 : 77-85) & (Martel, 1975 : 209)

<sup>90</sup> (Munson, 1968 : 75.) & (Hanks, 1972 : 83.)

<sup>91</sup> (Martel, 1975 : 80)

régulièrement que, devenu adulte, un individu distingue entre différents « pères » et « mères » envers qui il se sentait plus ou moins redevable ou envers qui il ressentait plus ou moins d'affection, voire plus du tout.<sup>92</sup> Enfin, c'est à la lumière de cette conception que l'on s'explique le mieux l'extrême rareté des punitions corporelles dans l'éducation des enfants, même en cas de rébellion ouverte de leur part<sup>93</sup> : on se limitait à montrer l'exemple et à se détacher en cas d'échec, comme il sied de le faire envers toute personne que l'on conçoit comme douée d'indépendance par rapport à soi. Après tout, le comportement fautif ne concernait, au final, que l'intéressé et son karma.

### **Changements de statuts**

C'est de cette manière seulement — de manière contractuelle et volontaire — que se construisaient les statuts et obligations réciproques en monde khmer. L'autonomie et la mobilité étaient si tenues pour acquises que l'on pouvait même changer nom et statut afin de signifier que l'on reniait notre histoire passée pour maintenant nous engager dans une voie nouvelle. À cet égard aussi, la société khmère était ouverte aux réorientations individuelles, tout autant que pour un simple changement de localité ou de profession. Dans le cas de changements de statuts, la communauté, une fois avertie, jugeait normalement devoir accepter l'individu sous sa nouvelle identité. Écoutons Steinberg à ce sujet :

*...if a Cambodian wants to assume a role which his current status does not permit him in particular situations, he cannot simply extend his role informally, as Americans for instance do. He must first formally shift his status, then assume the appropriate role [...]*

*Once a person has made such a shift, he does not wish to be held to the obligations and responsibilities of his former role or to be considered liable for the policies or actions which he then advocated. There are many examples of this in Cambodian life. For example, when a man becomes a bonze he severs his connections with*

---

<sup>92</sup> (Martel, 1975 : 146-7), (Hanks, 1972 : 82-3), (Ebihara, 1971 : 118) & (Phillips, 1966 : 25).

<sup>93</sup> (Steinberg 1959 : 80-1)

*his family and his future relationship with his parents is that of any younger person to older people rather than that of parent and child. In political life, rebel leaders have surrendered and formally renounced their previous role, thus becoming eligible for high posts in the government...*

*To a Cambodian, independence connotes freedom from any obligation or commitment beyond the prescribed role of his immediate status and the particular situation he is in. The individual is expected to fulfill the requirements of his present status or statuses in particular situations as they come along, but the ability and freedom to shift status, within certain limits, at will and to make a clean break with the past is highly prized.<sup>94</sup>*

Nous devons ici comprendre que chez les Khmers, conceptuellement, le statut n'était qu'un attribut des activités et fonctions dans lesquelles l'individu était actuellement engagé. Même les titres et statuts de la noblesse, normalement hérités à la naissance, pouvaient être attribués ou révoqués par voie de fiat royal. Le statut du roi lui-même, bien qu'acquis par hérédité, pouvait être abdiqué ou perdu. Il en allait de même chez tout individu qui cherchait à acquérir une nouvelle situation sociale. Par exemple, un ancien criminel ostracisé et chassé d'une communauté pouvait éventuellement y retourner et être accepté de nouveau s'il démontrait la volonté de changer de statut, en allant jusqu'à se présenter sous un nouveau nom et une nouvelle identité. La communauté évitait alors tout bonnement d'évoquer sa vie passée.<sup>95</sup>

De manière moins dramatique, il en allait de même pour tout élément de la vie à propos duquel on considérait avoir tourné la page. En introduction de son ethnographie, Martel note les difficultés constamment rencontrées au moment de recueillir des données de

---

<sup>94</sup> (Steinberg, 1959 : 273-7.)

<sup>95</sup> (Ebihara, 1971 : 202-3, 209.) & (Steinberg, 1959 : 88, 137.)

Pour une description plus détaillée de cette disposition culturelle, on peut se référer à l'analyse que propose Hanks de la société thaïe, identique aux Khmers à cet égard. Hanks établit que les individus concevaient toute relation sociale de manière dyadique et contractuelle : le statut devant être compris comme fonction de telles relations. (Hanks, 1975.)

recensement : ses informateurs omettant simplement de mentionner « ces faits qui appartiennent à un passé révolu ».<sup>96</sup> Ces faits pouvaient concerner des événements aussi banals qu'un mariage précédant, mais aussi l'existence d'enfants qui en étaient issus. Dans ses recensements, l'ethnographe se buta aussi à maintes reprises au phénomène d'individus ayant changé de nom et d'identité au cours de leur existence, parfois à plusieurs reprises. Notons enfin que tous les Khmers utilisaient couramment différents prénoms personnels selon les situations sociales dans lesquelles ils se trouvaient : un pour la famille, un pour les amis, un pour les situations formelles.<sup>97</sup> Un indice supplémentaire de la nature de l'identité et du statut personnel comme étant fonctions des relations présentes.

## Conclusion

À partir d'un environnement naturel généreux, le *néak sraè* avait élaboré des techniques de production qui lui permettaient de fonder assez aisément une entreprise rizicole vivrière, minimale et autonome. Si les circonstances l'empêchaient de suivre simplement ce schéma — soit de fonder rapidement après le mariage une ferme dans sa localité d'origine —, d'autres voies existaient qui lui donnaient une certaine flexibilité. On pouvait alors chercher des alternatives ou encore chercher à se relocaliser, donnant lieu à ce que j'ai décrit comme une mobilité occupationnelle et géographique. Cette autonomie et cette flexibilité que la nature permettait à un petit groupe de riziculture — la maisonnée familiale que nous nous apprêtons à décrire —, l'individu semblait déterminé à en préserver les prérogatives au niveau de ses relations interpersonnelles, donnant lieu cette fois à une mobilité statutaire : une disposition si universelle qu'elle s'étendait notamment aux statuts filiaux.

Par mobilité donc, on entend qu'il semblait possible pour le *néak sraè* de se déclarer souverain face à quelque situation matérielle ou relation interpersonnelle actuelle : toujours

---

<sup>96</sup> (Martel, 1975 : 7)

<sup>97</sup> (Martel, 1975 : 217)

Il m'est arrivé au Cambodge de parler à une mère de son fils, sans que, à ma grande surprise, cette dernière sache de qui il s'agissait. Lorsque celui-ci s'adressait à moi, il utilisait un nom réservé à ses amis : nom que sa mère ignorait, comme je l'appris par la suite.

prêt à s'en détacher lorsqu'il n'y trouvait plus son compte. Du point de vue de la mobilité statutaire, cela voulait dire concevoir les statuts comme fonctions des relations dyadiques dans lesquelles on était volontairement engagé et qui pouvaient être aisément dissoutes ou créées. Et ce, même lorsque le contexte environnemental le poussait à plus de grégarité.

Or, l'existence de cette mobilité influençait nécessairement la nature de l'environnement social que s'était construit le *néak sraè*. On ne peut par exemple s'attendre à ce que le recrutement des membres d'un groupe s'opère de la même manière selon qu'un critère tel que la filiation est compris strictement comme un lien du sang, ou selon qu'il soit compris comme un choix volontaire unissant deux individus conçus comme des âmes libres et douées d'autonomie, tel chez les Khmers. Nous devons donc maintenant nous demander comment une telle prérogative individuelle se transposait au niveau des groupes; comment elle traversait leurs règles et déterminait leur composition comme leurs formes.

## Chapitre 3 : La maisonnée

### Introduction

Ebihara décrit la maisonnée familiale khmère comme « *the basic economic unit of production and consumption* », que l'on retrouve dans un contexte local peint du même souffle comme présentant « *no significant formal groups apart from the family and households* » et généralement « *no neat, clearcut architecture* » si ce n'est « *some form and pattern in village social structure* ». <sup>98</sup> Un constat auquel Steinberg fait écho <sup>99</sup>, et auquel Delvert ajoute :

...[le] lieu habité n'a aucune permanence dans le temps. On ne saurait mieux dire que pour le paysan, le mode d'habitat ne présente pas une grande importance. Différence fondamentale avec les paysans extrême-orientaux. *La maison est ici l'élément essentiel.* <sup>100</sup>

Dans la littérature, la maisonnée *néak sraè* fait donc office d'entité multifonctionnelle et autonome, largement capable de subvenir aux principaux besoins de ses habitants. Une entité au-delà de laquelle on retrouvait une absence quasi totale de groupes formels, et à l'intérieur de laquelle existait peu de structuration, sinon des rapports souples qui unissaient époux et épouse, parents et enfants, aînés et cadets, dont les statuts et devoirs relatifs étaient peu contraignants. Sans surprise, le tout débouche sur un portrait ethnologique composé d'objets flous, difficilement saisissables. Cette perception aura renforcé le principal paradigme ethnologique cherchant à caractériser les sociétés thérévadiques de l'Asie du Sud-Est, le « *loosely structured social systems* ».

La sociologie khmère jouissait d'un minimalisme certain dans l'élaboration de ses règles. Un minimalisme qui répondait aux conditions permissives de production rizicole déjà énumérées et qui permettait l'autonomie et la mobilité pour les individus ainsi que

---

<sup>98</sup> (Ebihara, 1971 : 92, 110-1)

<sup>99</sup> (Steinberg, 1959 : 78)

<sup>100</sup> (Delvert, 1961 : 204) (Italiques dans le texte original.)

pour des petits groupes fonctionnant ensemble à l'intérieur des limites flexibles du cadre familial. Il est dès lors tentant de voir dans la maisonnée la réponse pratique et surtout polyvalente à ces conditions. Mais cette analyse, si elle décrit bien la réalité telle que vécue et perçue intuitivement, rend les faits sociaux difficilement généralisables. Elle ne permet pas de faire clairement ressortir qui compose la maisonnée, qui la dirige ni son organisation et ses structures.<sup>101</sup> Mon approche commande plutôt de décomposer analytiquement cette entité afin d'en expliquer les logiques. Je propose donc de séparer la maisonnée en différents groupes qui se verront définis selon les activités exécutées par leurs membres, afin de pouvoir mieux en décerner l'organisation et les structures internes. Cette grille permettra surtout d'éviter l'écueil qui consiste à conclure que les règles qui gouvernaient l'organisation sociale khmère étaient soit absentes, faibles ou mouvantes (fluides). Bref, d'éviter de conclure à une certaine anomie. Commençons par décrire la genèse ethnographique de la maisonnée.

## L'héritage

C'est au moment du mariage, grâce aux biens et terres acquis en héritage, que l'on fondait la résidence khmère, la maisonnée (*p'dah*). L'héritage était bilatéral et indifférencié, et se transmettait en grande partie au moment du mariage de l'enfant afin de permettre à ce dernier d'établir une résidence postmaritale indépendante.<sup>102</sup> (Enfants biologiques et enfants adoptés héritaient également.)<sup>103</sup> Les maisonnées *néak sraè* possédant généralement peu de mobilier et les outils pouvant être aisément fabriqués, l'héritage transmis au moment du mariage concernait avant tout la richesse matérielle principale, soit la terre : les lopins de riziculture ainsi que des terrains voués à l'habitation et aux potagers afférents. On pouvait aussi léguer des animaux de trait et de basse-cour si

---

<sup>101</sup> À la suite de Verdon (1991), j'emploierai l'expression « organisation sociale » pour décrire « la façon dont les individus forment des groupes, dont les groupes croissent, se reproduisent et s'agencent » (p. 193). Tandis que l'expression « structure » désignera l'organisation interne des groupes, soit la division du travail (pp. 216-7).

<sup>102</sup> (Martel, 1975 : 220-1)

<sup>103</sup> (Munson, 1968 : 70) & (Ebihara, 1971 : 136-7. Notes de bas de page.)

les parents en possédaient suffisamment. En fin de vie, on léguait enfin les derniers bijoux et derniers biens meubles ainsi que la maison parentale. Si l'héritage était décidé conjointement par les deux parents et concernait des biens dont on usait en commun, père et mère léguaient cependant indépendamment. Ceci puisque tout patrimoine demeurait possession individuelle tout au long du mariage et que les biens acquis conjointement étaient divisés à parts égales au moment de sa dissolution.<sup>104</sup>

C'est lors de longues négociations qui précédaient tout mariage que les parents des futurs époux prenaient en considération ce que les uns et les autres entendaient donner sous forme de dot au futur couple, afin d'ajuster leur propre contribution.<sup>105</sup> Car si les différents enfants d'un couple recevaient en principe à parts égales, ici comme ailleurs le système connaissait une mesure de souplesse typiquement khmère. Nommément, il se pouvait que les parents des futurs mariés viennent à considérer certains facteurs particuliers au cas de chaque enfant pour moduler la teneur de leur héritage, dans le but d'équilibrer la donne pour tous.<sup>106</sup> On tentait de ne privilégier personne indument, mais on pouvait moduler en fonction de considérations pragmatiques tout autant qu'en fonction d'affinités personnelles plus ou moins fortes avec tel ou tel enfant, que l'on désirait voir s'installer à proximité.

Un enfant en particulier héritait de la maison parentale et était appelé à s'occuper des parents dans leurs vieux jours.<sup>107</sup> À cet égard, on exprimait une préférence pour la fille cadette, culturellement réputée plus attachée et dévouée envers ses parents, particulièrement envers sa mère.<sup>108</sup> Si cette préférence se traduisait parfois en une majorité de cas où une fille et son mari emménageaient chez les parents, dans les faits ce pouvait être tout enfant, garçon ou fille avec qui les parents s'entendaient le mieux, qui venait à cohabiter avec eux. À l'opposé, un enfant qui élisait de s'établir à distance au moment du mariage, d'où il ne pourrait exploiter les rizières parentales, soit abandonnait son héritage à ses frères et sœurs, soit n'héritait simplement d'aucune terre. On pouvait alors tenter d'équilibrer la donne en

---

<sup>104</sup> En cas de veuvage, le conjoint survivant n'héritait que de pouvoirs d'exécuteur sur les biens conjoints. Ceux-ci ne devenaient donc jamais propriétés communes. (Steinberg, 1959 : 79)

<sup>105</sup> (Ebihara, 1971 : 466-72)

<sup>106</sup> (Ebihara, 1971 : 355-62)

<sup>107</sup> (Martel, 1975 : 206, 221) & (Munson, 1968 : 70-1)

<sup>108</sup> (Ebihara, 1971 : 118)

lui léguant peut-être plus de biens meubles pour compenser.<sup>109</sup> En cas d'héritage maigre et parcellisé entre un trop grand nombre d'héritiers, un enfant aîné pouvait conclure de délaissier volontairement sa part aux cadets pour partir chercher terre à défricher ailleurs.<sup>110</sup>

## Fondation et composition de la maisonnée

Fréquemment, immédiatement suivant le mariage, le nouveau couple résidait chez les parents d'un des époux, le temps de se préparer à fonder la résidence postmaritale indépendante. La tradition voulait que l'on s'installe de préférence chez les parents de la mariée, et ensuite près de ceux-ci.<sup>111</sup> On parlera donc de résidence néouxorilocale. Mais ici aussi, le système faisait preuve de souplesse et on y allait de considérations pragmatiques le moment venu de prendre la décision : de qui hériterait-on de plus de terres — et donc où pensait-on fonder la future résidence néolocale —, qui habitait la maison la plus spacieuse, qui avait besoin de bras supplémentaires, etc.<sup>112</sup> Dans tous les cas, on s'assurait normalement de fonder une nouvelle maisonnée indépendante à temps pour la naissance du premier enfant.

Le groupe de résidence de base consistait donc en une famille nucléaire : soit le couple conjugal et ceux de ses enfants encore à charge.<sup>113</sup> Nous avons déjà abordé les cas d'adoption et d'échanges d'enfants. Mais parfois aussi, un membre de la famille bilatérale — germain d'un des époux, nièce ou cousin — venait se greffer au groupe de résidence, et parfois même des individus non apparentés. Les arrangements connaissaient donc, ici aussi, une bonne part de variabilité.<sup>114</sup> Mon hypothèse est que cette flexibilité apparente dans le recrutement de la maisonnée s'explique par l'aisance avec laquelle s'acquéraient les

---

<sup>109</sup> (Ebihara, 1971 : 355-62)

<sup>110</sup> (Keyes, 1977 : 141)

<sup>111</sup> (Delvert, 1961 : 180)

<sup>112</sup> À Lovéa, Martel constate ainsi une légère tendance à la néovirilocalité; tandis qu'à Svay, Ebihara constate plus de néouxorilocalité. Dans les deux cas, on constate aussi beaucoup de simple néolocauté (même plus que les deux autres options à Svay). (Martel, 1975 : 91) & (Ebihara, 1971 : 110)

<sup>113</sup> (Munson, 1968 : 70-1)

<sup>114</sup> Voir par exemple les recensements de Martel, qui illustrent bien la variabilité de composition des résidences : à Lovéa, seules 48 maisons sur 133 étaient habitées par des familles strictement nucléaires. (Martel, 1975 : 87-8, 201-2) L'auteure y mentionne par ailleurs l'évolution souvent importante des situations matrimoniales et de résidences au cours des vies de plusieurs individus.

statuts chez les Khmers, tel qu'il a été discuté au chapitre précédant. Une aisance qui nous est peut-être le mieux révélée par l'utilisation des termes de parenté dans la langue khmère, qui pouvaient aisément s'étendre à des non germains. Avant d'expliquer cette caractéristique, profitons-en pour faire un petit survol de la terminologie de parenté.

## Terminologie de parenté

La langue khmère distinguait formellement jusqu'à sept degrés de profondeur générationnelle — deux pour les générations descendantes sous égo, et cinq pour les générations ascendantes — et distinguait latéralement jusqu'au cousin germain au quatrième degré (relié par un arrière-arrière grand-parent). La terminologie de parenté précisait l'âge relatif des individus à l'intérieur de chaque génération. Elle précisait leur sexe, puis spécifiait la consanguinité de l'alliance. Le système formel était en ça de type Eskimo.<sup>115</sup> Les termes employés pour la génération d'égo, comme pour celles en dessous, devenaient indifférenciés quant au sexe. On pouvait alors facultativement spécifier, en ajoutant les mots *srèi* et *proh'* (« garçon » et « fille »). L'âge relatif faisait par contre toujours l'objet d'une précision systématique.<sup>116</sup>

De manière courante, on utilisait rarement un tel degré de précision dans la terminologie de parenté. Dans le cadre de vie normal des *néak sraè*, on ne cherchait pas à préciser la distance générationnelle au-delà de deux degrés; et d'un seul sur le plan latéral, où on ne distinguait pas germains de cousins<sup>117</sup>, même si on continuait de spécifier systématiquement les âges relatifs. Ainsi, frères et sœurs ainsi que cousins aînés étaient simplement adressés par *bong* (« aîné ») ou facultativement par *bong proh'* (« aîné

---

<sup>115</sup> (Ebihara, 1971 : 96, 656-62)

<sup>116</sup> (Ebihara, 1971 : 659)

<sup>117</sup> Le degré de précision élevé de la terminologie de référence formelle ne s'avérait pas d'une très grande pertinence dans le contexte cambodgien. On n'y venait que rarement à être en contact avec des parents vivants dépassant deux générations au-dessus ou en dessous de soi, on n'y cultivait pas systématiquement non plus de contacts avec des parents éloignés au-delà du deuxième degré et on n'y pratiquait aucun réel culte des ancêtres. Si cette terminologie très précise existait et pouvait venir à être utilisée à l'occasion par les *néak sraè*, c'est selon moi plutôt qu'elle était entretenue par la classe royale, chez qui les liens de descendance déterminaient l'éligibilité aux titres de noblesse. À noter que, au-delà de cinq degrés d'éloignements par rapport au roi, un individu devenait inéligible à un titre, ce qui correspond aux limites du système de terminologie. (Munson, 1968 : 69-70)

garçon ») et *bong srèi* (« aîné fille »). Alors que frères, sœurs et cousins cadets devenaient *pô'-ôône* (« cadet »), facultativement suivi du genre. Les termes d'adresses faisaient aussi office de termes d'autoréférence : face à quelqu'un qu'on appelait « aîné », on parlait de soi en tant que « cadet »; face à « père », on s'appelait « fils » ou « fille », etc. Cette version simplifiée du système formel, de type cette fois Hawaïen, était suffisante pour la vie de tous les jours et servait de terminologie d'adresse. Un système simplifié et pratique, tant et si bien qu'on l'étendait systématiquement pour s'en servir bien au-delà de la famille à proprement parler.

### **Extension de la terminologie de parenté aux non-parents**

De manière courante, les Khmers utilisaient les termes de parenté afin de s'adresser à tout individu de rang social égal ou inférieur à eux.<sup>118</sup> Même si la langue khmère faisait usage de pronoms personnels et de titres de référence, ceux-ci conféraient un degré de distance sociale à laquelle on rechignait dans le cadre des rencontres locales et plus égalitaires. Les termes de parenté de référence servaient plutôt à marquer une certaine proximité tout en établissant les statuts respectifs et attitudes réciproques des individus : l'aîné assumant une position de relative autorité morale et un rôle plus protecteur envers le cadet, qui adoptait en retour une attitude plus servile<sup>119</sup>; tandis que les individus de générations supérieures jouissaient systématiquement d'un ascendant moral encore plus grand.<sup>120</sup> Ainsi, deux individus non apparentés de même génération, selon leurs âges respectifs, s'adressaient normalement l'un à l'autre grâce aux termes *bong* (aîné) et *pô'-ôône* (cadet), exactement de la même manière que l'on s'adressait à des germains ou cousins.<sup>121</sup> Face à un individu de la génération de ses parents, on utilisait les termes *tom*

---

<sup>118</sup> (Ebihara, 1971 : 667-9)

<sup>119</sup> (Martel, 1975 : 212)

<sup>120</sup> (Munson, 1968 : 64-5)

<sup>121</sup> Autrement, s'ils jouissaient d'une relation proche et chaleureuse, deux individus de même génération pouvaient s'appeler par leurs prénoms respectifs. En somme, selon les âges respectifs des interlocuteurs et selon la qualité de leur relation, « *J'aimerais te parler* », pouvait se dire comme en français, grâce à des pronoms personnels, mais se disait plus normalement : « *Bong* (aîné) *aimerait parler à pon* (cadet) », « *Sangvath aimerait parler à Vityea* », ou encore « *Aupok* (oncle) *aimerait parler à kmouï* (neveux) ». Pour une liste et une description complète des termes d'adresse et de référence, voir (Ebihara, 1971 : 656-

(frère aîné de père/mère), *om* (sœur aînée de père/mère), *ming* (sœur cadette de père/mère) ou *miè* (frère cadet de père/mère); pendant que l'on référerait à soi-même par *kmouï* (fils/fille de frère/sœur d'égo). Et ainsi de suite.<sup>122</sup>

L'extension des termes de parenté aux non-parents fournissait un système commode et souple grâce auquel chacun pouvait rapidement adapter son attitude dans une situation sociale, même nouvelle, en la calquant sur les rapports familiaux. Le système fournissait un cadre relationnel qui pouvait servir autant lors d'un échange de banalités au moment d'une rencontre fortuite qu'à celui d'entreprendre une relation plus sérieuse : une hiérarchie familiale fictive entre aînés et cadets, parents et enfants, servait alors de modèle structurant.

### **Mobilité statutaire à l'intérieur de la « famille »**

Pour en revenir à la composition de la maisonnée et à sa variabilité, loin de se recruter de manière anomique, on doit penser qu'elle profitait de la flexibilité avec laquelle on pouvait échanger et adopter les statuts personnels chez les Khmers. Si la maisonnée se recrutait sur la base de l'appartenance à une famille nucléaire biologique, les règles du système plus large — l'extension des statuts parentaux et la mobilité statutaire — permettaient l'octroi de statuts de membres familiaux adoptifs. Un très jeune enfant, par exemple un neveu, pouvait devenir fils adoptif. Mais ce pouvait aussi être le cadet non marié d'un des parents (un frère ou une cousine par exemple) qui pouvait rejoindre la résidence. Dans ce dernier cas, le membre adoptif venait à être considéré comme un enfant non marié du couple conjugal fondateur.<sup>123</sup> Et même si les cas étaient plus rares, il se pouvait qu'on incorpore dans la maisonnée une personne sans aucun lien de consanguinité.

L'aisance avec laquelle les Khmers pouvaient assimiler toute relation interpersonnelle à des relations familiales, par le truchement du langage, jouait sans doute dans la

---

677).

<sup>122</sup> Comme pour la famille, avec des étrangers les écarts d'âge demeuraient l'objet d'une attention beaucoup plus systématique que pour le sexe des individus. Ceci démontre la très grande importance accordée aux âges relatifs des individus dans l'élaboration des statuts et attitudes réciproques, tandis qu'est soulignée *a contrario* la présence d'un certain égalitarisme sexuel dans le système des valeurs khmères. (Steinberg, 1959 : 79) & (Delvert, 1961 : 137)

<sup>123</sup> (Ebihara, 1971 : 138)

facilitation de telles greffes : les termes de parenté et attitudes si couramment employés entre voisins et étrangers guidant tous les membres de la maisonnée dans l'adoption de leurs statuts et relations respectives face au nouveau résident. Enfin, pour officialiser une telle adoption, on pouvait recourir à la *towaa* : une déclaration de filiation fictive entre individus non apparentés.<sup>124</sup> Ici, comme en ce qui concerne les termes de parenté, la précision qui existait dans le langage de référence formel s'estompait dans la pratique courante et dans le langage d'adresse. Si on distinguait formellement, par exemple, son *aupok towaa* (« père adoptif ») ou *bong srèi towaa* (« aînée sœur adoptive »), dans la pratique on s'adressait plus simplement à ces parents adoptifs comme on le faisait aux consanguins, par *aupok* et *bong*.

## La maisonnée : lieu de jonction des groupes de base

Dans le chapitre précédent, j'ai insisté sur l'autonomie et la mobilité individuelle du *néak sraè*. Pour rappel, il s'agissait de souligner une relative absence de contraintes matérielles et culturelles limitant les choix des individus, et non de suggérer une société composée de radicaux libres conduisant leur existence de manière complètement indépendante et erratique. Il convient maintenant de préciser un peu la situation concernant les possibilités offertes aux individus en termes d'options organisationnelles.

Minimalement, la maisonnée pouvait n'être constituée que d'un seul individu. Mais il s'agissait de cas très rares. (Par exemple, seulement trois maisons sur 168 au village de Svay n'avaient qu'un seul résident.)<sup>125</sup> De manière plus normale, la maisonnée abritait une famille nucléaire, tel que décrit ci-dessus. La logique de ce choix est assez simple et trouve son explication à la rencontre des activités que sont la reproduction et la socialisation des enfants, couplés à la production rizicole. La vaste majorité des *néak sraè* étaient propriétaires de leurs terres de riziculture, dont le « mode normal d'acquisition » était

---

<sup>124</sup> (Ebihara, 1971 : 137)

À noter que la *towaa* ne concernait que la filiation. On ne pouvait par exemple devenir directement frères de *towaa*. Si deux individus désiraient établir un tel lien, l'un d'eux devait alors demander à devenir fils de *towaa* aux parents de l'autre.

<sup>125</sup> (Ebihara, 1971 : 139)

l'héritage parental.<sup>126</sup> Puisque la transmission se faisait ordinairement au moment du mariage, c'est d'abord normalement en couple puis avec l'aide des enfants non mariés qu'on exploitait en commun les terres appartenant aux deux parents, pour ensuite en partager les fruits. Cependant, aucune règle n'empêchait formellement qu'une personne décidant de rester célibataire puisse hériter. Rien n'empêchait non plus qu'une personne devenue veuve ou divorcée et sans enfants à charge décide de demeurer célibataire.

Mis à part le fait que les perspectives d'une vie solitaire apparaissaient, aux yeux des Khmers, comme une infortune<sup>127</sup>, c'est surtout pour des raisons de logistique que les cas de *néak sraè* vivant en solitaires étaient si rares. Outre l'impossibilité de fonder une famille, il demeurait difficile pour un individu d'accomplir seul toutes les tâches combinées de l'entretien ménager et de la riziculture.<sup>128</sup> Alors que, au contraire, un couple de *néak sraè* suffisait à la tâche.<sup>129</sup> Les seuls cas d'individus pouvant se permettre une complète indépendance sans trop avoir à en souffrir d'un point de vue matériel étaient des personnes possédant assez de terres pour en louer une bonne partie en métayage et en tirer assez de revenus. Sinon, on risquait de devoir s'astreindre à des travaux d'appoint éreintants, mais surtout de dépendre de l'aide de parents et voisins pour parvenir à survivre : un comportement malvenu dans cette société d'autonomistes où on tendait à comptabiliser méticuleusement chaque service rendu en vue d'un remboursement futur.<sup>130</sup>

L'arrangement qui consistait à combiner la fondation d'une famille nucléaire à la production rizicole présentait dès lors la combinaison la plus rationnelle, capable de satisfaire à l'accomplissement des activités de base qu'étaient la résidence, la reproduction, la production alimentaire et la consommation. Une combinaison qui répondait de surcroît aux aspirations de mobilité des Khmers. Ceci puisque, par son minimalisme et sa flexibilité de composition, elle assurait aux individus la possibilité de changer de

---

<sup>126</sup> (Martel, 1975 : 142)

<sup>127</sup> (Ebihara, 1971 : 139)

<sup>128</sup> (Op. cit.)

<sup>129</sup> (Hanks : 1972 : 76-8)

<sup>130</sup> (Martel, 1975 : 139)

maisonnée; tandis que par sa petite taille (d'un à six ou sept individus<sup>131</sup>) et son autosuffisance elle permettait l'éventualité d'une relocalisation de la maisonnée elle-même. Pour toutes ces raisons, un individu se retrouvant veuf ou divorcé, plutôt que de s'astreindre à une vie de solitude et de labeurs ardues, tendait à rejoindre un groupe de résidence déjà constitué en tant que cadet adoptif. Et ce, ne serait-ce que de manière temporaire, avant de pouvoir se reconstituer une résidence dont il serait un aîné fondateur.

## Structures de la maisonnée

La maisonnée familiale constituait une solution commode et souple permettant l'accomplissement de plusieurs activités de base. Il faut cependant résister à la tentation d'y voir un seul groupe multifonctionnel. Si nous adoptons une telle perspective, nous rencontrerons alors une entité à la composition anarchique et aux contours imprécis.<sup>132</sup> Pour donner un exemple, c'est cette perspective qui conduira divers observateurs à décréter que le chef de la famille khmère était le père<sup>133</sup>, pour tout de suite devoir rectifier et ajouter que la mère pouvait néanmoins « exercer considérablement d'autorité, explicite comme furtive »<sup>134</sup>, voire lui accorder un statut presque ou complètement égal au moins à certains égards<sup>135</sup>. En somme, cette perspective conduit, encore ici, à un constat de règles en apparence claires mais allègrement contournées. Je postule plutôt que le statut de « chef de famille », pour reprendre le même exemple, est trompeur en ce que l'entité qu'est « la famille » masque en fait la congrégation de différents groupes : groupes qu'il faut délimiter et analyser de manière distincte. Et ce, bien qu'ils se composent des mêmes individus et réemploient à chaque fois essentiellement les mêmes critères de recrutement. Si chacun de

---

<sup>131</sup> (Martel, 1975 : 204) & (Munson, 1968 : 70)

<sup>132</sup> Dans ce qui suit, je prendrai soin de ne pas confondre les entités perçues intuitivement — « la maisonnée » ou « la famille » — avec les groupes qui les composent, tels que définis sur la base des activités accomplies. Je parlerai alors plutôt de « groupe de résidence » ou « groupe de socialisation », par exemple. Toute référence future à « la maisonnée » concernera l'ensemble de groupes réunis que composent ses habitants.

<sup>133</sup> (Steinberg, 1959 : 78)

<sup>134</sup> (Ebihara, 1971 : 113-4)

<sup>135</sup> (Munson, 1968 : 71-2)

ces groupes visait à accomplir une activité distincte, il est à parier que chaque groupe pouvait commander une organisation différente, expliquant l'apparente élasticité des règles.

Tentons maintenant de définir distinctement chacun des groupes qui composaient la maisonnée familiale en précisant leurs critères de recrutement et structures. L'exercice nous permettra de mieux préciser les logiques qui les animaient et qui configuraient la maisonnée dans son ensemble.

## Groupe conjugal

La maisonnée abritait d'abord un groupe conjugal. Le recrutement des époux ne comportait qu'une prescription formelle : l'interdiction de mariage entre germains au premier degré.<sup>136</sup> (Puisque la maisonnée abritait souvent des membres adoptifs, Keyes résume en disant qu'on ne mariait pas ceux avec qui on avait habité.)<sup>137</sup> Les parents pouvaient suggérer aux enfants des options quant aux époux potentiels, mais ne pouvaient forcer le choix : le dernier mot appartenait aux concernés.<sup>138</sup> Si les parents devaient, en principe, donner leur consentement à une union, il n'était pas inusité que de jeunes amoureux forcent ce choix en s'enfuyant ensemble pour revenir avec le fait accompli d'un mariage secret, ou encore à la nouvelle d'une grossesse hors mariage. Même sans qu'on en arrive là, les parents se voyaient plus ou moins contraints de concéder leur bénédiction et le mariage avait lieu. C'est le critère du consentement mutuel des époux<sup>139</sup> combiné à l'autonomie des *néak sraè* qui limitaient l'application trop stricte du veto parental. Un enfant très déterminé sur le choix de son futur époux, s'il se frappait à un refus obstiné de la part de ses parents, pouvait après tout décider de rompre les liens filiaux, quitte à sacrifier son héritage, pour partir fonder une résidence néolocale. Dans ces circonstances, si les parents jouissaient d'une bonne relation avec l'enfant et ne désiraient pas se l'aliéner,

---

<sup>136</sup> Légalement, le mariage pouvait seulement « être conclu entre personnes qui ne sont pas dans la parenté ou alliance en ligne directe et en ligne collatérale au-delà du troisième degré ». (Delvert, 1961 : 214-5) Mais la jurisprudence permettait des dérogations selon l'ancienne coutume, qui ne limitait l'inceste qu'à l'intérieur du premier degré. (Imbert, 1961 : 174-5)

<sup>137</sup> (Keyes, 1977 : 134)

<sup>138</sup> (Steinberg, 1959 : 84) & (Keyes, 1977 : 134-5)

<sup>139</sup> (Ebihara, 1971 : 387)

autant endurer l'alliance malvenue. De toute manière, cela n'impliquait pas de résidence intergénérationnelle ou autres activités communes sur une base permanente.

L'homme était reconnu légalement chef du couple, mais aussi reconnu spontanément comme tel dans la pratique qui consistait à le placer en position d'aîné (*bong*) dans le langage des époux entre eux; ce peu importe leurs âges respectifs réels. Au-delà d'un certain ascendant moral, comme dans toute relation unissant un aîné à un cadet, cela n'impliquait pas de réels pouvoirs ou autres avantages matériels.

Peut-être le seul réel avantage de l'époux était celui de pouvoir légalement recruter jusqu'à deux épouses supplémentaires : l'« épouse du milieu » et la « petite épouse », qui avaient des droits égaux à l'intérieur de la résidence, mais étaient considérées de statuts inférieurs à la « grande épouse ».<sup>140</sup> La première épouse était alors tenue d'assumer un statut équivalent à celui d'une grande sœur par rapport aux secondes. La polygynie était cependant reconnue comme très rare. Elle était, en tous les cas, quasi absente des communautés étudiées par les auteurs que nous avons consultés : un seul cas à Lovéa, et deux à Svay<sup>141</sup>. On mentionne souvent la pauvreté à cet effet, arguant qu'un *néak sraè* pouvait difficilement supporter plus d'une épouse.<sup>142</sup> Ceci m'apparaît ne pas suffire à expliquer puisqu'on ne peut dire que le mari *néak sraè* supportait l'épouse financièrement : les époux amenaient avec eux leurs terres — héritées de manière indifférenciée et donc également réparties entre frères et sœurs — et collaboraient de manière égalitaire aux activités de riziculture et activités économiques.<sup>143</sup> L'explication économique semble donc à rejeter, même si elle pouvait peut-être servir en ce qui concerne les Khmers non-riziculteurs. D'ailleurs, les deux cas rapportés à Svay concernaient un commerçant et un homme salarié. Delvert semble confirmer cette idée en précisant que la polygynie ne survenait « que chez les familles riches des villes »<sup>144</sup>.

---

<sup>140</sup> (Steinberg, 1959 : 79)

<sup>141</sup> (Martel, 1975 : 209) & (Ebihara, 1979 : 492-4)

<sup>142</sup> (Steinberg, 1959 : 77) & (Munson, 1968 : 70)

<sup>143</sup> (Martel, 1975 : 101)

<sup>144</sup> (Delvert, 1961 : 137) Je souligne.

Il nous faut plutôt penser que le potentiel conflictuel généré par une telle situation tendait à en prohiber la fréquence, sous menace de faire éclater le couple conjugal original. Le consentement mutuel faisant partie des critères de recrutement du groupe conjugal, et les divorces étant facilement obtenus, seules des femmes dépourvues, sans possibilités de remariage et sans famille chez qui retourner, pouvaient possiblement être contraintes à accepter la situation. Et même dans un tel cas, l'épouse n'étant pas culturellement tenue à une position soumise face à l'époux, la situation offrait toutes les promesses d'un climat conjugal empoisonné. C'est d'ailleurs exactement ce que rapporte Ebihara, en fin de compte, au sujet des deux hommes aspirants polygynes de Svay, qui finirent par abandonner leurs projets sous les protestations de leurs premières épouses. En somme, si on tenait à prendre une nouvelle amante, mieux valait divorcer et se remarier, ou encore se contenter de prendre une concubine à l'extérieur de la résidence : une situation aussi permise pour le mari et dans les faits beaucoup plus fréquente.<sup>145</sup>

## **Reproduction et socialisation des enfants**

L'appartenance au groupe conjugal était le principal critère de recrutement du groupe de reproduction, comme celui du groupe de socialisation des enfants. En ce qui a trait à ce dernier, l'épouse était reconnue responsable de la bonne éducation morale des enfants.<sup>146</sup> Tandis qu'époux et épouse étaient également responsables de leur enseigner les tâches qu'ils accomplissaient respectivement. Encore ici, un élément de consentement mutuel jouait, comme nous l'avons vu au chapitre précédent : une union filiale pouvant être brisée et une filiation fictive *towaa* créée en remplacement.

Même si on condamnait moralement la sexualité hors mariage<sup>147</sup>, tant d'un point de vue légal que culturel, les enfants nés dans cette circonstance n'étaient pas sujets de honte ni considérés différemment des enfants issus d'unions sanctionnées. On essayait plutôt de régler la situation et tout enfant qui se voyait dépourvu de contexte familial normatif tendait

---

<sup>145</sup> (Munson, 1968 : 70)

<sup>146</sup> (Steinberg, 1959 : 78)

<sup>147</sup> (Keyes, 1977 : 135)

à être vite adopté par une famille ou une autre.<sup>148</sup> De même, un couple infertile pouvait chercher à adopter des enfants : qu'il s'agisse d'orphelins, d'enfants de familles trop pauvres ou simplement d'enfants de germains qui, ayant eux-mêmes une famille nombreuse, décidaient d'aider le couple désirant adopter à fonder la leur.

## Résidence

Nous avons abordé le sujet dès le début de ce chapitre, et nous pouvons résumer ici en précisant que le groupe de résidence se recrutait sur l'appartenance aux deux groupes précédents, qui formaient ensemble la famille nucléaire. L'époux, fort de son statut de « chef de famille », tendait à être perçu comme chef de la résidence; bien que Delvert déclare plutôt l'épouse « maîtresse de la maison »<sup>149</sup>... Rien de plus précis ne nous permet de conclure que l'un ou l'autre jouissait de pouvoirs exécutifs définis (surtout lorsque Delvert ajoute que les avis de l'épouse étaient écoutés plus qu'obéis). Dans les faits, on doit plutôt conclure qu'aucune règle n'octroyait de statut particulier aux époux dans cette activité. La maison néolocale était une propriété conjointe et l'activité de la résidence une affaire de consentement mutuel. Suivant la même logique qu'en ce qui concerne la polygynie, toute domination qu'un époux aurait pu chercher à imposer à l'autre — concernant par exemple l'admission d'un nouveau résident à titre de cadet adoptif — pouvait possiblement conduire à la rupture conjugale. Dans cette situation, seules les dynamiques interpersonnelles jouaient et faisaient en sorte que ce soit l'un ou l'autre des époux qui, par un caractère plus entreprenant, plus directeur, puisse éventuellement en venir à prendre et à imposer plus souvent ses décisions.

En ce qui concerne la composition de la résidence, nous avons observé plus haut que les maisonnées pouvaient souvent abriter des ensembles hétéroclites d'individus, défiant par-là l'idée que ce soit l'appartenance à la famille nucléaire qui serve de critère principal au recrutement. J'ai prétendu que, malgré les apparences, la définition pouvait se défendre, pour autant que l'on prenne en compte la flexibilité des Khmers dans l'adoption de statuts

---

<sup>148</sup> (Steinberg, 1959 : 77-8)

<sup>149</sup> (Delvert, 1961 : 137)

familiaux fictifs; statuts qui n'avaient parfois même qu'un caractère temporaire. Deux observations ethnographiques viennent ici confirmer ce postulat. La première est que les maisonnées bigénérationnelles étaient rares et concernaient surtout les cas où des parents en fin de vie léguaient leur maison à un enfant cadet, qui venait alors y prendre résidence avec sa propre famille, sous promesse de s'occuper des vieillards.<sup>150</sup> À ce moment, la maison devenait propriété de l'enfant et les parents qui n'étaient plus en âge de procréer et d'élever des enfants cessaient de commander. S'ils conservaient l'ascendant moral prescrit envers les parents dans la culture khmère, le jeune couple nouvellement en charge assumait les fonctions effectives dans la conduite des affaires et s'occupait du couple vieillissant un peu comme s'il s'agissait d'enfants à charge. La deuxième observation, encore plus révélatrice, concerne le fait que toute maisonnée composée de plus d'un groupe reproducteur — situation au demeurant rare — se scindait automatiquement. Il pouvait se produire que deux couples, chacun avec leurs enfants à charge respectifs, viennent à résider sous un même toit : par exemple, des parents et un enfant marié, deux germains mariés ou encore deux couples non consanguins. Mais dans de tels cas, des cloisons à l'intérieur de la maison délimitaient systématiquement les espaces des deux familles nucléaires.<sup>151</sup> La maison devenait donc deux résidences sous un toit unique, suggérant une forme ou autre d'alliance résidentielle plutôt qu'un surgroupe accomplissant en commun l'activité.<sup>152</sup> Qui plus est, dans les activités pour lesquelles la participation à la résidence déterminait le recrutement — soit la production alimentaire et l'économie —, les deux groupes demeuraient distincts et ne se voyaient pas intégrés ou alliés de quelque manière : on cultivait séparément chacun sur ses terres, on utilisait des greniers séparés et on avait

---

<sup>150</sup> (Martel, 1975 : 202) & (Ebihara, 1971 : 110)

<sup>151</sup> (Martel, 1975 : 88)

<sup>152</sup> Nous n'avons malheureusement aucune donnée sur les termes de propriété des maisons dans de tels cas, qui auraient peut-être pu nous éclairer plus à fond sur ces situations. Nous devons croire que, comme pour en toutes choses chez les Khmers, la propriété de ces maisons se distillait à des propriétés individuelles conjointes mais non communes. Cette conclusion nous est suggérée par les règles en cas de veuvage : même en ce qui concernait la maison d'un couple marié, ou pour toute autre possession conjointe d'un couple, le membre survivant n'héritait que des pouvoirs d'exécuteur sur les biens du défunt. Il semblerait bien que la propriété commune — la personne morale — n'existait simplement pas chez les Khmers.

chacun son budget familial.<sup>153</sup> Enfin, de tels cas de corésidence de familles nucléaires concernaient des situations exceptionnelles : les maisons khmères n'étant typiquement pas conçues pour abriter un nombre d'individus plus élevé qu'une famille nucléaire, soit cinq à sept personnes.

Pour résumer, on considérait bien que l'appartenance à la famille nucléaire délimitait les contours de la maisonnée résidentielle, même si celle-ci savait profiter de la flexibilité permise par l'adoption. Mais cette flexibilité ne permettait pas de l'étendre indéfiniment : dès qu'il se constituait plus d'un ensemble familial distinct, c'est-à-dire plus d'un groupe de reproduction, la résidence se scindait, ce que suggère la séparation des activités concomitantes à celle de la résidence : soit l'économie ménagère et la production alimentaire.

## **Économie ménagère et consommation**

Les individus qui résidaient sous un même toit partageaient normalement les revenus matériels et financiers provenant de diverses sources : provenant de la vente des surplus de riz, vente des surplus potagers, produits tirés des animaux de basse-cour, fruits de la pêche non consommés et revenus financiers provenant de boulots d'appoint que différents membres pouvaient exécuter à l'extérieur.<sup>154</sup> La participation à la résidence constituait donc le critère d'inclusion pour participer à l'économie ménagère et à la consommation.

Dans ce groupe, l'épouse était responsable du budget familial, ceci car les femmes étaient culturellement réputées moins dépensières et plus responsables.<sup>155</sup> Elles étaient aussi perçues comme plus attachées, plus enracinées dans les affaires matérielles que les hommes : donc plus à même de superviser cet aspect de l'existence.<sup>156</sup> C'est aussi l'épouse qui exécutait les activités au marché : tant l'achat des aliments et autres nécessités domestiques que la vente des produits de la ferme. Au marché, tout échange était précédé

---

<sup>153</sup> (Ebihara, 1971 : 317)

<sup>154</sup> (Ebihara, 1971 : 317)

<sup>155</sup> (Martel, 1975 : 102, 166, 180) & (Delvert, 1961 : 137)

<sup>156</sup> (Kirsch, 1979 : 191-3)

Cette même rationalisation était par ailleurs employée pour justifier la non-accession des femmes à la prêtrise bouddhiste, dont le but ultime était le détachement de toutes choses temporelles.

d'une négociation intensive en vue de fixer les prix, et les Khmers estimaient hautement les habiletés psychologiques et langagières nécessaires à la conduite de ce marchandage de haut vol. Or on considérait les femmes plus rusées à ce jeu et généralement plus subtiles dans le maniement du langage.<sup>157</sup>

## **Production alimentaire**

Comme pour la catégorie précédente, le groupe de production fermière se recrutait sur la base de l'appartenance à la résidence. Tous les résidents d'une maisonnée cultivaient les terres rizicoles et potagères et exploitaient les animaux appartenant au groupe conjugal, donc sous sa direction bicéphale. La contribution aux travaux rizicoles se faisait de manière égalitaire entre l'époux et l'épouse, avec la participation des enfants et autres résidents en âge d'aider, le tout selon une division sexuelle et par âge du travail dictée par la force physique (plutôt que par des considérations idéologiques).<sup>158</sup> L'époux, les garçons adolescents et tout autre homme présent s'occupaient des travaux plus lourds, comme le bêchage et les labours. Les femmes s'occupaient plus activement du potager et des travaux près de la maison puisqu'elles s'occupaient à la fois des enfants en bas âge.<sup>159</sup> Sinon, les étapes telles que les semences, le repiquage et les moissons étaient effectuées conjointement et avec l'aide des enfants adolescents.<sup>160</sup> Une année difficile, ou en cas d'urgence due à des intempéries imprévues, les femmes pouvaient être mises à contribution dans les travaux plus lourds dans les limites de leurs capacités physiques, afin d'accélérer le travail et/ou de cultiver plus de superficies.

---

<sup>157</sup> (Steinberg, 1959 : 80)

<sup>158</sup> (Martel, 1975 : 101)

<sup>159</sup> (Martel, 1975 : 175)

<sup>160</sup> Les garçons plus jeunes, vers l'âge de dix ans, participaient aux travaux qui consistaient à prendre soin des animaux : mener les buffles au pâturage, ramasser les œufs ou nourrir les poulets et les porcs. Ils participaient aussi à la pêche aux crabes et poissons de rizières qu'ils accomplissaient durant leurs loisirs ou pendant que les buffles paissaient. Les filles du même âge contribuaient pendant ce temps à entretenir le logis et à préparer les repas. Plus jeunes encore, on pouvait envoyer les enfants recueillir du petit bois pour faire le feu. (Si les enfants étaient mis à contribution dans toutes ces tâches, ils jouissaient néanmoins de beaucoup de temps libres pour s'amuser.) (Ebihara, 1971 : 455-63)

À noter que, au fur et à mesure que les enfants grandissaient et devenaient en âge de participer aux travaux rizicoles, une famille pouvait songer à acquérir plus de terres afin de mettre à profit les bras supplémentaires. En situation de faible densité démographique, on défrichait simplement aux alentours. En situation de densité élevée, où aucune terre libre n'était disponible, on pouvait chercher à acheter ou à en louer en métayage. Les terres ainsi acquises et les revenus supplémentaires serviraient ensuite à constituer dot et héritage.<sup>161</sup>

## **Activité culturelle : entre les esprits et le Nirvana**

Avant de conclure sur la maisonnée, nous devons aborder une dernière activité accomplie par ses membres, soit l'activité culturelle. Malheureusement, nous devons nous contenter d'un survol réducteur sur un sujet qui mériterait à lui seul tout l'espace de ce travail-ci. L'univers métaphysique khmer forme une mosaïque riche de millénaires d'influences locales et étrangères (d'Inde surtout) : un complexe mythico-religieux où s'entremêlent bouddhisme, brahmanisme, sivaïsme, animisme, naturalisme, sorcellerie et possessions, rites magiques propitiatoires et d'immunisation, astrologie et divination, culte des esprits fonciers et ancestraux.<sup>162</sup> Nous devons nous contenter de n'en retenir que les éléments qui nous seront absolument utiles.

## **Un bouddhisme syncrétique ?**

Il existe des débats concernant la nature de la religion au Cambodge : la question étant de savoir si les Khmers pratiquaient un bouddhisme syncrétique ou s'il s'agissait plutôt d'une superposition de systèmes de croyances parallèles plus ou moins intégrés. La question est vaste et il serait futile de tenter ici plus qu'une égratignure superficielle. À travers l'histoire khmère, aucun des systèmes religieux successifs n'aura jamais complètement remplacé les précédents.<sup>163</sup> Ultimement, le bouddhisme vint à s'offrir à part

---

<sup>161</sup> L'évolution de la situation familiale donnait ainsi lieu à un cycle de développement domestique, marqué par une période d'expansion suivie d'une de dissolution, tel que décrit par Goody et coll. (1969).

<sup>162</sup> (Steinberg, 1979 : 73-6)

<sup>163</sup> Coèdes (1964) propose que les Khmers et autres peuples de la région sont plus réceptifs qu'inventifs sur le plan culturel, et qu'ils tendent à cumuler les influences extérieures.

comme voie du salut individuel. Tandis qu'animisme, culte des ancêtres et dieux hindous ont, au cours des siècles, fusionné en une cosmologie syncrétique formant ce que Martel décrit comme un « culte des puissances que la tradition dit peupler le monde invisible, en quelque sorte comme une doublure du monde matériel »<sup>164</sup>. Les deux ordres se présentaient comme les échelles macro et micro d'un seul univers, les Khmers eux-mêmes ne percevant très certainement aucune contradiction ou discontinuation dans leurs pratiques cultuelles. Et très certainement, les deux ordres de croyances répondaient à des besoins complémentaires.<sup>165</sup> Le culte syncrétique des puissances invisibles était pratiqué afin de résoudre des problèmes de la vie quotidienne : le bien-être général des habitants d'une maisonnée face à la maladie, leurs espoirs pour les récoltes et les conditions climatiques, le succès dans leurs entreprises diverses, etc. Pendant que la pratique du bouddhisme concernait avant tout la connaissance, la vertu, le parcours karmique de l'individu sur une échelle de multiples réincarnations et le salut de son âme par l'atteinte éventuelle du Nirvana. Si les deux systèmes de croyances existaient en complémentarité parallèle, ils jouissaient de nombreux points de contact dans la pratique.

Nous aurons l'occasion de reparler du bouddhisme dans le prochain chapitre, car sa pratique concernait intimement une institution extérieure à la maisonnée : la pagode. Pour conclure le présent chapitre, tentons un résumé fonctionnel de l'autre important pan culturel khmer qu'est ce culte des puissances invisibles. Si ce culte rejoint aussi par moment la pagode, à l'opposé du bouddhisme il était pratiqué à la base essentiellement dans le cadre de la maisonnée.

### **Le culte des puissances invisibles**

Outre les pratiques bouddhistes, la pratique cultuelle la plus ubiquiste chez les Khmers consistait en un culte voué à une série d'entités invisibles. J'emploierai le terme « esprits » afin de parler inclusivement de celles-ci. Les plus communs et plus présents

---

<sup>164</sup> (Martel, 1975 : 236)

<sup>165</sup> (Steinberg, 1959 : 75)

dans la vie quotidienne étaient les *néak taa* : littéralement, « personne ancestrale ».<sup>166</sup> Mais leur nom ne doit pas nous leurrer. Probables vestiges d'un véritable culte archaïque des ancêtres, ces esprits, omniprésents dans le paysage cambodgien, se décrivaient maintenant mieux comme des génies fonciers. S'ils désignaient une vague catégorie d'ancêtres (maternels et paternels), on ne pouvait plus les associer de manière précise aux fondateurs de lignées ou à quelques aïeux concrets. (Rappelons que, hormis chez la noblesse, l'hérédité ne faisait l'objet d'aucune attention particulière au-delà de deux ou trois générations.) Par contre, on retrouvait les *néak taa* systématiquement associés à des lieux précis tels des montagnes, des rizières, des arbres ou encore des secteurs de territoires habités. Les *néak taa* étaient conçus comme les habitants originaux et les réels propriétaires de tels lieux donnés. Les êtres humains qui désiraient s'y installer, y séjourner ou y accomplir des activités (comme cultiver), devaient veiller à obtenir leur permission et à les compenser. Plus rares que les *néak taa*, on craignait les esprits *Arakh* : des individus morts mais encore non réincarnés.<sup>167</sup> Comme pour les *néak taa*, ces derniers constituaient une catégorie indéfinie et non des individus précis. Ces âmes perdues et malveillantes faisaient l'objet d'une cérémonie annuelle et de certaines précautions quotidiennes, comme la catégorie précédente. Leur non-réincarnation était attribuée soit à leur mort relativement récente, soit à leur incapacité de se détacher de leur existence passée.<sup>168</sup> À ces entités on doit ajouter les autres esprits fonciers que sont les *naga* : serpents cornus mythiques, souvent à multiples têtes, et vivant sous la terre.<sup>169</sup> Ils étaient considérés comme les ancêtres mythiques des Khmers. (Krung Pali, le plus illustre et vénéré parmi eux, est le *naga* qui soutient le monde, puis encore Brah Dharani, l'esprit de la terre elle-même.) Et enfin on retrouvait les *théwoda* : des « esprits célestes ». Souvent traduit par « anges », il s'agissait de réinterprétations de dieux hindous tels Shiva et Vishnou, maintenant conçus

---

<sup>166</sup> (Ebihara, 1971 : 425-8) & (Forest, 1992)

<sup>167</sup> (Porée-Maspero, 1962 : 226)

<sup>168</sup> (Martel, 1975 : 242-4)

Jusqu'à ce jour, ce culte ancestral — aux ancêtres indéfinis — contraste fortement avec celui des ethnies chinoises et vietnamiennes à l'intérieur même du Cambodge, qui pratiquent un réel culte des ancêtres paternels.

<sup>169</sup> (Martel, 1975 : 239-40) & (Ebihara, 1971 : 214)

comme des êtres évoluant dans un plan supérieur d'existence : certains dans les cieux, d'autres habitant la nature sauvage. Il arrivait que leur soient incorporés les traits de héros folkloriques : notamment de rois anciens. Ces esprits agissaient comme régulateurs de la société, veillant à la bonne conduite morale des humains, mais aussi comme représentations de forces cosmiques : la création, la destruction, le jugement karmique, etc. Et chacun possédait une personnalité définie, protectrice ou malveillante.

Encore une fois, ce résumé succinct ne saurait prétendre à plus qu'un aperçu fonctionnel de la complexité des mythes et croyances khmères. Il nous suffira de comprendre que, bien qu'on ait dans certains cas fait référence à des « esprits ancestraux », dans l'ensemble ces puissances invisibles agissaient comme des esprits fonciers dont les domaines recouvraient des échelles variées : d'une maison, rizière ou localité, à la nation entière. Dans la vie quotidienne, les Khmers considéraient partager leur espace avec ces entités puissantes qui étaient certaines protectrices, d'autres malveillantes et plusieurs ambivalentes. Leur témoigner le respect qu'elles exigeaient servait à s'attirer la protection des unes comme à conjurer la malédiction des autres. La présence de ces esprits en des endroits donnés, lorsqu'elle était établie, était marquée par des autels miniatures, que l'on retrouvait depuis l'intérieur des maisons jusqu'au milieu des forêts, en passant par les rizières, les croisements de routes, les berges des rivières et un peu partout dans le paysage. Lorsqu'un Khmer passait devant un de ces autels, il levait les mains jointes à hauteur du front — un geste d'humilité — afin de signifier sa déférence.<sup>170</sup> À certains moments de l'année, et à fréquences variables, on apportait des offrandes d'encens et de nourriture aux autels de différents *néak taa* qui pouvaient influencer le cours des récoltes, influencer l'état de santé, apporter la bonne fortune, etc. Certaines fêtes religieuses annuelles, accomplies à la pagode, servaient aussi à les honorer. Enfin, lors de toutes les grandes cérémonies marquant les moments importants de la vie, comme les mariages et les funérailles, on appelait « les ancêtres » à témoins.<sup>171</sup>

---

<sup>170</sup> (Steinberg, 1959 : 75)

<sup>171</sup> (Martel, 1975 : 237)

De manière la plus fréquente, voire quotidienne chez les plus dévots, on réaffirmait notre respect à l'autel de l'esprit de la maison : le *néak taa p'dah* (« personne ancestrale maison »). Au moment de la fondation de la résidence, lors d'une cérémonie, on avait invité le *néak taa* du lieu choisi à emménager dans une maisonnette miniature placée dans la pièce principale de la maison. On considérait qu'on s'était en quelque sorte installé sur la terre de cet esprit et qu'il fallait en retour veiller à le compenser en lui donnant un nouveau logis confortable, faute de quoi on attirerait son courroux sur les habitants de la maison. À l'opposé, le respect et la bonne conduite des habitants pouvaient faire de lui un allié et un protecteur. On devenait en somme les locataires fonciers de cet esprit, qui prenait les traits d'un patron.

## **La pratique cultuelle dans le cadre de la maisonnée**

Les pratiques cultuelles étaient, à la base, une affaire individuelle. Du point de vue du culte des esprits, chaque individu devait veiller à ne pas offenser ceux qu'il croisait sur sa route, veiller à se comporter de façon morale afin d'éviter de possibles châtements, tout comme on priait et faisait des offrandes lorsqu'on voulait assurer le succès de nos entreprises individuelles. Ceci étant, il arrivait aux membres d'une maisonnée d'agir en groupe cultuel : si la relation qui les unissait à un rituel donné concernait une activité de groupe. L'exemple premier est celui du groupe de résidence par rapport au *néak taa p'dah* : l'esprit de la maison. Lorsqu'un membre de la famille résidente — normalement l'épouse — lui consacrait des offrandes d'encens et de nourriture le matin, elle le faisait pour le bénéfice de tous les résidents. De même, si on s'adressait à un *néak taa* ou autre esprit que l'on croyait interférer avec les récoltes, on le faisait alors au nom de la maisonnée, cette fois en tant que groupe de riziculture.<sup>172</sup>

En somme, si l'activité cultuelle pouvait se concevoir de manière individuelle, un groupe cultuel existait aussi au niveau de la maisonnée. Et c'est normalement par le biais de représentants que ce groupe accomplissait les rituels et les offrandes au nom de ses

---

<sup>172</sup> (Delvert, 1961 : 357)

membres. Une entreprise individuelle commandait une activité culturelle individuelle; les activités communes commandaient des rituels communs. Ces derniers concernaient donc la résidence et la production agricole, mais aussi l'économie (la bonne fortune) et la procréation, par le biais de l'alliance maritale pour laquelle on appelait les esprits ancestraux à témoins tout en demandant leur bénédiction. (De manière concomitante, la conception hors mariage était considérée comme une offense aux esprits ancestraux et était admonestée sur cette base.)<sup>173</sup> Dans tous ces domaines, on était des plus dépendants des influences du monde invisible. Et toutes ces activités faisaient l'objet de pratiques culturelles de groupe, pour lesquelles on pouvait dépêcher un représentant.

Le groupe culturel délimité par la maisonnée agissait aussi au niveau de la pratique bouddhiste. Les tâches qui concernaient l'acquisition de mérite karmique, accomplies à la pagode ou auprès de ses bonzes, se faisaient souvent par un seul ou quelques membres représentant toute la maisonnée : souvent l'épouse ou les parents âgés. On considérait alors que le *kram* (mérite karmique) rejaillissait sur tous.<sup>174</sup> De même, au moment d'entrer à la pagode comme novice puis, plus tard, comme moine, un jeune homme le faisait pour ses parents et pour toute la maisonnée sur qui rejaillissait le mérite.<sup>175</sup>

## Conclusion

Au chapitre précédent, nous avons vu que les Khmers valorisaient culturellement la mobilité individuelle : c'est-à-dire la possibilité de changer de situation (mobilité occupationnelle et géographique) et notamment de statut (mobilité statutaire). Une mobilité qui s'étendait, remarquablement, jusqu'aux statuts déterminés par le cadre des relations familiales. Nous avons maintenant pu mieux constater de quelle manière l'organisation de la maisonnée correspondait à cette donnée.

Là où les statuts familiaux se définissaient de manière assez minimaliste et volontariste pour permettre aux individus de les troquer relativement aisément, la

---

<sup>173</sup> (Keyes, 1977 : 135)

<sup>174</sup> (Ebihara, 1971 : 111, 398-9)

<sup>175</sup> (Steinberg, 1959 : 80)

maisonnée jouissait d'une organisation tout aussi parcimonieuse qui facilitait les mouvements individuels et la recombinaison subséquente des groupes. La maisonnée se composait d'une poignée de groupes qui recrutait à chaque fois essentiellement les mêmes membres : soit les individus qui répondaient à la définition d'une famille nucléaire, incluant des membres aux statuts adoptés et excluant ceux qui reniaient les leurs. Du point de vue de son organisation, la composition des groupes de production alimentaire, économique et culturel était déterminée par l'appartenance au groupe de résidence, lui-même déterminé par la filiation à partir du groupe conjugal fondateur. On pouvait aisément accueillir un germain qu'on traitait comme un aîné ou cadet, et la filiation (bilinéaire) pouvait être fictive grâce à la *towaa*. D'une manière ou d'une autre, on assimilait aisément par le langage tout nouveau venu à un consanguin de premier degré. Le tout configurait enfin une institution aussi simple que polyvalente.

Le fait de délimiter distinctement les différents groupes réunis sous le toit de la maisonnée, bien qu'ils soient essentiellement composés des mêmes individus, nous aura permis de mieux analyser leurs différentes structures qui sinon, dans une perspective définissant une entité multifonctionnelle, pouvaient paraître floues. Ainsi, nous avons pu constater que la maisonnée était tantôt dirigée par l'époux (groupe conjugal), tantôt par l'épouse (groupe économique et de socialisation) et ailleurs sans réelle direction (groupe de résidence, de production alimentaire et groupe culturel). Ceci étant, toute autorité d'un membre sur l'autre demeurait morale, surtout compte tenu du critère toujours présent de la participation volontaire dans les relations qui déterminaient les statuts : facteur qu'il ne faut jamais perdre de vue au Cambodge. Au final, qu'on regarde la maisonnée dans son ensemble ou qu'on regarde les groupes qui la composent, ce facteur faisait partout en sorte qu'il s'y vivait un très grand égalitarisme, alors que l'ambivalence du rôle de « chef de maisonnée » permettait soit à l'époux soit à l'épouse d'assumer une position de direction.

Puisque le groupe conjugal constituait le groupe originel de la maisonnée — celui duquel tous les autres étaient dépendants pour leur constitution —, et puisque l'époux était reconnu comme l'aîné du couple, nous pouvons concevoir qu'on ait plus naturellement vu en lui la figure dirigeante de l'ensemble pris comme un tout. Mais la direction économique

de l'épouse pouvait fournir à cette dernière une voie vers une éventuelle direction de la maisonnée.

Enfin, c'est à la conjonction de ces attributs que nous commençons à entrevoir l'origine du flou et de la fluidité sous lesquels se présente l'organisation sociale khmère, ici au sein de l'institution qui lui est la plus fondamentale. Plusieurs auront parlé de statuts dont les obligations étaient aisément contournées ou ignorées, concluant à l'hypothèse d'une organisation sociale « lâche » et d'une culture ou structure sociale « peu intégrée ».<sup>176</sup> À la lumière de ce qui précède, on comprendra que la confusion nait plutôt de l'addition de deux facteurs : d'une part de cette superposition de groupes identiquement composés à l'intérieur d'une même institution multifonctionnelle; puis d'une autre part de cette mobilité statutaire qui fait en sorte que les individus pouvaient aisément changer de rôles et de positions, même à plusieurs reprises au cours d'une vie, influençant conséquemment l'évolution de la composition des groupes. En somme, en sus de la superposition des groupes qui rendait déjà difficile à préciser les relations et rôles de tout un chacun, on se retrouvait en face des maisonnées où les individus esquivaient aisément des devoirs qu'eux et leur entourage reconnaissaient pourtant comme légitimes, en changeant de position et de statut, quitte à changer d'identité ou à s'exiler dans les cas les plus poussés.

Comme nous nous apprêtons à le voir, la « communauté villageoise » khmère apparaissait souffrir d'une absence d'organisation semblable à ce que la maisonnée nous offrait au départ. Nous devons maintenant nous tourner vers l'existence de possibles groupes, surgroupes ou alliances dépassant le cadre de la maisonnée pour constater ce qu'il en est.

---

<sup>176</sup> (Embree, 1950)

## Chapitre 4 : Localité et communauté

### Introduction

Pour les Khmers, en termes de localité, l'unité à la fois minimale et maximale spontanément reconnue était le *phoum*. Étymologiquement relié au terme sanskrit *bhoumi* (« terre/sol/position/situation »), on le traduisait normalement par « village » ou par « hameau », traductions couramment employées par les ethnographes ainsi que par les administrations françaises puis cambodgiennes ensuite.

Nous avons déjà mentionné, en introduction du chapitre précédent, la pauvreté de groupes formels et de structures dans la communauté locale khmère. Un constat qui est partagé par la plupart des auteurs qui se sont penchés sur l'établissement d'un modèle descriptif de la localité chez les Khmers (comme dans toutes les sociétés thérévadiques du Sud-Est asiatique). Pour parvenir à établir un modèle normatif, on se sera le plus souvent basé sur des localités densément peuplées, centrées autour d'une ou plusieurs pagodes, possédant une école gouvernementale (du moins depuis les années 1950-1960) et élisant un chef de village. Du même souffle pourtant, on reconnaissait l'énorme variabilité de tailles, de formes, de compositions et d'étendues des *phoum* khmers, rendant encore plus ardue toute tentative de généralisation. Par exemple, Martel exprime l'idée que son ethnographie concerne « un village digne de ce nom », tout en précisant que cette situation ne s'applique pas à l'ensemble de l'habitat cambodgien.<sup>177</sup> De manière semblable, Ebihara, en discutant des critères ayant dicté le choix de porter son étude ethnographique sur le « village » de Svay, admet immédiatement que ce choix posait problème en termes de représentativité par rapport à l'ensemble du Cambodge.<sup>178</sup> Nous conviendrons aisément qu'aucune seule communauté ne peut jamais représenter fidèlement toutes celles d'une culture ou d'une nation. Mais ici, nous apprenons que Svay et Lovéa, faisaient plutôt figure d'exceptions très minoritaires en ce qu'il s'agissait de bourgades larges, anciennes, stables du point de

---

<sup>177</sup> (Martel, 1975 : 45-7)

<sup>178</sup> (Ebihara, 1971, 5-13)

vue de leur peuplement et centrées autour de pagodes. *A contrario*, la majorité des *phoum* khmers ne présentaient que rarement tous ces aspects, et même souvent aucun. C'est ce que démontre ailleurs Delvert, qui voue un chapitre entier à décrire l'impressionnante variabilité de tailles, de formes et de compositions de la localité khmère.<sup>179</sup> Une variabilité qui était loin de faire la part belle au type de bourgades les plus souvent sélectionnées par les ethnologues, qui demeurent interloqués quant à la question de la représentativité de leur choix. Kalab sera le seul à risquer une définition stricte, en affirmant que « *a true community is formed by the households supporting the same monastery* »; bien qu'il reconnaisse qu'il s'agisse de « *a relation that is easily established or dissolved* ». <sup>180</sup> Un postulat qui mérite attention, et nous y reviendrons.

Dans les faits, dans toute sa variabilité, le *phoum* ne présentait aucune caractéristique notable propre à lui donner une quelconque identité communautaire ou corporative qui se serait retrouvée dans sa composition de manière définitionnelle ou systématique : ni pagode, ni chef, ni conseil de village, ni propriétés communales. Si certains de ces éléments pouvaient surgir à l'intérieur de certains *phoum*, ils en étaient absents ailleurs. Enfin, la localité khmère ne présentait aucun caractère de permanence : le *phoum* étant, comme nous l'avons vu, susceptible de disparaître à tout moment en voyant tous ses membres déménager leurs maisons. La communauté khmère semblait manquer de substance, et c'est aussi pour cette raison que ce monde fut décrit comme étant *loosely structured* et fluide.

Pour ce chapitre, afin de faire la lumière sur la nature de la localité et de la communauté khmère, je propose de construire un *phoum* : d'en faire la genèse en additionnant un à un les éléments qui pouvaient y surgir. Nous tenterons par ce moyen de couvrir et d'expliquer toute la variabilité qui caractérisait l'habitat paysan cambodgien.

---

<sup>179</sup> (Delvert, 1961 : 198-220)

<sup>180</sup> (Kalab, 1976 : 158)

## Variabilité du *phoum*

Les administrateurs français, comme les ethnographes ensuite, restent confondus devant la variabilité et le peu de corporalité des localités *néak sraè*, qu'ils peinent à définir. Forest exprime le désarroi des premiers ainsi :

... le village n'est pas une entité géographiquement définie, ce n'est par ailleurs ni un « clocher » ni une « commune », il regroupe plusieurs habitations et plusieurs hameaux (*phum*) disséminés sur un espace assez vaste [...] aux lisières fluctuantes selon la disposition des rizières des habitants. [...]

Il faut noter enfin que le village n'est pas un ensemble d'individus ancrés à une terre-propriété. [...] Les colonisateurs restent confondus devant la mobilité des Cambodgiens.<sup>181</sup>

Jusqu'à l'époque postcoloniale, il semble bien que, du point de vue de ses habitants, un *phoum* pouvait désigner tout l'éventail de la localité khmère, qu'il s'agisse d'une bourgade palissadée et dense comprenant plus de 100 maisons et plusieurs pagodes, comme d'une seule habitation isolée au milieu de ses rizières.<sup>182</sup> Commençons par un survol très condensé de la variabilité de l'habitat telle que décrite par Delvert, que l'on peut découper en deux grandes catégories : l'habitat dispersé et l'habitat groupé, qui répondaient chacun aux types de terrains et aux types de rizicultures qui y étaient pratiquées.

Dans le cas des habitats dispersés, dans les régions de faible densité démographique, un *phoum* pouvait tantôt désigner un petit ensemble de maisons groupées au milieu des rizières de leurs habitants, alors qu'ailleurs les maisons d'un même *phoum* étaient plutôt éparpillées çà et là en groupes de deux ou trois entrecoupés de rizières. Dans les cas de larges bourgades à densité démographique élevée, où on peut parler de « *phoum* groupés », on désignait tantôt l'entité entière comme un *phoum*, mais tantôt les sous-divisions, vaguement délimitées, prenaient elles-mêmes des noms de *phoum* distincts. (C'était par

---

<sup>181</sup> (Forest, 1980 : 28-30)

<sup>182</sup> (Delvert, 1961 : 202)

exemple le cas de Phoum Svay, étudié par Ebihara, qui était divisé en trois sous-sections désignées elles aussi comme autant de *phoum* distincts.<sup>183</sup>) Toujours dans les cas d'habitats groupés, on retrouvait des *phoum* étalés en chapelet, parfois sur des centaines de kilomètres, le long d'un cours d'eau, avec les rizières des propriétaires derrière. Puis finalement, on retrouvait des *phoum* où les maisons étaient groupées au pied d'une colline (*phnom*), avec les rizières en contrebas.<sup>184</sup>

Cette variabilité de formes et de tailles s'explique assez aisément à la lumière des faits exposés dans les chapitres un et deux. Les conditions propres aux différentes rizicultures additionnées à la mobilité des *néak sraè* — toujours capables de quitter un endroit pour fonder de nouvelles localités —, ainsi que les mouvements de désertion et de recolonisation de vastes pans de territoires expliquent en grande partie l'apparente fluidité dans la définition du *phoum*, qui pouvait aisément être fondé comme abandonné. Combinons à ces facteurs le fait que les maisons des riziculteurs devaient être construites en terrain sec, donc élevé, mais près de terrains inondés en contrebas, et les variations dans le relief géographique finissent d'expliquer l'inventaire de types recensé par Delvert. Ainsi, la taille et l'étalement d'un *phoum* variaient selon que celui-ci était en territoire de riziculture repiquée ou non, qu'il était récent ou ancien et donc démographiquement dense ou non, puis selon qu'il jouissait d'espaces élevés assez larges pour accueillir côte à côte de nombreuses maisons ou alors que ces espaces élevés soient plutôt étroits et éparpillés parmi les rizières.

Ceci nous éclaire sur la variabilité de tailles, de densités et de formes du *phoum*. Mais qu'en était-il du contenu ? Existait-il un moment clé où un assemblage de maisonnées devenait plus que l'addition de ses parties ? Le *phoum* et la communauté locale se

---

<sup>183</sup> (Ebihara, 1971 : 78-9.)

<sup>184</sup> (Delvert, 1961 : 198-220)

Étant donné que le terme « *phoum* » se soit prêté à une si grande variabilité de configurations d'habitat et que les localités aient été si instables, il est difficile de délimiter de manière précise tel ou tel type. C'est le cas ici entre « habitat dispersé » et « habitat groupé », qui demeurent au final le résultat d'une appréciation subjective. Pour référence, Delvert conçoit l'habitat groupé comme : « groupant sur un espace assez restreint, un nombre élevé de maisons (plus de 100) ». Sans que ces maisons perdent leur individualité, il s'agissait « d'agglomérations beaucoup plus nettes » que dans l'habitat dispersé.

définissaient-ils par l'accomplissement en commun de certaines activités spécifiques ? Comme l'argumente Kalab, la communauté khmère dépendait-elle de la fréquentation d'une pagode commune ?<sup>185</sup> Surgissait-elle plutôt grâce à la présence d'un chef ou d'une représentation ? Où s'arrêtaient les limites d'un *phoum* et où commençaient celles du prochain ? Le *phoum* était-il déterminé par les délimitations territoriales ordonnées par les pouvoirs administratifs ? Et puisque de tels éléments étaient absents de la très grande majorité des *phoum*, nous faudra-t-il conclure à l'existence de provillages ? Le reste de ce chapitre vise à fournir les éléments qui nous permettront de répondre à ces questions.

### **Genèse du *phoum***

La maisonnée khmère pouvait largement suffire aux besoins de base de ses résidents. Il découle de cette autonomie que l'unité minimale de localité pouvait ne consister qu'en une seule maison, isolée au milieu des terres des époux fondateurs. Le cas de *phoum* occupés par une seule maisonnée se rencontrait parfois, même si cette situation ne constituait pas un idéal. Si l'isolement aura pu être préféré par certains, on doit penser qu'il concernait normalement de nouvelles implantations par un jeune couple autrement incapable de rassembler les conditions de démarrage d'une ferme dans sa localité d'origine. Y héritant de trop peu de rizières, mais au courant que des terres libres se trouvaient à quelque distance, on donnait le peu qu'on avait à des cadets et on s'exilait pour partir défricher. Ebihara, Delvert et Hanks suggèrent que cette situation représentait l'état normal de la genèse villageoise : une maisonnée s'installant en retrait, suivie au fil des générations par les maisonnées d'enfants et de descendants, auxquelles pouvaient éventuellement venir se greffer celles d'étrangers attirés par les terres libres autour de la nouvelle localité.<sup>186</sup>

En isolement, on devait songer à affronter une solitude peu attrayante : aucun ami avec qui discuter le soir pour se détendre après la rizière, aucune voisine avec qui chanter lors des travaux ménagers et aucun petit compagnon de jeu pour partir à la pêche aux

---

<sup>185</sup> (Kalab, 1976)

<sup>186</sup> (Ebihara, 1971 : 93), (Delvert, 206-7), (Hanks, 1972)

crabes un après-midi frais. Une absence sociale qui exposait la famille aux dangers naturels et aux dangers humains. Sur un autre plan, la solitude privait les habitants de ressources face aux forces spirituelles : on pouvait moins se permettre d'assister aux cérémonies religieuses, puisque cela impliquait un voyage à une pagode éloignée. Ce qui impliquait encore l'impossibilité de faire des offrandes régulières à des moines : principale manière d'accumuler quotidiennement du mérite karmique.

Qui plus est, l'autarcie comportait des limitations concernant les modes de rizicultures possibles dues à l'absence de voisinage. Pour une maisonnée isolée, le choix le plus logique consistait à pratiquer la riziculture sur brûlis. Celle-ci requérait un apport en énergie humaine considérable, mais cette demande d'énergie était plus également étalée sur une année que pour les autres formes de riziculture. Faire les brûlis pour préparer les rizières — un travail intensif et dangereux — s'accomplissait mieux à plusieurs personnes, mais on pouvait y parvenir à deux.<sup>187</sup> Il était beaucoup plus difficilement envisageable de considérer l'alternative des rizières irriguées. Déjà, il était peu probable qu'un jeune couple sans terre hérite des animaux de trait nécessaires, mais les équipements afférents et leur entretien auraient entraîné des dépenses supplémentaires. En sus, pour les deux types de riziculture irriguée, la présence de voisins devenait presque essentielle aux moments de la transplantation et des récoltes, lors desquels travailler en équipes permettait de battre de vitesse l'assèchement des grains mûrs. Ce n'est donc qu'à partir de regroupements plus denses que l'on pouvait envisager de cultiver ces autres types de rizières.<sup>188</sup>

### ***Cul dai* : « associer les bras »**

Alors que le nombre de maisonnées augmentait, l'option de cultiver des rizières irriguées devenait possible. Dès lors, la coopération entre maisonnées voisines devenait essentielle et régulière. Elle se faisait sous forme de la pratique nommée *cul dai* (« associer

---

<sup>187</sup> (Hanks, 1972 : 54-68)

<sup>188</sup> Selon les observations de Hanks, à partir d'une densité démographique minimale de 18 personnes par kilomètre carré pour la riziculture en semis directs, et de 39 personnes par kilomètre carré pour la riziculture en semis repiqués. (Hanks, 1972 : 55-6) (Respectivement, 47 et 100 personnes par mile carré dans le texte original.)

bras »). Aux moments de l'année où une seule maisonnée ne pouvait suffire à la tâche (moissons, transplantations et parfois labours), les voisins s'organisaient en équipes d'échanges de travail qui allaient de rizière en rizière afin d'accomplir les travaux pressants plus rapidement. Ce travail en équipe se faisait normalement dans une ambiance gaie, ponctuée de chants et de discussions, pendant que les jeunes filles et garçons en profitaient pour se taquiner et se faire la cour. Aux moments de pause, la famille chez qui on travaillait offrait le repas, des cigarettes et de l'alcool.<sup>189</sup> Bien que la pratique ait été plus intense et régulière à ces moments, ce mode de travail en équipe *cul dai* n'était pas limité aux seuls travaux rizicoles, mais était généralisé à toute forme d'entreprise pour laquelle il était préférable de s'associer; comme la construction d'une maison par exemple.

Lors des travaux rizicoles, l'organisation du *cul dai* se faisait apparemment sans structure précise. D'un jour à l'autre, la composition et la grosseur des équipes qui se réunissaient pour travailler différentes parcelles pouvaient demeurer stables comme elles pouvaient varier considérablement.<sup>190</sup> Chaque matin, on décidait quelles parcelles seraient travaillées dans la journée, pendant que tout un chacun décidait vers quelle rizière il se rendrait, et donc à quelle équipe il se joindrait. Certaines fois, des individus pouvaient sembler plus activement impliqués dans l'organisation des équipes. D'autres fois, tout semblait se faire spontanément, au gré de discussions. Par ailleurs, il arrivait que se joignent à une équipe locale des individus qui ne résidaient pas dans le voisinage immédiat, mais provenaient de *phoum* distants<sup>191</sup> : ce qui exclut l'hypothèse que la proximité résidentielle ait été un facteur crucial déterminant la composition des équipes.

Si tout ceci peut sembler anarchique, c'est Martel qui nous donne la clé de la composition des équipes, en décrivant une économie d'« échanges de services et d'entraide » régnant au *phoum*.<sup>192</sup> Dans ce système, on échangeait personne/maisonnée/journée contre personne/maisonnée/journée. La règle commandait

---

<sup>189</sup> (Martel, 1975 : 105)

<sup>190</sup> (Martel, 1975 : 103-4) Comme pour tant d'autres domaines, Martel parle ici de « fluidité » dans la composition des équipes *cul dai*.

<sup>191</sup> (Ebihara, 1971 : 240)

<sup>192</sup> (Martel, 1975 : 133)

simplement qu'un individu travaillant pour une maisonnée autre que la sienne s'attendait à voir celle-ci déléguer éventuellement un de ses membres chez elle pour l'aider en retour. Le remboursement pouvait être différé et pouvait concerner des travaux de différentes natures.<sup>193</sup> Par exemple, une personne participant aux moissons d'une autre maisonnée pouvait le faire parce qu'un des membres de cette dernière était venu, plus tôt dans l'année, aider à réparer le toit, à garder les animaux, ou avait prêté un attelage : on envoyait maintenant quelqu'un rembourser la dette. De manière générale donc, c'est ainsi que se vivait l'économie d'échange de services au *phoum* : de maisonnée à maisonnée et au *quid pro quo*.

Pour revenir aux travaux en équipe *cul dai*, ceux-ci constituaient la seule apparente forme de travail en commun retrouvée au *phoum*, réunissant de grands nombres de voisins pour l'exécution de tâches récurrentes. Mais nous ne pouvons pour autant conclure à une adéquation entre *cul dai* et *phoum* : la présence du premier ne définissait pas la communauté locale. Il s'agissait certes d'une activité unissant plusieurs maisonnées, les échanges étant comptabilisés entre elles plutôt que sur une base individuelle. Pourtant, nous avons déjà vu que la composition des équipes ne se faisait pas sur la base de l'appartenance au *phoum* : les équipes ne se composaient que par l'accumulation de relations strictement dyadiques entre la maisonnée pour laquelle le travail s'accomplissait et certaines de ses voisines. Qui plus est, les équipes pouvaient inclure des participants provenant de *phoum* voisins, si la maisonnée hôte se trouvait créancière envers ceux-ci. Or c'est seulement la proximité géographique qui faisait en sorte que de tels échanges dyadiques aient lieu plus fréquemment entre maisonnées voisines, et que les équipes *cul dai* soient donc plus fréquemment composées de membres d'un même *phoum*. Enfin, de telles équipes n'étaient pas permanentes et changeaient d'une fois à l'autre, puis elles ne jouissaient d'aucune représentation ou direction formelle. Il s'agissait donc d'alliances dyadiques ponctuelles, mais récurrentes, dont la superposition projette l'apparence d'une activité commune où tous les participants seraient engagés dans un but commun. Ce n'est pas le cas.

---

<sup>193</sup> (Martel, 1975 : 105)

Néanmoins, ainsi se bâtissaient la familiarité et l'interdépendance communautaire au *phoum*, sans que l'autonomie des maisonnées ne soit reniée. On gardait ses comptes en ordre, de sorte à ne jamais devenir trop endetté envers le voisin et à lui devoir trop de services.<sup>194</sup> Et ceux qui ne savaient pas comptabiliser proprement — ceux qui accumulaient les dettes et reportaient indéfiniment les remboursements — se voyaient vite exclus : personne n'acceptait plus de s'engager avec eux à l'échange de biens ou services, pendant qu'ils devenaient l'objet d'intenses ragots concernant leur caractère dépendant et mendiant. On les jugeait inaptes à l'autonomie, donc prompts à grappiller et à miner celle des autres. Si on prenait en pitié leur pauvreté et leur malheur, on n'intervenait pourtant plus pour les aider. On préférerait diriger notre compassion vers la pagode et ses bonzes, qui représentaient une valeur plus sûre dans le commerce du karma.

## L'habitat dispersé

Dans sa plus simple expression, le *phoum* pouvait se limiter à ce qui précède : de une à quelques vingt maisonnées, sans la présence d'aucune autre institution, où les habitants échangeaient des services au *quid pro quo*. Des échanges qui, à certains moments, donnaient lieu aux travaux conjoints sous forme de *cul dai*. Répandu en temps de paix, mais plus rare en temps troubles, c'est ce que Delvert nomme l'« habitat dispersé » (ou « habitat étiré ») cambodgien.<sup>195</sup> Ses habitants devaient alors se rendre à l'extérieur pour obtenir des biens et services : les marchés comme les pagodes étaient distants, tout comme les hôpitaux et cours de justice. Dans tous les cas, on tentait normalement d'éviter d'avoir à sortir du cadre du *phoum* : on faisait provision de biens lors des voyages aux marchés et on tentait sinon de se limiter à ce qu'on pouvait fabriquer soi-même, on évitait les conflits ou on les faisait arbitrer localement, on se soignait à l'aide de pratiques rituelles

---

<sup>194</sup> (Steinberg, 1959 : 81)

Anciennement, un trop fort endettement pouvait très littéralement conduire à l'esclavage : la pratique de la servitude en remboursement de dettes ayant été très longtemps pratiquée, avant l'abolition officielle de l'esclavage en 1946. (Op. cit. : 182-3)

<sup>195</sup> (Delvert, 1961 : 198-220)

traditionnelles, puis on limitait les visites à la pagode éloignée aux fêtes et cérémonies les plus importantes de l'année.

En ce qui a trait aux habitants, dans le *phoum* de taille minimale, il existait peu de différenciations économiques et peu de statuts distinctifs. On pouvait néanmoins déjà y rencontrer certains personnages plus démarqués qui étaient appelés à jouer des rôles particuliers. Tournons-nous maintenant vers ceux-ci.

### **Les aînés**

Si une hiérarchie pouvait apparaître dans la localité même des plus minimales, il n'existait en son sein aucune structure formelle de pouvoir. De l'intérieur, les *phoum* de petites tailles étaient normalement composés de maisonnées dont les membres étaient apparentés et où les relations étaient régies selon les statuts familiaux, avec l'accent sur l'ascendant moral conféré aux aînés.<sup>196</sup> Si une dispute venait à éclater qui demande arbitrage, on pouvait la porter en conciliation à un aîné commun. De même, est attestée la présence ancestrale d'une forme de concile des anciens ayant exercé « une sorte d'autorité morale » sur les habitants des *phoum*.<sup>197</sup> Mais nous ne pouvons parler de représentation ou d'autorité formelle qui aurait bénéficié d'un quelconque pouvoir de coercition ou dont les décisions auraient eu force de loi. En cas de conflits plus graves, il fallait s'adresser à une cour de justice étatique : une procédure coûteuse, surtout parce qu'administrée par des fonctionnaires notoirement corrompus, mais aussi peu familière et intimidante aux yeux des *néak sraè* qui tentaient plutôt d'éviter d'en arriver là. (Pour les mêmes raisons, on évitait de se rendre à l'hôpital, qu'on ne visitait qu'après avoir épuisé les ressources traditionnelles; souvent lorsqu'il était trop tard.)<sup>198</sup>

---

<sup>196</sup> (Martel, 1975 : 222)

<sup>197</sup> (Forest, 1980 : 28.)

<sup>198</sup> Voir par exemple (Martel, 1975 : 274-5).

### **Le *néak tom* : « personnage grand »**

Mis à part les aînés, un autre personnage pouvait venir à gagner du prestige et de l'influence dans un *phoum*, le *néak tom* (« personne grande ») : un patron clientéliste. Le *phoum*, surtout de petite taille, constituait une fédération à la nature foncièrement égalitariste où on retrouvait peu d'écarts de fortune.<sup>199</sup> Mais certains individus plus habiles à l'échange pouvaient parvenir par leur seule ruse à se différencier et à exercer un leadership naturel. (Naturel car il n'impliquait pas nécessairement l'intervention d'institutions extérieures aux maisonnées qui la composaient : il ne requérait aucun statut ou titre officiel conféré par les pouvoirs administratifs ou religieux.) Ce personnage, lorsqu'il survenait, pouvait gagner suffisamment en faveurs dues et offrir en promesses d'avantages matériels et de services pour parvenir à fédérer les habitants de plusieurs maisonnées envers l'accomplissement de travaux à son profit personnel. Il se pouvait par le fait même qu'il vienne à gagner suffisamment en prestige pour être éventuellement appelé à arbitrer des disputes ou à être systématiquement consulté et écouté lors de la prise de décisions communes (par exemple lors de l'organisation de travaux en équipe *cul dai*).

De la manière la plus simple, c'est au départ par une accumulation d'argent ou de biens matériels que le *néak tom* pouvait parvenir à amasser des dettes de services : en prêtant ses animaux de trait, en pratiquant le prêt usuraire ou en finançant la cérémonie de mariage de la fille d'un voisin, par exemple. Autant de formes de dettes qui lui permettaient ultérieurement de mobiliser ses voisins à son profit : qu'il s'agisse de recruter des ouvriers et du matériel pour se faire construire une maison luxueuse, d'obtenir leur participation à la préparation d'une cérémonie à la pagode ou encore en dépêchant certains de ses débiteurs au service d'une tierce personne envers qui il était lui-même endetté.<sup>200</sup> Ultimement, il faut comprendre que la fortune réelle du *néak tom* consistait en capital

---

<sup>199</sup> (Ebihara, 1971 : 187, 627-8)

<sup>200</sup> Hanks (1975) expose en détail les mécanismes de ce clientélisme de dettes et services. Dans ses mots, celui-ci donnait configuration à une organisation sociale prenant la forme d'un dôme géodésique formé de cercles égocentriques se recoupant partiellement : chacun de ces cercles étant composé de clients attachés à un patron. Ainsi, lorsqu'un individu faisait appel à certains de ses clients débiteurs dans le but d'accomplir une tâche à son profit, ces derniers pouvaient à leur tour engager la participation de leurs propres clients débiteurs au moment venu de s'exécuter.

humain plus que matériel : car, chez les *néak sraè*, l'argent liquide ne constituait pas la principale forme de richesse.<sup>201</sup> Dans le monde rural, il y avait peu de possibilités d'accumulation pécuniaire et peu de biens de consommation à acquérir (mis à part certains biens de confort et de sécurité comme une maison plus spacieuse et étanche, des vêtements de meilleure qualité ou des médicaments dispendieux). L'astuce du *néak tom* consistait donc à dépenser son capital de manière à accumuler des faveurs dues qui pouvaient ultérieurement se traduire en labour, ou qui pouvaient tout aussi bien se traduire en commissions plus particulières : par exemple saboter l'entreprise d'un rival, ou plus sinistre, le faire assassiner.

En sus des ressources matérielles et humaines, l'acquisition de titres officiels ou de pouvoirs spéciaux pouvait servir à constituer un capital conduisant au statut de *néak tom*. Le fait par exemple d'être en mesure d'intercéder auprès des autorités, d'influencer les montants d'impôts collectés, de délivrer un permis, de procéder à une arrestation ou de conduire un rituel magique considéré essentiel. Tous ces pouvoirs pouvaient se traduire en possibilités de s'attirer une clientèle et d'engranger des profits de diverses manières.

Le statut de *néak tom* était relatif. Et pour toutes les raisons énumérées plus haut, si toute communauté pouvait abriter un ou des *néak tom*, les plus petites communautés en habitat dispersé n'étaient pas particulièrement propices à sa survenance, ou ne pouvaient en tous les cas lui permettre un bien grand pouvoir. Déjà, les Khmers ne jouaient pas au jeu de l'endettement — par exemple le prêt usuraire — avec leurs parents proches.<sup>202</sup> Et de toute manière, un environnement composé d'une poignée de maisonnées habitées par des germains ne permettait pas l'accumulation de capital ni matériel ni humain important.

Enfin, il est notable que la possibilité de devenir *néak tom* était ouverte aux femmes, qui non seulement tenaient les rênes de l'économie familiale et pouvaient par-là accumuler un capital, mais qui pouvaient être reconnues comme praticiennes de la magie et pouvaient

---

<sup>201</sup> Tant Ebihara que Martel notent une quasi-absence d'argent liquide dans les maisonnées qu'elles ont étudiées, même si les *phoum* de Svay et Lovéa constituaient de larges bourgades, à 800 et 700 habitants respectivement.

(Martel, 1975 : 6, 146-7) & (Ebihara, 1971 : 7, 274)

<sup>202</sup> (Ebihara, 1971 : 332-3)

Le prêt avec intérêt entre consanguins était même illégal jusqu'au 19<sup>e</sup> siècle. (Op. cit. : 121)

accéder à des fonctions officielles : autant d'avenues que les femmes rusées pouvaient éventuellement emprunter pour se construire une clientèle.<sup>203</sup> Les hommes se réservaient par contre l'exclusivité des sphères militaires et religieuses, auxquelles seuls eux avaient accès.

### **Le *krou* : l'expert des esprits et des forces magiques**

Un dernier personnage pouvait survenir dans un *phoum*, même des plus restreints. Lorsqu'on devait procéder à un rituel important, ou lorsque la mauvaise fortune venait à s'abattre sur les habitants d'une maisonnée et que les rites familiaux ne suffisaient plus à conjurer le sort, on devait faire appel à des experts du monde invisible. Ceux-ci se divisaient en deux principales catégories : les *krou* et les *achaar*. Les premiers représentaient les pratiques plus traditionnelles du culte des ancêtres et de l'animisme; les seconds se trouvaient à la jonction de ces dernières et de la religion bouddhiste, plus institutionnalisée et orthodoxe (nous reviendrons plus bas sur les *achaar*).

Le terme *krou* (« gourou ») définit dans la langue khmère tout expert ou guide en quelque domaine. (Par exemple, *krou pirsá farangsét* : « expert [professeur] langue français ».) Dans le domaine de la magie, le *krou* désignait un individu qui possédait des connaissances approfondies concernant les esprits et forces surnaturelles capables d'influencer le monde temporel et d'affecter la santé comme la fortune. Il existait différentes sortes de *krou* de la magie : ceux-ci pouvaient être généralistes comme se spécialiser dans la connaissance et l'emploi des esprits malveillants dans le but de causer des malédictions (les sorciers *tmop*). Ou encore, les *krou* pouvaient être des médiums spécialisés dans la possession (les *roup arakh* et les *bongbèt*). Si les *tmop* étaient exclusivement des sorciers mâles, les médiums pouvaient être, et étaient le plus fréquemment, des femmes.

Ces différents sorciers avaient appris auprès d'un maître *krou* les formules appropriées pour apaiser ou commander les esprits malveillants, et ils connaissaient les

---

<sup>203</sup> (Munson, 1968 : 68.)

formules arcanes ainsi que les codes leur permettant de faire des tatouages et amulettes magiques (*katha*) pour prévenir les attaques spirituelles comme physiques.<sup>204</sup> Ils offraient ces services contre rétribution. En ça, le *krou* se voulait un entrepreneur indépendant et il n'était attaché à aucune institution qui aurait pu garantir sa légitimité. On le retrouvait dans la parenté ou dans le voisinage, et ce n'est que par la révélation de ses dons magiques et par sa pratique que le *krou* établissait sa réputation.

## **L'habitat dense**

Tournons-nous maintenant vers les communautés plus larges et un peu plus complexes. Nous verrons qu'il y surgissait principalement un personnage supplémentaire, et surtout, une institution fondamentalement imbriquée dans la vie khmère : la pagode. Mais avant, tout, nous verrons que le nombre entraînait des répercussions dans la qualité des échanges de l'économie de services. Dans le cadre du *phoum* minimal, on retrouvait peu de différenciations de rôles et de statuts, pendant que les interactions étaient régies suivant le cadre des relations familiales. Un *phoum* plus dense devenait synonyme d'une plus grande sécurité et aussi d'un plus grand confort, tout en entraînant une complexification des relations. Là où les échanges entre une poignée d'individus aux contacts journaliers se comptabilisaient aisément, l'habitat dense, ses habitants plus nombreux et moins apparentés, appelait un réel système économique; bien qu'un système qui comptabilisait toujours surtout des échanges de services et peu en avoirs pécuniaires.

## **Économie du phoum**

Les *néak sraè* étaient peu enclins à l'épargne et ne tenaient même en général aucune comptabilité de leurs revenus et dépenses.<sup>205</sup> Au lieu de conserver l'argent gagné, après avoir acheté les nécessités et peut-être quelques bijoux, on avait tendance à vouer les petits surplus à la pagode sous forme de dons ou de participation à des fêtes<sup>206</sup> (quand ils n'étaient

---

<sup>204</sup> (Steinberg, 1959 : 76)

<sup>205</sup> (Ebihara, 1971 : 323)

<sup>206</sup> (Steinberg, 1959 : 278) & (Delvert, 1961 : 220)

Depuis l'époque coloniale, cette attitude était de plus en plus ouvertement critiquée par les élites urbaines

pas dépensés au jeu ou aux combats de coqs). Cette attitude trouvait une rationalisation dans le rejet bouddhiste de l'attachement aux choses matérielles : on préférait l'investissement dans le parcours karmique. Mais une autre explication, plus temporelle, réside dans l'impossibilité d'empêcher les vols au *phoum* : les maisons *néak sraè* étant faciles à cambrioler, tandis que les banques étaient à la fois éloignées et peu familières. (Seuls les grands personnages *néak tom*, s'il s'en trouvait au *phoum*, accumulaient de l'argent qu'ils utilisaient pour le prêt usuraire et qu'ils pouvaient mettre à l'abri dans des demeures plus solides, en plus de pouvoir les faire garder par des clients.)

En temps normal, les *néak sraè* pauvres commerçaient autant grâce au peu d'argent qui venait à passer de manière éphémère entre leurs mains que par le troc : notamment grâce au riz, utilisé comme monnaie et qui prenait dans ce cas un nom spécial : *dou*.<sup>207</sup> Pour les besoins monétaires particuliers, lorsqu'un *néak sraè* devait financer un événement spécial — un mariage ou l'achat des matériaux d'une maison —, il faisait un emprunt qu'il remboursait par la suite, le plus souvent en riz au moment des récoltes. De tels emprunts usuraires pouvaient être contractés auprès d'un *néak tom*, mais c'était le plus souvent auprès d'un nouveau personnage que l'on se tournait alors. Un personnage que l'on retrouvait systématiquement dans les *phoum* d'une certaine taille : le *tchè*n (le « Chinois »).

## **Le marchand chinois**

À l'époque postcoloniale, en plus de former des fonctionnaires et professionnels chez les Khmers, le gouvernement cherchait à promouvoir la création d'une classe économique : ce secteur ayant été traditionnellement délaissé à la minorité ethnique chinoise.<sup>208</sup> Dès que les *néak sraè* se départaient de leurs récoltes, les transactions de riz étaient effectuées par

---

modernistes, qui y voyaient un énorme gaspillage et un frein important au développement économique du pays. (Steinberg, 1959 : 120) & (Munson, 1968 : 156)

<sup>207</sup> (Ebihara, 1971 : 274, 338)

<sup>208</sup> (Steinberg, 1959 : 22, 169-70)

Nous n'avons pas les données exactes concernant le Cambodge à ce sujet, mais la place des Chinois en Thaïlande démontre l'étendue de la mainmise traditionnelle de cette ethnie sur le secteur commercial dans la région. En effet, en 1850, les Chinois comptaient pour quelque 80 % de la population de la capitale, Bangkok. (Pallegoix, 1976 : III) Aujourd'hui, après des réformes qui ont visé à inciter les Thaïs à prendre une plus grande part dans le secteur économique comme au Cambodge, il en est plutôt de quelques 50 %.

des marchands, des propriétaires de moulins et d'entrepôts, des spéculateurs et des exportateurs, le plus souvent d'origine chinoise. Par le biais de leurs familles étendues — dont le plus souvent une partie résidait en Chine et un peu partout sur la planète —, les Chinois avaient les reins solides et avaient accès à des réseaux marchands auxquels peu de Khmers pouvaient accéder, sinon en se mariant dans cette communauté. Les Khmers exprimaient d'ailleurs une préférence pour les mariages mixtes avec des membres de la minorité chinoise. Des mariages qu'ils considéraient comme une forme d'investissement familial. Et sur le plan des relations ethniques, les personnes mixtes sino-khmères jouissaient d'une réputation enviée.<sup>209</sup>

Pour ces raisons, peu de Khmers s'engageaient dans le commerce. Et pour cette raison, tout *phoum*, à partir de 30 ou 40 maisonnées, tendait à attirer un comptoir chinois : une forme de magasin général qui vendait du matériel agricole, des friandises, des cigarettes, de l'alcool et autres bricoles. Mais ce comptoir pouvait surtout s'occuper d'acheter le riz des *néak sraè* et lui trouver un marché. Loin de se contenter de n'être qu'un maillon entre riziculteurs et marchés, le Chinois du *phoum* spéculait sur les récoltes : achetant à la fin de la saison rizicole pour revendre lors de la saison sèche, lorsque la demande et les prix augmentaient. Il s'engageait enfin à toutes sortes de formes de prêt usuraire avec les riziculteurs, à qui il faisait des avances monétaires ainsi qu'en engrais et autres denrées.

Les *néak sraè* étaient le plus souvent très fortement endettés auprès du *tchèn* local. Au point où, considérant les choses sous l'angle d'une rationalité strictement économique, on pouvait conclure que le travail des premiers équivalait à de la main-d'œuvre au profit des derniers.<sup>210</sup> À l'époque postcoloniale, il existait pour cette raison une volonté de la part du gouvernement de briser ce cycle de dépendance qui constituait un important frein à l'économie du pays.<sup>211</sup> Mais les projets de coopératives agricoles et de prêts gouvernementaux préférentiels offerts aux riziculteurs se heurtaient à une certaine

---

<sup>209</sup> (Steinberg, 1959 : 47-8) & (Martel, 1975 : 42-7)

<sup>210</sup> (Steinberg, 1959 : 205-6) & (Munson, 1968 : 41-2)

<sup>211</sup> (Steinberg : 205-9)

résistance née de l'habitude. Ces mesures impliquaient l'attachement au sol — des titres de terres étant exigés en garantie — et rendaient les *néak sraè* plus captifs des pouvoirs étatiques. À l'opposé, le comptoir chinois continuait de fournir un échange un-à-un dans un contexte familial : le Chinois, après tout, était un voisin, et il savait se montrer plus flexible que les tracasseries administratives.<sup>212</sup> Puis, si les affaires avec lui se gâtaient trop, il lui était moins possible de vous pourchasser jusqu'à l'autre bout du pays : le *néak sraè* pouvait échapper au *tchè*n plus facilement qu'à un *néak tom*, ou pire, qu'au gouvernement.

### **La pagode de *phoum***

Dans l'habitat dispersé, en raison de la distance, on devait limiter les visites à la pagode. Et ce n'est qu'au moment où la population devenait plus dense que les *néak sraè* pouvaient considérer la possibilité d'en faire construire une à proximité. La population locale devait alors être capable non seulement de financer la construction des édifices, mais surtout ensuite d'entretenir les bonzes par le biais d'offrandes de nourriture journalières et d'offrandes monétaires aux moments des fêtes et cérémonies. Malgré les coûts et efforts impliqués, très rapidement, une communauté en développement cherchait à se doter d'une pagode propre à son *phoum*. Selon qu'il s'agissait de *phoum* en habitat dense ou dispersé, plusieurs *phoum* pouvaient se réunir à cette fin; tandis qu'un seul *phoum* densément peuplé pouvait venir à abriter plusieurs pagodes.

L'impulsion originale et le financement pour la construction d'une pagode, ainsi que les démarches auprès des autorités religieuses afin de faire venir un abbé, se faisaient normalement à l'initiative de grands personnages *néak tom*.<sup>213</sup> Il pouvait s'agir de riches propriétaires terriens ou de marchands qui achetaient pour donner à la communauté religieuse le terrain de construction. Ces patrons fournissaient ensuite le labeur et les matériaux en engageant le remboursement de créances diverses à cette fin. Le groupe que ces *néak tom* mettaient ainsi en branle était donc égo-centré et ne possédait aucune autre substance : il se dissolvait ensuite, et il n'existait aucun comité permanent qui continuait de

---

<sup>212</sup> (Steinberg, 1959 : 205) & (Ebihara, 1971 : 336-8)

<sup>213</sup> (Hanks, 1972 : 105-10)

se charger de l'entretien ou même du nettoyage des édifices. Une fois construite et investie, la pagode devenait complètement indépendante de la localité et de ses habitants : ses terrains lui appartenaient, comme son destin.<sup>214</sup> Sous la gouverne de son abbé, elle se voyait plutôt encadrée dans une administration cléricale nationale. Enfin, une pagode pouvait venir à être abandonnée si elle venait à être négligée par sa propre communauté monastique comme par les *néak sraè* qui la supportaient. Alors les bonzes défroquaient ou demandaient à être postés ailleurs, les édifices tombaient en ruine et les terrains redevenaient éventuellement libres d'accès. À l'instar du *phoum*, la pagode ne jouissait en soi d'aucune existence propre, et elle ne s'incarnait qu'à travers l'action continue de sa communauté, monastique et séculière.

Les bonzes permettaient l'accomplissement des rituels religieux importants et fournissaient aux *néak sraè* la guidance bouddhiste pour l'accomplissement des étapes de la vie terrestre comme pour le juste parcours karmique. Mais la présence d'une pagode au *phoum* signifiait bien plus que cela. Généralement mieux éduqués que les simples riziculteurs et réputés sages, les bonzes faisaient figure de conseillers non seulement spirituels mais aussi concernant des questions mondaines.<sup>215</sup> Tandis que la pagode offrait un ensemble de services immédiats aux habitants à proximité. En tout cela, sa présence signalait le passage au *phoum* d'une vie austère et instable vers une existence plus confortable. Mais avant d'explorer ces services, nous devons présenter un nouveau personnage omniprésent dans la vie cambodgienne : l'*achaar*.

## **L'*achaar***

La doctrine bouddhiste était l'objet d'étude des bonzes, dont la vie était vouée à la réclusion, la méditation, à l'apprentissage et à l'enseignement. En principe, pour ne pas dévier de son cheminement spirituel, le bonze devait éviter les interactions avec le monde

---

<sup>214</sup> Strictement parlant, la communauté monastique ne pouvait posséder aucun bien matériel. Les terrains de la pagode ne lui appartenaient donc pas; ils n'appartenaient en fait légalement à personne. Sans les posséder, la communauté monastique jouissait par contre de l'usufruit tant et aussi longtemps qu'elle y officiait. (Hanks, 1972 : 108-9)

<sup>215</sup> (Kalab1976 : 160)

séculier et ses nombreuses tentations. Afin d'établir le lien entre la communauté monastique et les habitants séculiers des *phoum*, toute pagode employait un certain nombre d'officiants laïcs : les *achaar*. Ces derniers étaient d'anciens bonzes défroqués qui possédaient une connaissance des canons bouddhistes assez approfondie pour officier lors des célébrations et rituels. L'*achaar* n'était cependant pas tenu à la discipline monastique des bonzes. Il pouvait donc se mêler des affaires temporelles. Il s'occupait notamment des transactions financières au nom de la pagode, puisqu'il était en principe interdit aux bonzes de ne serait-ce que venir en contact avec de l'argent.<sup>216</sup>

Sans compter ses fonctions officielles qui l'amenaient à chevaucher les mondes spirituel et temporel, par sa position particulière, l'*achaar* pouvait s'adonner à d'autres mélanges des genres. Jusqu'à l'époque postcoloniale, les pratiques et croyances magiques tendaient à être incorporées dans le cadre conceptuel de la métaphysique bouddhiste. Normalement, le sorcier *krou* possédait une connaissance de la doctrine bouddhiste dont il usait dans la pratique de sa magie. Les esprits étaient des forces surnaturelles qui existaient sur un plan parallèle à celui des humains. Mais qu'ils soient humains ou surnaturels, tous les plans d'existence étaient conçus comme étant régis par l'univers qu'enseignait la métaphysique bouddhiste. Dans ce cadre, les spécialistes de la sorcellerie pouvaient additionner à leurs incantations magiques des formules de prière bouddhistes afin de leur conférer plus de force. En miroir à ce phénomène, dans la pratique populaire, le personnage du Bouddha lui-même tendait à être réinterprété sous la forme d'un esprit suprême — d'un dieu — plutôt que sous celle du maître qui aurait le premier atteint la sortie complète de l'existence.<sup>217</sup> Objet d'une intense dévotion et de mille représentations sous forme d'images, d'amulettes et de statues gigantesques, le Bouddha était l'objet de prières propitiatoires, en contradiction avec ce qu'enseignait sa propre doctrine. Si l'univers des esprits et la doctrine bouddhiste étaient en théorie antinomiques, dans la

---

<sup>216</sup> Malgré les vœux d'ascétisme des bonzes, dans la réalité, un grand nombre d'entre eux ne délaissaient que partiellement leurs contacts avec la vie séculière. On pouvait les voir faire des achats au marché, assister à des spectacles ou discuter de politique. Beaucoup de bonzes, il faut se le rappeler, ne l'étaient qu'à temps partiel ou par faute d'autres options. Voir par exemple (Steinberg, 1959 : 67) & (Hanks, 1972 : 107).

<sup>217</sup> (Ebihara, 1971 : 384)

pratique on assistait à une conciliation. Et la jonction entre les deux univers ne s'incarnait nulle part mieux que dans le personnage de l'*achaar*.

L'*achaar* pouvait plus librement s'engager dans des pratiques magiques qui dépassaient le cadre de l'orthodoxie bouddhiste. Très souvent, l'*achaar* était en plus reconnu comme sorcier *krou*. Il guidait les laïcs lors des cérémonies bouddhistes à la pagode, mais à d'autres moments il s'engageait dans la pratique de rites et à la fabrication d'amulettes magiques. L'orthodoxie bouddhiste rejetait ces croyances et tolérait en principe mal que ses adhérents s'y vouent. Mais le bouddhisme populaire qui était pratiqué aux pagodes de *phoum* s'en accommodait assez bien. (Qui plus est, puisque le clergé bouddhiste recrutait massivement parmi les classes populaires *néak sraè*, plusieurs chez les bonzes eux-mêmes s'adonnaient à de tels syncrétismes.) L'*achaar* se trouvait à la jonction entre monde ascétique et monde matériel, mais aussi entre une doctrine morale bouddhiste impermanente et le culte des esprits, les pratiques magiques et la sorcellerie qui affectaient le monde immédiat.

Chaque pagode au Cambodge se trouvait à la base de la chaîne administrative cléricale hiérarchique d'un des deux ordres monastiques, Thommayout ou Mohanikay, fortement centralisés au niveau national et au sommet desquels se trouvait le roi du Cambodge.<sup>218</sup> Chaînes dans lesquelles toute nomination, à quelque niveau, procédait de décisions prises aux niveaux supérieurs. L'abbé de la pagode, lui-même nommé d'en haut, élisait l'*achaar* après consultations avec la congrégation et selon la recommandation des habitants.<sup>219</sup> Dans les pagodes, l'*achaar* agissait en représentant local des *néak sraè*, « *a spokesman for the laity* »; pendant qu'il devenait aussi « *a representative for the monks in their relations with the secular world* ».<sup>220</sup>

---

<sup>218</sup> Depuis 1864, l'ordre Thommayout s'était constitué en courant réformiste, moderniste et orthodoxe. Celui-ci visait entre autres à combattre un certain laxisme dans la pratique du bouddhisme khmer populaire, qui avait conduit au mélange des genres ci-décrit. Si les pagodes Thommayout connaissaient une plus grande popularité dans les grandes villes, auprès de la noblesse et des intellectuels surtout, le courant traditionnel Mohanikay demeurait sans conteste le plus populaire auprès des paysans. (Steinberg, 1959 : 70-2)

<sup>219</sup> (Steinberg, 1959 : 68-70)

<sup>220</sup> (Ebihara, 1971 : 371-2)

D'intérêt pour nous, avec l'*achaar*, le caractère autonomiste de l'organisation sociale de la maisonnée *néak sraè* rencontrait en quelque sorte sa limite. Jusqu'ici, nos riziculteurs ont su s'aménager un mode de vie qui ne faisait appel à aucune entité extérieure aux maisonnées et à leurs habitants, sinon à une coopération dyadique ponctuelle, spontanée et volontaire entre elles. Avec l'*achaar*, le *phoum* déléguait maintenant un de ses membres auprès d'une institution exogène dont la gouverne répondait à une organisation venue d'« en haut ». Si plusieurs *phoum* supportaient une même pagode, chacun déléguait son propre *achaar*. Ces derniers éalisaient ensuite parmi eux un « grand *achaar* », qui faisait office de président.<sup>221</sup> Ces informations nous seront cruciales en conclusion.

### **Pagode : centre social**

Voyons maintenant, hormis les fonctions cultuelles en propre, en quoi les pagodes constituaient une addition souhaitable pour les habitants d'une localité. Je crois bon, ici comme pour la maisonnée, décortiquer l'ensemble : comprendre une à une les différentes activités, les services, que dispensait la pagode au *phoum*. Nous verrons ainsi mieux comment cette simple institution parvenait à y combler un ensemble des besoins secondaires.

La pagode constituait un centre social qui fournissait aux habitants d'un *phoum* l'occasion de se rencontrer, lors des cérémonies et fêtes religieuses.<sup>222</sup> Le lieu servait aussi pour les fêtes populaires, même lorsque celles-ci n'étaient pas liées au calendrier bouddhiste : on pouvait y accueillir une foire, des spectacles d'amusement ou y projeter des films. L'endroit était spacieux et agréable, l'espace appartenant à la pagode étant normalement délimité par une enceinte et maintenu propre et dégagé par les moines et autres résidents laïcs. S'il s'agissait de l'endroit de prédilection pour socialiser entre voisins, s'il faisait bon de s'y retrouver simplement pour discuter ou relaxer dans les moments de pause, il s'agissait tout autant d'un lieu où se mettre en contact avec le monde

---

<sup>221</sup> (Kalab, 1976 : 158)

<sup>222</sup> (Ebihara, 1971 : 398-400)

extérieur : on venait y prendre des nouvelles, écouter la radio et lire le journal; la pagode étant normalement le seul endroit où se retrouvaient ces médiums au *phoum*.<sup>223</sup>

Un *phoum* minimal, composé d'une à quelques maisonnées, voyait ses occupants fraterniser et échanger dans le cadre des rencontres journalières normales. Mais lorsqu'une communauté devenait plus large, ce qui rendait les rencontres moins fréquentes, alors c'est plutôt à la pagode qu'il redevenait possible de faire communauté : d'apprendre à se connaître, d'échanger des nouvelles, de se courtiser, de conclure des ententes, etc. En somme, s'il n'existait pas de réelles entreprises ou propriétés communales au *phoum*, la pagode occupait naturellement cette niche.

### **Pagode : centre communautaire**

En sus de tenir lieu d'espace communal, la pagode pouvait être décrite comme un centre communautaire où s'opérait une certaine redistribution de la richesse. Les résidents laïcs et les indigents y étaient nourris à même les surplus des dons de nourriture que les habitants du *phoum* offraient tous les matins aux bonzes afin d'accumuler du mérite.<sup>224</sup> De même le riz, l'argent et le matériel accumulés à la pagode par le biais des offrandes plus importantes lors de grandes célébrations pouvaient servir à dépanner des maisonnées dans le besoin : qu'il s'agisse d'une aide alimentaire d'urgence ou, plus banalement, de prêter du mobilier d'appoint à des résidents au moment d'une réception de mariage à la maison, par exemple.

Nous avons vu que, en dehors de la famille immédiate, les Khmers ne faisaient normalement pas preuve d'élans de solidarité envers leurs voisins en difficulté ou envers la communauté en général, jugeant plutôt que chacun devait être responsable de sa propre réussite. Dans une logique d'échanges réciproques entre individus et maisonnées autrement autonomes, toute aide à sens unique pouvait vite mener à ternir l'harmonie des relations. On préférerait plutôt donner à la pagode : au moins ainsi, on s'assurait d'un retour efficace en

---

<sup>223</sup> (Ebihara, 1971 : 545)

<sup>224</sup> (Steinberg, 1959 : 66, 243) & (Ebihara, 1971 : 417)

mérite karmique.<sup>225</sup> Si cette attitude peut sembler contredire les enseignements bouddhistes concernant la compassion, nous voyons maintenant que ces dons servaient bel et bien, en fin de compte, à mettre en œuvre cette vertu. La pagode venait offrir une solution gagnant-gagnant au problème de ces communautés qui, bien que composées de maisonnées autonomistes, désiraient néanmoins vivre dans un environnement social harmonieux. La pagode offrait un garde-fou contre l'indigence dans le voisinage, tout en assurant le maintien de l'harmonie du système de l'échange réciproque et volontaire. Sur ce dernier point d'ailleurs, nous verrons maintenant que la pagode se retrouvait au centre du système à un autre égard.

### **Pagode : centre de l'économie d'échanges**

La pratique du don chez les Khmers possédait deux caractéristiques qui, *a priori*, peuvent apparaître ambiguës aux yeux d'un Occidental : un don était évalué sur une base absolue, donc sans considérations pour le sacrifice du donateur, et l'acte avait un caractère public, ostentatoire. Si cette façon de considérer le don peut sembler contredire les buts stipulés, qui étaient de faire preuve de compassion et d'accumuler du mérite karmique sur une base purement individuelle, c'est plutôt dans la logique de l'économie d'échange qu'il nous faudra chercher le sens de ces deux attributs.

En premier lieu, on jugeait que c'est la valeur du don en soi qui compte, de manière absolue et sans considération pour la situation du donateur. Ainsi, il était considéré qu'une personne qui donnait son tout dernier riel accumulait relativement moins de mérite qu'un individu qui, bien que riche, n'en donnait que deux. Dans la logique des échanges réciproques, les Khmers étaient partout ailleurs habitués à fonctionner au *quid pro quo*. Il est dès lors rationnel qu'on ait considéré une équivalence entre le donné et le reçu. Dans le commerce du karma, comme partout ailleurs dans ce monde de parcimonie, on donnait en s'attendant à recevoir à valeur équivalente, et non au mérite du sacrifice.<sup>226</sup>

---

<sup>225</sup> (Ingersoll, 1976 : 236)

<sup>226</sup> (Ingersoll, 1976 : 232-6)

En second lieu, à toutes les occasions où les habitants d'un *phoum* étaient appelés à faire des dons à la pagode, les montants accompagnés des noms des donateurs étaient systématiquement divulgués pendant les célébrations, souvent à l'aide de haut-parleurs.<sup>227</sup> Même les offrandes quotidiennes offertes aux moines qui déambulaient le matin se faisaient devant la maison, à la vue de tous. Ingersoll (1976) postule qu'il s'agissait là d'une façon de construire l'identité, les statuts et le prestige, dans un environnement autrement très homogène en termes ethniques et de classes sociales. J'irai un peu plus loin en considérant qu'il s'agissait aussi là d'une façon de se positionner dans le système de l'échange au *phoum* : qu'il s'agissait d'une forme de bourse publique des statuts. Les dons tenaient lieu d'investissement en capital karmique, tandis que leur divulgation publique servait à faire valoir la valeur de tout un chacun : la « cote boursière » des individus et maisonnées. On en venait par ce moyen à connaître les positions économiques relatives des membres de la communauté. Et par ricochet, on en venait à savoir auprès de qui potentiellement rechercher une alliance égalitaire, un patronage ou une clientèle. Bref, savoir où investir.

Dans la métaphysique bouddhiste khmère, le capital karmique était considéré comme capable de rejaillir d'une personne vers ses proches (comme une forme spirituelle du *trickle down theory* des économistes modernes).<sup>228</sup> Un individu considéré comme possédant un grand surplus de capital karmique était une personne bonne à avoir de son côté, de la même manière qu'un individu possédant des surplus de capital financier ou humain l'ait été. Et on considérait que les deux attributs se rejoignaient chez une même personne : la richesse et la bonne fortune découlant du mérite karmique, et les possibilités d'acquérir du mérite étant

---

<sup>227</sup> (Ingersoll, 1976 : 225) & (Kirsch, 1975 : 183)

Ces deux références concernent la Thaïlande, mais j'ai pu constater que la pratique s'applique de la même manière au Cambodge, encore aujourd'hui. Lors de mon dernier séjour en 2010, j'ai à deux occasions pu assister à de telles manifestations : une première fois lors de la fête des eaux (*Bom Om Teuk*) dans un temple de Siem Réap, mais plus notamment suivant l'écroulement d'un pont à Phnom Penh, un évènement dramatique lors duquel plusieurs centaines de personnes trouvèrent la mort. Après cette catastrophe, les habitants de tout le pays furent invités à faire des dons pour aider les victimes et leurs familles. Et pendant plusieurs jours, dans les villes que je traversai, télévisions, radios et haut-parleurs retransmirent dans les rues une litanie de montants donnés, accompagnés des noms et du lieu de résidence des donateurs. En somme, j'aurai assisté à l'extension du système à l'échelle nationale, permise par les moyens de communication modernes.

<sup>228</sup> (Keyes, 1977 : 165)

décuplée par la fortune pécuniaire, par la capacité à donner, à investir. À cet égard, à l'occasion des fêtes religieuses à la pagode, on pouvait déclamer publiquement de quelle nature et de quelle trempe on était, et ainsi se positionner dans la communauté. Chez nous, l'équivalent en termes de marqueurs de statuts aujourd'hui serait la qualité de nos vêtements et de nos automobiles.

Enfin, non seulement ce système opérait-il à l'intérieur de la communauté, mais la pagode permettait de l'étendre vers l'extérieur puisque les occasions de fêtes importantes étaient aussi souvent celles d'inviter des dignitaires au *phoum*. Chefs de police locaux, hauts fonctionnaires, gouverneurs ou aristocrates, ces hauts personnages venaient faire offrande spéciale et assurer les *néak sraè* de leur soutien. Lors de telles occasions, les habitants du *phoum* faisaient un lien avec des membres de l'appareil étatique et se voyaient offrir une occasion de quérir à l'extérieur, « en haut », une protection. La pagode était déjà une institution attachée à une administration exogène au *phoum*; par elle, les *néak sraè* pouvaient aussi venir en contact avec le pouvoir administratif, et ce, à plus d'un titre. Car nous verrons maintenant que la pagode se voulait une forme de pont entre le *phoum* et le monde extérieur : avec la nation.

### **Pagode : école et possibilité d'avancement social**

Tout au long de l'histoire cambodgienne, depuis au moins Angkor, les centres religieux tinrent lieu d'écoles élémentaires. Maintenant, lorsque les jeunes garçons entraient à la pagode sous la tutelle d'un bonze gourou, entre l'âge de sept et douze ans, ils y apprenaient non seulement la méditation et les vertus morales bouddhistes, mais aussi à lire. Ceci puisque les jeunes hommes qui deviendraient ensuite bonzes, à 20 ans, devaient pouvoir lire et réciter les canons bouddhistes palis.<sup>229</sup> (Pour cette raison, seuls les hommes savaient traditionnellement lire.) Par ce moyen, la pagode offrait aux paysans l'accès à une échelle de mobilité sociale : en montant dans la hiérarchie monastique, s'ils s'y évertuaient par le biais d'études et la réussite d'examens. Une fois atteints les plus hauts niveaux, un

---

<sup>229</sup> (Kalab, 1976)

bonze s'étant distingué par ses compétences pouvait défroquer pour se mériter un titre officiel dans l'administration gouvernementale séculière, en accédant aux statuts de *montrèi* et de *somdech* : des personnes du commun qui, ayant démontré leurs aptitudes, le plus souvent au sein de l'appareil clérical, pouvaient se voir confier des postes administratifs normalement réservés à la noblesse.<sup>230</sup> À ce titre, la pagode constituait la seule institution où, depuis le *phoum*, un *néak sraè* pouvait traditionnellement accéder à des occasions d'avancement social, même limitées.<sup>231</sup> Mais depuis l'époque coloniale, la pagode voyait ce rôle d'avancement social et de jonction avec l'appareil étatique en partie lui échapper, ce qui était dû à la concurrence d'une nouvelle institution : l'école publique.

### Écoles gouvernementales

Depuis 1900-1908, la fonction éducative de la pagode fut d'abord modernisée par les Français qui virent en elle un raccourci vers l'implantation d'un système national d'éducation publique.<sup>232</sup> Le cursus fut élargi et les enseignants — bonzes et laïcs — entraînés par l'état. Puis progressivement, au cours du siècle, un réseau d'écoles publiques vint à être implanté afin de remplacer les pagodes à titre d'institution scolaire pour les paysans, offrant une éducation plus complète basée sur le modèle de l'école française. L'école était maintenant accessible, et en principe obligatoire, tant pour les garçons que les fillettes.

Anciennement, l'échelle d'avancement social cléricale aura été la seule à se trouver à portée des *néak sraè*. Mais depuis les années 1950, l'éducation à l'école gouvernementale offrait un moyen beaucoup plus efficace d'accéder à des titres et fonctions plus prestigieux. À la fin de la colonisation, l'état cambodgien, cruellement en manque de fonctionnaires et de professionnels compétents, chercha à former cette main-d'œuvre pour remplacer les Français et Vietnamiens maintenant partis.<sup>233</sup> Maintenant, un jeune Khmer studieux pouvait espérer, depuis son *phoum*, se rendre jusqu'au collège ou à l'université situés à la

---

<sup>230</sup> (Munson, 1968 : 64-5)

<sup>231</sup> (Op. cit.)

<sup>232</sup> (Steinberg, 1959 : 253)

<sup>233</sup> (Steinberg, 1959 : 169-73)

capitale et trouver ensuite un emploi de fonctionnaire, devenir un professeur, travailler en entreprise ou s'ouvrir un cabinet privé. Cependant, tout au long de la période postcoloniale, le degré d'implantation de la réforme scolaire demeurait très relatif. Le cadre scolaire demeurait étranger aux parents *néak sraè* qui souvent refusaient d'y envoyer leurs enfants ou négligeaient les obligations comme les devoirs. Tandis que les éducateurs dépêchés depuis la capitale, imprégnés de vie citadine et de culture française, demeuraient distants et détachés — voire méprisants — face aux communautés rurales où ils étaient postés, ce qui n'aidait pas à l'intégration de l'institution.<sup>234</sup> Si la réforme scolaire contenait les germes de profondes transformations pour le monde rural, à l'époque, celles-ci demeuraient largement latentes.<sup>235</sup>

Néanmoins, le projet de réforme scolaire fut vécu de manière très dramatique par la communauté monastique qui voyait par là une partie de son attrait auprès de la population s'effriter.<sup>236</sup> L'administration bouddhiste chercha alors à poursuivre sa mission éducative dans le nouveau cadre légal. En parallèle aux écoles gouvernementales, le clergé obtint pour les pagodes la possibilité d'accéder au statut d'« écoles bouddhistes », moyennant une formation en pédagogie des bonzes et l'élargissement du cursus pour inclure les matières légalement obligatoires. La pagode en vint ainsi à combler une niche en tant qu'école pour les plus pauvres. Car si l'école gouvernementale était en principe gratuite, il n'était pas rare que son personnel exige des « petits cadeaux » pour fournir un service auquel la loi les obligeait pourtant. Sans compter que les parents devaient fournir le matériel et les uniformes. À l'opposé, on pouvait toujours confier l'enfant en internat à la pagode gratuitement, comme jadis, et ils y étaient même nourris.

---

<sup>234</sup> (Martel, 1975 : 267-73)

<sup>235</sup> Ces transformations ne se limitaient pas à la simple question de mobilité sociale et économique. Déjà, cette mobilité promettait de défaire le partage des secteurs économiques et professionnels selon les lignes ethniques traditionnelles, pour ouvrir l'ensemble des secteurs aux Khmers. Mais en plus, l'accent mis à la pagode sur les vertus bouddhistes et karmiques tendait à être remplacé, dans le cursus gouvernemental, par une promotion de l'enrichissement individuel et un accent sur les devoirs patriotiques. (Martel, 1975 : 237) & (Steinberg, 1959 : 251)

<sup>236</sup> (Kalab, 1976)

## Pagode : organe administratif de l'état

Que la pagode ait fourni ce lieu de jonction entre les paysans *néak sraè* et l'administration étatique — et qu'elle joue encore en partie ce rôle par le biais de ses écoles — n'était pas fortuit. Du temps de l'empire angkorien, le territoire était administré directement par le biais des temples.<sup>237</sup> Le roi, à la fois chef d'état et chef religieux, véritable roi-dieu, déléguait des pouvoirs à des princes et autres nobles par le biais de titres attachés à des temples-palais situés en régions éloignées. Les nobles qui héritaient de ces titres y élaient résidence accompagnés d'une cohorte d'officiers religieux, d'esclaves, de serviteurs et de soldats de garde. En retour, les familles nobles administraient la partie du territoire adjacente : ils y attribuaient les titres fonciers, prélevaient les impôts au nom du roi, faisaient régner l'ordre et assuraient la défense. Les territoires ainsi occupés devenaient des « succursales » du pouvoir central, à l'intérieur desquelles les *néak sraè* pouvaient connaître un sentiment de sécurité, avoir accès à un réseau de dispensaires médicaux royaux et parfois bénéficier d'entreprises visant à stabiliser la production rizicole : notamment les célèbres réservoirs d'irrigation colossaux angkoriens.<sup>238</sup>

À l'époque où les Français prennent le contrôle, ce système administratif s'était sécularisé quelque peu. Une pyramide administrative séculière côtoyait maintenant, en doublure exacte, la hiérarchie bouddhiste : palier pour palier, titre bouddhiste pour titre administratif séculier.<sup>239</sup> À sa base, l'organisation administrative séculière impliquait formellement le *phoum*. Les habitants devaient maintenant y élire un chef — le *méphoum* — dont le rôle était d'administrer la communauté et de représenter ses membres auprès des autorités supérieures. Ses fonctions officielles comprenaient aussi l'administration de haut en bas : transmettre auprès des habitants les directives, ordres de corvée, ordres de conscription, etc.; et de prélever les impôts.

---

<sup>237</sup> (Mabbett & Chandler, 1995 : 101-3)

<sup>238</sup> Voir Népote (2002) pour un aperçu de l'utilisation des réservoirs hydrauliques dans l'organisation du royaume et des cités-temples angkoriens.

Au sujet de cette structuration du pouvoir en « succursales », on peut consulter l'analyse de Hanks (1975).

<sup>239</sup> (Martini, 1955 : 416-24)

Ce que les Français découvrent est que la relation de haut en bas prédomine nettement du point de vue des habitants du *phoum*. Au point où le *méphoum* existe plus souvent sur papier qu'ailleurs ! Dans ces conditions, l'organisation administrative séculière semble flotter au-dessus des *néak sraè*. Et la situation demeure inchangée jusqu'à l'époque postcoloniale :

*In sum, the interactions between the central government and the village, as mediated through the various regional officials, is primarily a one-way road. The government sends down policies, programs, propaganda, and laws; while little more than taxes and vital statistics pass upward. [...] local officials, "instead of being supported below by their constituencies, are suspended on, and largely controlled by district officials representing central government;" while the lowest chiefs have some authority, they are mainly passive agents of government bureaucracy who help maintain law and order and provide a channel for passing policy down, but who have little real authority to push things through from below.*<sup>240</sup>

Dans ce contexte, on ne s'étonnera pas de l'attitude des paysans par rapport à l'administration :

Il s'agit d'une société égalitaire qui ne connaît d'autre hiérarchie, outre celle qu'elle établit elle-même parmi les personnalités villageoises, selon ses propres critères, que celle de l'Administration. Or, [cette administration] n'intéresse les habitants des campagnes que d'une façon marginale. Il s'agit là d'une contrainte à laquelle on ne peut échapper, avec qui il convient de coexister, de composer, en adoptant une attitude de prudente circonspection afin d'éviter de plus grands maux.<sup>241</sup>

---

<sup>240</sup> (Ebihara, 1971 : 527)

<sup>241</sup> (Martel, 1975 : 222)

Dans ce contexte de détachement et de « prudente circonspection » des paysans par rapport à l'administration étatique, les administrateurs auront compris que les directives venant d'en haut, pour avoir quelque chance d'être appliquées, devaient être encouragées par la communauté de la pagode du *phoum* : les bonzes et les officiants laïcs *achaar*. Car dans la pratique, seules les entreprises promues vigoureusement par la communauté monastique semblaient appelées à voir le jour. Ce fut par exemple le cas lors de la création d'une milice rurale — la *civapol* —, qui connut un succès surprenant en termes de recrutement auprès des *néak sraè*<sup>242</sup>, ou encore lors d'un programme de regroupements de communautés dispersées en régions particulièrement affectées par le banditisme et la guérilla.<sup>243</sup> Dans les deux cas, la communauté monastique s'impliqua fortement à convaincre les *néak sraè* du bien-fondé des directives venues d'en haut et garantit le succès de leur application; même si pourtant celles-ci heurtaient de plein fouet les habitudes et modes traditionnels d'organisation sociale. Plusieurs autres exemples existent d'entreprises promues par l'état qui connurent leur succès suite à la promotion — ou du moins à la sanction — des bonzes et *achaar*. À l'opposé, nombre de directives gouvernementales pourtant bien fondées rencontrèrent beaucoup de résistance passive et restèrent lettre morte au *phoum*.

En d'autres mots, sans prétendre que le Cambodge ait encore été une nation mysticoreligieuse, ce qui serait réducteur, les *néak sraè* continuaient largement de se sentir affiliés à l'état par le biais de la pagode, comme à l'époque angkoriennne. Et ils se considéraient membres d'une communauté religieuse nationale avec le roi à sa tête, malgré les tentatives de réformes administratives séculières françaises et cambodgiennes. Le roi — figure religieuse suprême, propriétaire de la terre et père de la nation khmère, dont le mérite karmique rejaillissait sur l'ensemble du pays<sup>244</sup> — demeurait un objet d'affection important auprès de la paysannerie et personnifiait l'attachement à la nation.<sup>245</sup> Les *néak sraè* démontraient d'ailleurs un sentiment fort d'identification avec la pagode, la nation et le

---

<sup>242</sup> (Steinberg, 1959 : 148)

<sup>243</sup> (Steinberg, 1959 : 284)

<sup>244</sup> (Mabbett & Chandler, 1995 : 137, 206)

<sup>245</sup> (Steinberg, 1959 : 271-2)

roi, et considéraient que rendre service à tous trois était équivalent en termes d'acquisition de mérite karmique.<sup>246</sup> Tandis que l'administration séculière et son personnel étaient perçus, au pire, comme une source de contraintes et de fardeau fiscal, au mieux, aux échelons accessibles depuis le *phoum*, comme un réservoir de *néak tom* (« personnages importants »), alliant karma et puissance temporelle, et chez lesquels on pouvait éventuellement quérir des patrons.

En somme, même s'il est très difficile d'apprécier exactement la situation à partir des données disponibles, on retient essentiellement une chose des rapports de Forest, Delvert et Martel ci-dessus : à l'époque, le clergé demeure une autorité plus légitime que le gouvernement aux yeux des *néak sraè*. Si on respecte roi et nation, c'est plus spontanément au travers pagodes et bonzes qu'au travers les officiels corrompus. Ces derniers imposent leur vouloir surtout près de la capitale, au centre du pays, là où les *néak sraè* sont le plus à portée de la police, les plus immobiles et captifs. Mais cette autorité est subie plus qu'acceptée et les individus en uniformes ne représentent toujours guère que des patrons parmi d'autres. Des patrons dont le désavantage significatif est d'être inévitables : on ne choisissait pas volontairement de s'y associer ou de s'en dissocier.

## Organisation administrative du royaume

Même si la réorganisation administrative, insufflée par les Français et poursuivie ensuite par les Cambodgiens, demeurerait peu profondément implantée, on ne peut prétendre que cette réalité ne commençait pas à prendre racine. La période postcoloniale, comme la précédente et la suivante, est une période de bouleversements. On pourra peut-être me reprocher de ne pas avoir assez décrit et pris en compte les changements en cours. Or mon projet cherche à définir un moment antérieur afin de comparer avec le présent, et il me pousse sans doute à avoir un biais passéiste : à regarder la résistance des Khmers par rapport aux réformes administratives plutôt que les réformes elles-mêmes. Nous devons néanmoins en regarder la nature et tenter de constater leur degré d'implantation à l'époque.

---

<sup>246</sup> (Steinberg, 1959 : 284-5)

## Administration du *phoum*

En termes de communauté locale, le *phoum* se limitait normalement aux éléments cités ci-dessus : un ensemble de maisonnées traversé par une structure d'autorité morale fondée sur l'âge et les statuts de types familiaux, doublée de structures clientélistes. Les activités communes se limitaient à des alliances entre maisonnées sous la forme d'équipes de travail *cul dai*. Et enfin, lorsque la densité démographique le permettait, on y retrouvait pagodes et marchands chinois. Tout autre élément que l'on pouvait retrouver dans un *phoum* donné provenait de tentatives d'organisation administrative. Et pour cette raison, dans la période de transition qu'est la période coloniale, on peut constater un certain flou à leur sujet. C'est notamment le cas du *méphoum* : le chef de *phoum*.

Le Cambodge qu'entreprennent d'administrer les Français a évolué vers un système hautement clientéliste et byzantin.<sup>247</sup> Divers ministres, nobles et hauts fonctionnaires achètent littéralement aux enchères leurs titres et positions administratives sur une soixantaine de provinces (*khét*). Sous eux, on retrouve ensuite une « foule de petits fonctionnaires qui ont acheté leur charge aux ministres et qui doivent surveiller les intérêts de ces derniers, notamment en ce qui concerne le produit des affaires de justice »<sup>248</sup>. Tout cet appareil, nominaleme nt censé agir à titre de pouvoirs et contre-pouvoirs dans le but d'administrer et de rendre justice, se révèle dans les faits être une formidable machine à multiplier et à prélever impôts, amendes et autres taxes auprès des habitants, chaque palier tentant d'en conserver une plus grande part possible avant de transmettre ce qui reste vers le haut de la pyramide. Dans ce contexte, les *néak sraè* de l'époque précoloniale tentaient surtout d'éviter de se faire connaître des autorités.

À la base de la pyramide administrative que découvrent les Français, nous retrouvons le *srok*, normalement traduit par « district », ou parfois « village » (mais plutôt traduit dans la langue courante par « pays » ou « localité », comme synonyme de *phoum*). « Village » semble particulièrement inapproprié alors que Forest, qui l'emploie lui-même, se presse de préciser que « l'on ne sait rien de l'organisation du village cambodgien. [...] Il n'existe

---

<sup>247</sup> (Forest, 1980 : 17.)

<sup>248</sup> (Forest, 1980 : 24.)

aucun pouvoir communal qui serait exercé par les habitants ou par les délégués d'habitants »<sup>249</sup>. On retrouve à la tête du *srok* un chef nommé : le *chauvaïssrok*. Ce dernier n'exerce aucun pouvoir de délégation de la part de ses constituants, son rôle se résumant plutôt à transmettre vers le bas les ordres et directives venant d'en haut, ainsi qu'à assister à la collecte des impôts. Les administrateurs coloniaux chercheront à réorganiser le tout.

C'est parce qu'ils se retrouvaient devant une « masse paysanne inorganisée, *inorganique même* »<sup>250</sup> que les administrateurs français décidèrent, en 1908, de créer *ex nihilo* une unité administrative de plus petite taille que le *srok*, le *khoum* (commune). Cette dernière était inspirée des communes vietnamiennes qui, elles, définissaient de manière beaucoup plus rigide les règles d'appartenance de leurs membres, notamment sur la base de la filiation patriarcale.<sup>251</sup> Seulement, les effets de cette importation étrangère furent superficiels et n'atteignirent jamais les résultats espérés, comme le constatera Delvert un demi-siècle plus tard :

... la plus petite unité administrative, le Khoum, est une création artificielle. Le « Khoum » (commune) n'est pas une réalité historique ou géographique, marquant fortement les rapports des hommes avec le terroir sur lequel ils vivent. [...] [Le *khoum*] a des limites sur la carte, limites qui ne sont pas toujours précises ailleurs.<sup>252</sup>

Jusqu'à l'ère postcoloniale, le *khoum* demeurera une entité administrative abstraite aux yeux des *néak sraè*, souvent incapables d'en énumérer les fonctions.

---

<sup>249</sup> (Forest, 1980 : 27-8)

En fait, étant donné le caractère élusif et souvent artificiel du *phoum*, on ne semble trop savoir comment traduire les entités de localité khmères. Chaque auteur y va de son propre découpage, selon que l'on considère le *phoum* comme un hameau ou un village, et en conséquence le *srok* comme un village ou un district...

<sup>250</sup> (Delvert, 1961 : 201-2)

<sup>251</sup> (Keyes, 1977 : 186-92)

<sup>252</sup> (Delvert, 1961 : 199-200.)

## Réalités administratives et réalités paysannes

C'est aux fins de rationalisation administrative que les cartographes auront, de manière la plus souvent arbitraire, découpé le paysage cambodgien en un nombre de *phoum* bien circonscrits. Arbitraire car les « *phoum* administratifs » ainsi délimités ne correspondaient que rarement aux « *phoum* paysans », pour reprendre la distinction employée par Delvert.<sup>253</sup> Cartes et terrain tendaient à correspondre là où on rencontrait des peuplements denses, anciens et dotés d'une ou plusieurs pagodes. Autant d'éléments qui concouraient à donner une identité corporative à la communauté locale, et qui suggéraient des délimitations naturelles aux administrateurs. Mais il n'existait aucune correspondance entre cartes et terrain en régions d'habitat plus dispersé, où la logique administrative commandait de réunir sous un même *phoum* administratif plusieurs *phoum* paysans : ces derniers existant alors sous la forme d'une multitude de localités distinctes ne comprenant chacune qu'une poignée d'habitants, et n'ayant entre elles aucun lien si ce n'est de se retrouver sur les mêmes cartes. Toujours selon Delvert, les administrateurs français puis cambodgiens auraient voulu voir dans les localités denses et mieux définies « la cellule rurale de base », pour ensuite tenter de l'imposer comme norme à l'ensemble de l'habitat.<sup>254</sup>

Afin de rendre plus concrète l'existence de ces unités administratives, le gouvernement leur aura notamment imposé la présence d'un chef élu, le *méphoum*, assisté d'un concile de village, la *kanak kamakaa*.<sup>255</sup> D'intérêt ici est le fait que la fonction de *méphoum* ait très souvent été ignorée des habitants<sup>256</sup> : soit on omettait délire un *méphoum* et le poste restait vacant, soit celui-ci était nommé d'en haut et souvent les habitants du *phoum* ignoraient de qui il s'agissait. Sinon, même s'ils savaient qui était leur *méphoum*, ils pouvaient carrément le contourner pour porter à divers autres personnages des problèmes qui auraient normalement dû lui être adressés. On s'adressait alors plutôt à un

---

<sup>253</sup> (Delvert : 1961 : 198-220.)

<sup>254</sup> (Delvert, 1961 : 204.)

<sup>255</sup> (Ebihara, 1971 : 521-2.)

<sup>256</sup> Voir (Ebihara, 1971 : 521-4) & (Martel, 1975 : 260-1).

*néak tom* local ou à un fonctionnaire plus haut gradé, peut-être apparenté ou recommandé par une personne de confiance. On tentait de faire de l'individu sollicité un patron, capable de nous aider à résoudre un problème de justice, en s'attendant à devoir le récompenser. Aux yeux des *néak sraè*, le *méphoum*, dernier maillon de la pyramide administrative et sans pouvoir réel, n'apparaissait simplement pas toujours capable de jouer ce rôle efficacement.

## Conclusion

À la question de savoir ce que circonscrit le *phoum*, en définitive nous devons peut-être conclure avec Martel que :

... nous ne nous retrouvons pas en face d'un groupe humain dont l'organisation sociale requiert la présence de villages cohérents [...] Si cela se rencontre, pour des raisons historiques ou autres, les villageois en parleront avec beaucoup d'emphase, mais au Cambodge, il ne s'agit pas là d'un fait très important.<sup>257</sup>

Aux yeux des Khmers, si un *phoum* pouvait se définir par la présence d'une ou plusieurs pagodes, d'une école et d'un chef *méphoum*, il pouvait tout aussi bien ne le faire que par la simple présence de ses habitants, ne furent-ils qu'une seule maisonnée. Les possibilités d'autonomie et de mobilité des maisonnées *néak sraè* faisaient en sorte que tout élément additionnel apparaisse plus contingent qu'essentiel. Ces éléments amenaient certes confort, stabilité, sécurité et un sentiment d'identité corporative. Mais la prévalence de *phoum* qui en étaient dépourvus, en régions d'habitat dispersé surtout, démontre que ces besoins étaient secondaires ou alors conditionnels à certaines situations. Et lorsque Martel mentionne que certains *phoum* pouvaient prendre les allures de « villages cohérents » pour des raisons historiques *ou autres*, on doit comprendre qu'il s'agissait surtout des effets de la densité démographique, comme aux *phoum* de Lovéa et de Svay.<sup>258</sup>

---

<sup>257</sup> (Martel, 1975 : 45)

<sup>258</sup> Ou encore à Chiang Maï, pour reprendre une des villes qui aura servi de contre-exemple thaï dans ce qui se voulait une démolition du postulat de « *loose structure* ». (Potter 1976.) Chiang Maï constituait elle aussi une bourgade ancienne et large : la deuxième ville la plus peuplée de Thaïlande !

On peut par contre tenter ici une nouvelle appréciation du postulat de Kalab, cité en introduction de chapitre, qui tente de faire coïncider exactement communauté et pagode :

*... a true community is formed by the households supporting the same monastery, and in this sense [phoum] Prek Por had three monasteries and therefore consisted of three communities.*<sup>259</sup>

Le postulat est très intéressant, mais non développé. Et la deuxième partie de l'énoncé apparaît d'emblée incertaine. Kalab (qui n'a étudié qu'une seule localité) affirme que les maisonnées des adhérents aux différentes pagodes de *phoum* Prek Por sont contigües entre elles mais spatialement séparées de celles des autres, ce qu'il considère comme une preuve de son allégation. En sus de la relation à la pagode, il établit donc un lien entre communauté et proximité territoriale. Rien n'exclut que l'affirmation soit vraie pour certaines communautés, mais il m'apparaît qu'on ne puisse pas généraliser si facilement. Déjà, nous avons vu que les membres des maisonnées de *phoum* distincts, géographiquement séparés, pouvaient fréquenter une pagode commune. Mais plus problématique est l'existence de cas où des maisons voisines fréquentaient différentes pagodes, simplement par préférences personnelles. Par exemple, au *phoum* Svay, on retrouvait deux pagodes dans un des trois sous-*phoum* (Phoum Svay Ouest), chacune appartenant à un des deux ordres monastiques nationaux, Thommayout et Mohanikay. Parmi les voisins, chaque pagode attirait qui les plus puristes, qui les plus traditionnelles, tandis que certaines maisonnées fréquentaient et contribuaient aux deux.<sup>260</sup> S'il fallait faire coïncider exactement communauté, proximité territoriale et pagode, alors la situation s'embrouillerait certainement dans plus d'un cas comme celui-ci.

Ceci étant, la première partie de l'énoncé de Kalab mérite plus d'attention. Nous avons bien vu que, parmi tous les éléments additionnels qui pouvaient se greffer à un ensemble de maisonnées, la pagode demeurerait le seul à établir un lien organisationnel formel avec celles-ci. Les maisonnées d'un *phoum* déléguaient un *achaar* (officiant laïc)

---

<sup>259</sup> (Kalab, 1976 : 158)

<sup>260</sup> (Ebihara, 1971 : 378-82)

auprès d'une pagode, et lorsque plusieurs *phoum* ne possédaient pas la leur, ceux-ci déléguaient chacun un *achaar* vers une pagode commune (c'était le cas à Prek Por). Les données bibliographiques sont muettes sur la situation en habitat dispersé, mais on peut penser que plusieurs *phoum* pouvaient aussi partager un *achaar*, lorsqu'on n'était pas en mesure d'en déléguer chacun un : soit lorsque les *phoum* étaient trop petits. (Une connaissance originaire de la région de Siem Réap, à qui j'ai posé la question, semble confirmer ce fait. Le *phoum* d'où elle est originaire, Ov Laok, partage un *achaar* avec d'autres *phoum* du district de Bakong.) D'une manière ou d'une autre, la présence de cette délégation, qui apparaît donc exister de manière systématique, signale la survenance d'un surgroupe formé par les maisonnées qui s'agrégeaient dans le cadre de l'activité culturelle.<sup>261</sup>

Nous avons bien vu, au moment d'énumérer les fonctions de la pagode, à quel point toutes les activités pouvant se décrire comme communautaires y étaient centrées, peu importe qu'elles soient de nature religieuse ou non. Nous comprenons peut-être mieux maintenant la raison de cette concentration. La communauté — le fait d'accomplir des activités en commun en dépassant les relations strictement dyadiques entre maisonnées — n'existait pas tant en coïncidence avec le *phoum* ou avec quelque entité territoriale, mais plutôt en conjonction avec l'activité culturelle. Kalab aura donc vu juste à cet égard : « *a dyadic relation between an individual household and a monastery is the criterion of belonging to a community* »<sup>262</sup>. Encore ici, à l'instar de ce que nous avons vu avec la maisonnée, nous devons comprendre que la participation conjointe à l'activité culturelle devenait le critère de la participation aux activités communautaires. Comme pour la maisonnée, on faisait ici preuve de parcimonie et on réemployait une organisation à diverses fins.

Dans ce monde où prévalaient l'autonomie, la mobilité et les relations dyadiques, et où toute action politique se concevait sur le mode d'un clientélisme consenti, seule la

---

<sup>261</sup> L'existence de groupes agrégés se décelant grâce à la présence d'une représentation commune dûment mandatée. Le groupe subit une perte de souveraineté par rapport au surgroupe auquel il adhère dans le cadre de l'activité concernée : ici, l'activité culturelle bouddhiste. Cf (Verdon, 1991 : 222-32).

<sup>262</sup> (Kalab, 1976 : 158)

participation volontaire à la pagode semblait toujours répondre aux logiques et habitudes de l'organisation sociale khmère. Une organisation dont les aspects territoriaux nous apparaissent des plus contingents, dans une société où on bougeait si facilement. À l'instar de ce que permettaient les maisonnées aux individus, les pagodes offraient aux maisonnées un cadre flexible auquel on pouvait aisément se rattacher et duquel on pouvait tout aussi aisément de détacher : « *a [dyadic] relation that is easily established or dissolved* »<sup>263</sup>. Les pagodes permettaient le mouvement. Le *phoum* territorial pouvait bien rester flou, mal délimité, il pouvait bien surgir et disparaître, se déplacer, prendre différentes formes, être plus ou moins lâche... Peu importe, tant qu'il y avait des pagodes auxquelles s'ancrer, on pouvait faire communauté.

À l'époque étudiée, on tentait de moderniser l'appareil administratif et d'imposer un ordre séculier. Mais celui-ci heurtait de plein fouet des millénaires d'habitude. On peut penser que, à défaut d'autres facteurs, c'est la démographie qui forcerait tôt ou tard la substitution. Mais en attendant, on croit constater un schisme entre le Cambodge que l'administration gouvernementale présentait sur papier et les habitudes spontanées des *néak sraè*. La nation cambodgienne conservait toujours certains attributs d'une nation mythicoreligieuse, comme elle l'avait été au temps d'Angkor et de ses rois-dieux qui administraient le territoire et sa population mouvante par le biais de temples. Spontanément, les *néak sraè* continuaient de faire de la politique de bas en haut par le biais du clientélisme, en s'associant à de grands personnages *néak tom*<sup>264</sup>. Tandis que le seul pouvoir allant du haut vers le bas qui était perçu comme légitime émanait du roi et se rendait jusqu'aux paysans par le biais des pagodes. Si on se sentait concerné sur le plan

---

<sup>263</sup> (Op. cit.)

<sup>264</sup> Je n'ai malheureusement pu élaborer autant que j'aurais voulu sur la question du clientélisme dans la présente étude, faute d'espace et de données spécifiques au Cambodge. À défaut de mieux, on pourra se référer à l'analyse thaïe de Hanks (1975). Celui-ci y décrit entre autres la nature clientéliste des ministères gouvernementaux dans les sociétés de la région, dont une des activités consistait à monopoliser des sources de revenus sans lien avec leurs fonctions officielles afin de récompenser leurs clientèles. Il dénote que cette logique s'appliquait aux États-nations eux-mêmes qui, jusqu'au début de la période coloniale, se décrivaient mieux comme des structures clientélistes complexes que comme de réelles nations territoriales : leurs réseaux de clientèles traversant allègrement les frontières approximatives de l'époque.

identitaire et au niveau national, c'était toujours en grande partie en lien avec le roi, la pagode et le clergé.

## Discussion

La question de la mobilité paysanne dans les cultures indianisées du Sud-Est asiatique se pose de manière problématique à deux égards importants : premièrement politique et ensuite ethnologique. Car bien avant que l'ethnologie découvre cette région et ses questions particulières, ce sont les souverains locaux qui eurent à s'y adapter.

## Perspective historique

Historiquement, le problème de la mobilité paysanne se posa dès la constitution des premiers royaumes de la région, pour lesquels le contrôle des ressources humaines aura toujours constitué un défi considérable. À l'instar de ce que nous venons de voir au sujet des *néak sraè* khmers modernes, au cours des siècles, les paysans de la région ont toujours pu bouger assez aisément et fonctionnaient socialement en conséquence : faisant de leurs allégeances des affaires du moment, subordonnées à leurs intérêts individualistes. Tant que le seul choix qui s'offrait aux paysans était de se rallier à un pouvoir fort ou de vivre isolés et à la merci de prédateurs, les grands seigneurs purent compter sur une certaine inertie autour d'eux. Mais dès lors que différents royaumes entraient en concurrence ouverte, l'équation changeait profondément. Ainsi, tout au long de l'ascension des royaumes thaïs au sein de l'empire angkorien, une vive concurrence opposa les différentes entités politiques rivales de la région. Une rivalité qui eut entre autres pour but la captation, la rétention et le contrôle des populations.<sup>265</sup> Cette joute prit plusieurs formes au cours des siècles : de la prise d'esclaves, principal butin de guerre lors des affrontements armés, en passant par diverses solutions administratives. La concurrence prit même la forme de campagnes promotionnelles visant à attirer chez soi les habitants de la région. À ce jeu, l'empire angkorien put longtemps bénéficier de sa puissance incontestée pendant que, de l'intérieur, les souverains khmers successifs rivalisaient en faste et multipliaient leurs liens symboliques aux lois cosmiques. Pour un paysan khmer, demeurer citoyen d'Angkor signifiait demeurer sous la protection de patrons puissants, tant militairement que

---

<sup>265</sup> (Griswold & Na Nagara, 1975.)

métaphysiquement; mais des patrons capricieux et très exigeants en termes de taxes, corvées et entreprises militaires.

C'est en quelque sorte sous ce dernier angle qu'un souverain thaï, Rama Gamhèng (1239-1317), fondateur du royaume de Sukhothaï, parvint pour la première fois à concurrencer Angkor avec succès. Rama Gamhèng faisait ouvertement de la publicité aux paysans de la région, ventant son style de justice personnel et paternaliste, moins grandiose que celui des Khmers. Il promettait aussi à ses sujets peu de taxes ainsi qu'une grande liberté de mouvement et dans le commerce.<sup>266</sup> Les dynasties thaïes des royaumes d'Ayutthaya (1350-1767), puis de la Thaïlande contemporaine, assurèrent ensuite leurs succès en codifiant leurs politiques et leur système de justice, s'éloignant du style paternaliste de Rama Gamhèng. Les Thaïs se dotèrent progressivement d'appareils administratifs plus strictement ordonnés, moins clientélistes. Une équation que les dirigeants khmers ne parvinrent jamais à réaliser. Le substrat socioculturel demeurait pourtant semblable chez les paysans thaïs et khmers, chacun valorisant hautement la mobilité individuelle. Mais chez les Thaïs, ce sont ces réformes additionnées d'une démographie vigoureuse, d'une occupation et d'une exploitation plus efficace du territoire, puis de la disparition subséquente de terres libres, qui vinrent commencer à limiter le mouvement depuis la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle.<sup>267</sup>

Si j'ai insisté à plusieurs reprises sur les affinités entre les Khmers et les Thaïs, considérons à titre comparatif que l'état du Vietnam voisin n'eut jamais réellement à composer avec un tel problème de mobilité paysanne. Et c'est ici la donnée du substrat socioculturel qui apparaît être le facteur de divergence. Asiatiques du Sud-Est tout comme les premiers, jouissant de conditions semblables en termes d'environnement, d'occupation et d'exploitation du sol, c'est suite à près d'un millénaire d'occupation chinoise que les

---

<sup>266</sup> (Griswold & Na Nagara, 1975 : 45-6)

<sup>267</sup> Cette transformation ouvrit notamment la voie à des formes de développement économique semblables au capitalisme occidental, avec l'apparition de grands propriétaires fonciers urbains louant les terres aux riziculteurs, et d'une concentration subséquente des capitaux vers les centres urbains. Ces phénomènes s'accompagnèrent d'un emploi accru de techniques de riziculture plus modernes (mécanisation, emploi de pesticides et d'engrais chimiques), puis d'une industrialisation et d'un exode rural causés par la déchéance foncière et l'endettement des paysans. (Keyes, 1977 : 144-51)

Vietnamiens vinrent à différer des premiers en ce qu'ils furent sinisés plutôt qu'indianisés. Cette sinisation établit au Vietnam deux éléments absents des cultures indianisées de la région. D'abord, les Chinois implantèrent au Vietnam un appareil administratif aux codes et lois strictement définis, très cohérent et centralisé. Puis ils établirent surtout un culte des ancêtres paternels qui attacha solidement les individus aux localités. Celui-ci liait fortement l'appartenance individuelle aux familles. Il liait les familles aux villages où se trouvait le temple des ancêtres, ainsi que des terres communes appartenant aux descendants. Et il liait enfin les villages à l'état : le gouvernement central officialisant les temples ainsi que les titres officiels des administrateurs du culte familial.<sup>268</sup>

En somme, on ne se relocalisait pas si aisément au Vietnam, pendant qu'il en allait très autrement chez les Khmers. Ces derniers se sentaient pourtant aussi liés à l'état national par le biais de la religion et du roi à la tête du clergé. Mais ils demeuraient autrement sans attaches permanentes au niveau local.

## Perspectives théoriques

Pour terminer, revenons un peu sur un vieux débat qui fut largement déclenché par cette mobilité paysanne que nous venons de décrire : le débat entourant l'existence de sociétés plus ou moins « lâchement structurées » (*loosely structured societies*). Toute une école d'ethnologues aura décrit comme telle la société khmère, qui serait en ce point similaire aux autres sociétés indianisées thérévadiques de la région : les Birmans, les Laotiens, les Sri Lankais; et particulièrement les Thaïs, pour qui l'hypothèse fut originalement proposée. Nous avons déjà abordé quelques-uns de ces thèmes, mais précisons encore un peu. C'est dans un court article que John F. Embree (1950), issu des *social structural studies* de Chicago et élève de Radcliffe-Brown, avance l'idée. Et la proposition fera école puisque l'article sera pendant quelques décennies « *probably the*

---

<sup>268</sup> (Hickey, 1964 : 1-8)

C'est sans doute pour cette raison que les insurrections régionales contre le gouvernement central ont si souvent, dans l'histoire du Vietnam, eu un caractère religieux, et débutèrent par l'adhésion des mutins à des cultes nouveaux. (Keyes, 1977 : 186-202) Un phénomène à ma connaissance inusité au Cambodge comme en Thaïlande.

*most cited work on Thailand, used not only by [Embree's] direct professional colleagues, but also by economists, political scientists, and journalists* »<sup>269</sup>.

Qu'en est-il ? Embree découvre chez les Siamois une culture qui contraste fortement avec les sociétés africaines et asiatiques qu'il a étudiées. L'article mentionne la Chine, le Vietnam, les Malais musulmans et les tribus montagnardes du Sud-Est asiatique; mais tout particulièrement le Japon, dont Embree est spécialiste. Toutes ces sociétés lui apparaissent être structurées beaucoup plus « serré » (*closely structured*). Chez les Japonais notamment, Embree conçoit que les statuts sont non seulement plus strictement définis, mais il constate que les individus s'y conforment dans une large mesure, et qu'en cas de déviance il existe une forte réprobation sociale.<sup>270</sup> La société japonaise s'encadre donc bien à l'intérieur du structuralisme hérité de Radcliffe-Brown, pour lequel on suppose une conformité entre les comportements individuels et les attentes générées par les statuts sociaux. Alors que les Thaïs se présentent à Embree comme une anomalie : « *a culture in which considerable variation of individual behavior is sanctioned* »<sup>271</sup>. Chez les Japonais, on peut traiter les comportements en contradiction avec l'ordre structurel comme des déviations statistiques; chez les Thaïs, les comportements individualistes *ad hoc* deviendraient en quelque sorte la norme...<sup>272</sup>

Face à ce problème, les structuralistes posèrent alors la question : comment comprendre la structure au sens de Radcliffe-Brown ? Quelle est la nature de sa relation aux comportements : est-elle contraignante, plus ou moins, ou seulement parfois ? Peut-elle être plus ou moins intégrée au niveau individuel ? Doit-on voir dans ces cultures la nécessité d'une catégorie distinctive de sociétés ? Dans ce cas, devra-t-on placer les « cultures serrées » et les « cultures lâches » sur un continuum quantitatif, ou plutôt voir un ou plusieurs sauts qualitatifs entre les deux ? Les Thaïs et les Khmers présenteraient-ils plutôt une forme d'anomie sociale ? Ou encore, tout le structuralisme serait-il à rejeter : la

---

<sup>269</sup> (Evers, 1969 : 1)

<sup>270</sup> (Embree, 1950 : 182) & (Kirsch, 1969 : 49)

<sup>271</sup> (Embree, 1950 : 184)

<sup>272</sup> Piker (1969 : 65) note qu'une des caractéristiques principales propres à ces cultures est que, sur le plan ethnocognitif, les individus ont des attentes très minimalistes les uns envers les autres. On s'attend à ce que l'autre soit imprévisible.

structure ne serait-elle qu'une rationalisation ethnologique qui cache la réalité des comportements sociaux plus qu'elle ne les éclaire ? Enfin, avec Redfield (1956), doit-on plus simplement comprendre que la vraie organisation sociale débute au-delà de la paysannerie, qui ne saurait être étudiée en soi mais doit plutôt être comprise dans ses relations avec les autres segments de la société à laquelle elle appartient ? C'est dans ces termes que les débats qui suivirent formulèrent leurs questions.<sup>273</sup> (On peut donc constater que l'intuition d'Embree contenait en germe tout le débat qui opposera, à l'époque, le structuralisme fonctionnaliste à l'école américaine *culture & personality*.)<sup>274</sup>

À mon sens, aucune de ces questions ne permet réellement de résoudre le problème, même si toutes l'éclairent. La seule question concrète demeure plutôt celle des impératifs matériels et des solutions organisationnelles qui gouvernent les choix des individus lorsque vient le temps pour eux de se regrouper afin d'effectuer des tâches récurrentes. Et dans cette étude, j'ai tenté de résoudre cette question en regardant de plus près les activités accomplies plutôt que les explications culturelles.

## Résumé de l'analyse

Pour résumer ce que j'ai tenté d'établir dans ce travail, il m'apparaît que la paysannerie khmère jouissait d'une organisation se décrivant comme minimaliste plutôt que lâche. Une organisation de parcimonie, où les règles d'adhésion des principaux groupes (groupe conjugal, de reproduction, de socialisation, de résidence, de production, de consommation et culturel) faisaient en sorte que ceux-ci se composaient à chaque fois essentiellement des mêmes membres; et que ces groupes se recoupaient ensuite à l'intérieur d'une entité multifonctionnelle : la maisonnée. Cette dernière constituait la seule institution réellement indispensable pour les *néak sraè*, car elle était capable à elle seule d'assurer l'accomplissement de toutes les activités primaires, même en situation d'autarcie.

---

<sup>273</sup> Tous ces thèmes sont exposés, défendus et débattus dans le recueil collectif « *Loosely Structured Social Systems: Thailand in comparative perspective* » (Evers, 1969).

<sup>274</sup> Comme le note Mulder (1969 : 17-8), le concept de « *loose structure* » inspirera énormément les anthropologues culturels, très présents dans la région à l'époque (que l'on pense à Benedict, Mead et Geertz, pour nommer les plus célèbres), et qui y découvrirent des sociétés souvent sans descendance linéaire, s'éloignant des cas classiques de l'ethnologie structuraliste fonctionnaliste.

De l'intérieur de la maisonnée, chacun des groupes possédait sa structure propre, même si ceux-ci avaient pour point commun l'appartenance volontaire à la famille nucléaire, biologique comme fictive. Pour bien en comprendre le fonctionnement, il faut donc éviter les raccourcis tel celui voulant que le père ait été « chef de maison » ou « chef de famille ». De telles propositions devront toujours être accompagnées de nuances et d'exceptions, rendant l'image d'une entité floue.

La maisonnée existait idéalement au sein d'une communauté qui permettait l'entraide, les échanges, la défense ainsi que la proximité d'une pagode et de marchands. Mais tous ces éléments apparaissent déjà plus contingents qu'essentiels, et n'entraient pas dans la définition de la localité — du *phoum* territorial —, qui pouvait très bien se définir par la présence d'une seule à quelques maisonnées. Au Cambodge postcolonial, ce n'était toujours qu'aux yeux des administrateurs qu'une organisation administrative territoriale apparaissait nécessaire. Aux yeux des *néak sraè*, au-delà du *phoum*, ce sont plutôt la pagode puis la nation et le roi qui constituaient l'organisation sociale légitime à laquelle se rattachaient directement les maisonnées. En parallèle, individus et maisonnées pouvaient contracter des ententes dyadiques de nature clientéliste entre eux ou avec des patrons *néak tom*. Or l'appareil gouvernemental séculier continuait de se présenter, non sans raisons, comme une structure essentiellement clientéliste. Même dans les services de base — comme les écoles, les hôpitaux, les forces policières et les cours de justice, tous publics — on devait rétribuer les prestations des fonctionnaires par de « petits cadeaux ». Et de manière généralisée, les divers organes de l'état et les ministères fonctionnaient essentiellement comme des groupes d'intérêts voués à amasser du profit pour leurs patrons et afin d'entretenir leurs clientèles.

Pour revenir à la maisonnée, j'ai soutenu que le minimalisme des règles d'adhésion et leur caractère toujours volontaire visaient à répondre à la souplesse d'adaptation que permettaient l'environnement naturel généreux, la riziculture, ainsi que la faible pression démographique. (Lorsqu'un de ces éléments venait à changer, le *néak sraè* voyait sa mobilité se réduire : comme lors des périodes d'insécurité où il devait se concentrer au centre du pays.) Dans un tel environnement, ces règles permettaient la mobilité

individuelle, comme celle de la maisonnée elle-même, pendant que la métaphysique karmique venait soutenir et valoriser cette prérogative, au-delà d'autres prescriptions culturelles aux apparences plus contraignantes.

Évoluant dans cette organisation sociale minimaliste, le *néak sraè* se sentait très libre de rompre et de nouer des relations dyadiques selon son profit du moment, tout en comptabilisant ses échanges au *quid pro quo*, à la satisfaction harmonieuse de tous. Il évoluait ainsi au travers maisonnées et localités. Il y reproduisait partout les relations familiales qui lui étaient familières — particulièrement la hiérarchie aînés-cadets —, et qui lui servaient de modèle structurant. Un modèle qu'il utilisait tout autant lorsque venait le temps d'entrer dans cette autre forme de relation dyadique qu'est le clientélisme.

Et enfin, il y avait la pagode, à laquelle s'unissaient les maisonnées de manière dyadique. Ce faisant, les maisonnées constituaient entre elles un surgroupe culturel qui dessinait les contours de la communauté locale. La participation des maisonnées aux activités culturelles d'une pagode leur donnait accès aux diverses activités communautaires qui s'y déroulaient : divertissement, échanges, redistribution économique et scolarisation. Plus que sur la base de la localité territoriale ou de quelque autre activité, c'est par l'activité culturelle qu'on parvenait à résoudre l'équation communautaire pour ces petits groupes de maisonnées si mobiles. Pour faire image, on peut se représenter les pagodes khmères comme autant de ports auxquels les maisonnées pouvaient venir s'ancrer, sans pourtant se voir indéfiniment enracinées. Les liens dyadiques entre maisonnées et pagodes pouvaient être aisément créés, mais surtout rompus à tout moment, ce qui permettait le mouvement et la relocalisation.

## **Structure, culture et comportements**

En somme, ce qui constitue l'organisation sociale de la paysannerie khmère et ses substrats est un système loin d'être lâche, fluctuant ou anomique; même si les comportements individuels qui en découlent peuvent eux l'être. L'organisation sociale khmère répondait bel et bien à des règles définies et intelligibles. Ces comportements ne sauraient dès lors s'expliquer en termes de déviances par rapport à quelques normes

structurelles. Mais alors pourquoi l'avoir vu comme tel ? Si les Khmers, comme les Thaïs avant eux, ont tant confondu les observateurs, il en va selon moi d'une explication en deux temps.

D'abord, on peut penser que le minimalisme est parfois difficile à saisir intellectuellement. Surtout lorsque l'observateur présuppose *a priori* une complexité. Ceci semblerait être le cas d'Embree arrivant du Japon en Thaïlande, mais aussi peut-être de tout ethnologue habitué aux sociétés où le facteur de la descendance unilinéaire joue un rôle important dans l'organisation des groupes. Ce facteur complexifiant ailleurs l'organisation sociale en limitant sévèrement les réorientations individuelles au sein des groupes, on aura peut-être cherché un équivalent ici, mais en vain...

On peut également penser à un autre facteur de confusion, et non des moindres. Il existe dans les cultures thaïe et khmère des secteurs d'une grande complexité qui peuvent se présenter à l'observateur comme des pistes explicatives de l'ordre social, et qui peuvent pour cette raison fausser l'analyse. Au-dessus de l'organisation sociale minimaliste que nous avons survolée, il existe un cadre culturel formé par l'addition cumulative de millénaires d'influences locales et étrangères : des influences hétéroclites et même parfois contradictoires (qu'on repense par exemple à la contradiction entre le culte d'esprits désignés comme ancestraux et la croyance en la réincarnation).<sup>275</sup> Cet assemblage hautement syncrétique forme un complexe idéologique référentiel à l'intérieur duquel les Khmers pouvaient allégrement piger lorsque venait le temps de rationaliser leurs comportements, d'expliquer les événements de leurs vies ainsi que leur organisation sociale. Pour donner deux exemples simples, on peut penser à la prescription culturelle voulant que tout jeune homme khmer entre en pagode au début de la vingtaine; ou celle voulant que la résidence soit néouxorilocale. Dans les deux cas, comme dans tant d'autres au Cambodge, ces règles étaient universellement réitérées tandis qu'elles étaient aléatoirement suivies dans les comportements réels. Puisqu'elles ne répondaient en rien

---

<sup>275</sup> Cunningham (1969 : 110-1) reprend l'idée de Coèdes (1964) voulant que ces peuples tendent à accumuler les influences extérieures, pour suggérer une conscience chez les Thaïs de codes religieux, moraux et légaux complexes, d'origines indiennes surtout, mais seulement partiellement intégrés chez les individus, qui s'y référaient donc de manière aléatoire.

aux impératifs de constitution des groupes et de l'accomplissement des tâches essentielles et récurrentes, la règle était suivie si et seulement si elle paraissait présenter un avantage aux individus concernés sur le moment, ou à tout le moins si elle ne présentait pas d'inconvénients.

Parallèlement, parce que se situant aussi au-dessus de l'organisation sociale paysanne, nous retrouvons un cadre administratif qui possède sa propre structure complexe et rigide. Celui-ci prétendait orchestrer la vie des paysans selon ses propres logiques, mais n'y parvenait que de manière relative jusqu'à l'époque postcoloniale. Il n'empêche que, tout comme le cadre idéologique religieux, le cadre administratif demeurait une référence importante dans la vie des paysans : ils étaient familiers avec lui et pouvaient aisément conceptualiser leur existence comme en faisant partie. Ainsi, les *néak sraè* pouvaient spontanément désigner à l'ethnologue le « chef du village » (le *méphoum*), tandis qu'ils ignoraient normalement ses directives et allaient plutôt voir un patron *néak tom*, un bonze ou un *achaar* (officiant laïc), le moment venu de régler un problème, sans percevoir eux-mêmes quelque contradiction dans ces comportements. Ils contournaient la règle, mais le délit demeurait toujours sans conséquences. C'est pourquoi les Khmers, comme les Thaïs pour Embree, donnent toujours cette impression de fluidité anti-structurelle.

En somme, l'erreur proviendrait d'avoir modélisé le mauvais objet : d'avoir modélisé la structure sociale directement sur la base des rationalisations culturelles, plutôt que sur l'organisation concrète des groupes. C'est selon moi d'ici que naît au moins une bonne partie de la confusion. À ce moment, le débat qui aurait pu avoir lieu n'aurait pas concerné un antagonisme entre structure et comportements, mais plutôt une dichotomie entre l'organisation sociale et ce que nous pourrions appeler la « culture normative » d'une société : c'est-à-dire l'ensemble des références idéologiques auxquelles leurs membres font appel lorsqu'ils tentent de rationaliser leurs comportements.

Il se peut fort bien que certaines sociétés connaissent une conformité plus grande entre leur organisation sociale et leur culture normative. Ce pourrait sembler être le cas pour le Vietnam sinisé, mais aussi pour les cultures islamisées d'Asie, où un seul système idéologique très cohérent prétend diriger presque tous les aspects de l'organisation sociale.

Dans ces endroits, une culture normative serait parvenue à s'imposer pour orchestrer ou effacer les organisations sociales préexistantes, sous menaces de contraintes sociales sévères pour les individus, d'ici à l'après-vie. Peut-être est-ce aussi le cas pour certaines cultures insulaires, comme le Japon ou Bali.<sup>276</sup> Dans de tels cas, nous serions en face d'une plus grande cohérence entre normes énoncées et comportements, et on pourrait être plus tentés de conclure à une « culture plus intégrée ». Mais ce n'est certainement pas le cas avec la société khmère, où l'environnement demeurerait ouvert, permissif et où on rencontrait une culture hautement syncrétique. Une culture où, qui plus est, le dogme dominant en termes de métaphysique, de morale, de justice et de salut de l'âme consistait en celle des grandes religions qui, non seulement met le plus l'accent sur le parcours individuel au détriment de l'esprit communautaire, mais qui est notoirement très ouverte aux syncrétismes : le bouddhisme.<sup>277</sup>

---

<sup>276</sup> Au sujet de Bali, voir (Cunnigham, 1969 : 109).

<sup>277</sup> À l'opposé des grandes religions monothéistes, le bouddhisme ne commande nulle part un monopole absolu sur la foi : seulement sur le chemin à parcourir pour atteindre le salut. Conséquemment, partout où il s'est implanté, le bouddhisme ne s'est jamais substitué aux systèmes religieux préexistants, mais s'est plutôt amalgamé à ce qui s'y trouvait déjà en termes d'explications métaphysiques de l'univers : à commencer par le lieu de sa naissance, l'Inde, où il s'est greffé au brahmanisme plutôt que de le remplacer.

## Bibliographie

- AYMONIER, Étienne (1900). « Le Cambodge. Les provinces siamoises ». E. Leroux. Paris.
- BANKS, David J. (1976). « Changing identities in modern Southeast Asia ». Mouton publishers. Hagues, Paris.
- BENEDICT, Ruth (1952). « Thai culture and behaviour ». Cornell University Press. New-York.
- CIA (1970). « Indochina Atlas ». Directorate of Intelligence, Office of Basic and Geographic Intelligence, Central Intelligence. U.S.A.  
[http://www.lib.utexas.edu/maps/indochina\\_atlas/](http://www.lib.utexas.edu/maps/indochina_atlas/) (consulté en février 2012).
- CLAIRON, Marcel (1960). « Droit civil khmer ». Entreprise khmère de librairie, d'imprimerie et de papeterie. Phnom-Penh, Cambodge.
- COEDÈS, Georges (1964). « Les états hindouisés d'Indochine et d'Indonésie ». Éditions E. de Boccard. Paris.
- CUNNINGHAM, Clark E. (1969). « Characterizing a social system: The loose-tight dichotomy », in Hans-Dieter Evers (ed.), *Loosely Structured Social Systems: Thailand in comparative perspective*. Yale University Southeast Asia studies, New Haven, pp. 106-114.
- DELVERT, Jean (1961). « Le paysan cambodgien ». Mouton & Co. Paris.
- DELVERT, Jean (1983). « Le Cambodge ». Presses Universitaires de France, Paris.
- EBIHARA, May Ayako (1971). « Svay, A Khmer Village in Cambodia ». Columbia University, Ph. D. University Microfilms. Ann Arbor, Michigan.
- EMBREE, John F. (1950). « A loosely structured social system ». *American Anthropologist*, New Series, vol. 52, no. 2. Pp. 181-193.
- EVERS, Hans-Dieter (1969). « Models of social systems: Loosely and tightly structured », in Hans-Dieter Evers (ed.), *Loosely Structured Social Systems: Thailand in comparative perspective*. Yale University Southeast Asia studies, New Haven, pp. 115-127.
- FOREST, Alain (1980). « Le Cambodge et la colonisation française : Histoire d'une colonisation sans heurt (1897-1920) ». L'Harmattan, Paris.
- FOREST, Alain (1992). « Le culte des génies protecteurs au Cambodge : analyse et traduction d'un corpus de textes sur les neak ta ». L'Harmattan. Paris.

- GRISWOLD, A. B. & Prasert Na Nagara (1975). « On kingship and society at Sukhodaya », in G. W. Skinner and A. T. Kirsch, eds, *Change and Persistence in Thai Society*. Cornell University Press, Ithaca & London, pp. 29-92.
- GROSLIER, Bernard-Philippe (1958). « La Cité hydraulique angkorienne : exploitation ou surexploitation du sol ? ». BEFEO, Paris. Pp. : 161-202.
- GOODY, Jack (ed.) (1958). « The development cycle in domestic groups ». Cambridge University Press, Cambridge.
- HANKS, Lucien M. (1962). « Merit and Power in the Thai Social Order ». *American Anthropologist*, Vol. 64. Pp. 1247-1261.
- HANKS, Lucien M. (1972). « Rice and Man, Agricultural ecology in Southeast Asia ». Aldine, Chicago.
- HANKS, Lucien M. (1975). « The Thai social order as entourage and circle », in G. W. Skinner and A. T. Kirsch, eds, *Change and Persistence in Thai Society*. Cornell University Press, Ithaca & London, pp. 197-218.
- HICKEY, Gerald Cannon (1964). « Village in Vietnam ». Yale University Press. New Haven & London.
- IMBERT, Jean (1961). « Histoire des institutions Khmères ». Entreprise Khmère de Librairie, Phnom Penh.
- INGERSOLL, Jasper (1976). « Merit and identity in village Thailand », in W. Skinner and A. T. Kirsch, eds, *Change and Persistence in Thai Society*. Cornell University Press, Ithaca, pp. 219-251.
- JENNAR, Raoul (1995). « Les Clés du Cambodge ». Maisonneuve-Larose, France.
- KALAB, M. (1976). « Monastic education, social mobility, and village structure in Cambodia », in David J. Banks, ed., *Changing Identities in Modern Southeast Asia*. Mouton Publishers, The Hague, Paris, pp. 155-169.
- KEYES, Charles F. (1977). « The Golden Peninsula ». Macmillan Publishing Co., New-York.
- KIRSCH, A. Thomas (1969). « Loose structure: Theory or description », in Hans-Dieter Evers (ed.), *Loosely Structured Social Systems: Thailand in comparative perspective*. Yale University Southeast Asia studies, New Haven, pp. 39-60.
- KIRSCH, A. Thomas (1975). « Economy, Polity, and Religion in Thailand », in W. Skinner and A. T. Kirsch, eds, *Change and Persistence in Thai Society*. Cornell University Press, Ithaca, pp. 172-196.
- LECLÈRE, Adémard (1898). « Les codes cambodgiens ». E. Leroux. Paris.

- MABBETT, Ian & David Chandler (1995). « The Khmers ». Blackwell, Oxford & Cambridge.
- MARTEL, Gabrielle (1975). « Lovéa, village des environs d'Angkor. Aspects démographiques, économiques et sociologiques du monde rural cambodgien dans la province de Siem-Réap ». Publication de l'École Française d'Extrême-Orient, vol. XCVIII. Paris.
- MARTIN, Pierre-Régis & Dy Dathsy (1999). « Parler le cambodgien, comprendre le Cambodge. » Régissy. Phnom Penh.
- MARTINI, François (1955). « Organisation du clergé bouddhique au Cambodge ». *France-Asie* 12 : 114-115; 416-424.
- MOERMAN, Michael (1969). « The study of Thai society: Summary comments », in Hans-Dieter Evers (ed.), *Loosely Structured Social Systems: Thailand in comparative perspective*. Yale University Southeast Asia studies, New Haven, pp. 128-132.
- MULDER, J. A. Niels (1969). « Origin, development, and use of the concept of “loose structure” in the literature about Thailand: An evaluation », in Hans-Dieter Evers (ed.), *Loosely Structured Social Systems: Thailand in comparative perspective*. Yale University Southeast Asia studies, New Haven, pp. 16-24.
- MUNSON, Frederick P. et al. (1968). « Area handbook for Cambodia ». American University. Washington, DC.
- MUNSON, Frederick P. et al. (1972). « Area handbook for Cambodia ». American University. Washington, DC.
- NÉPOTE, Jacques (1992). « Parenté et organisation sociale dans le Cambodge moderne et contemporain ». Olizane. Genève.
- NÉPOTE, Jacques (2002). « Angkor, témoin de la cité hydraulique ». [http://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/angkor\\_temoin\\_de\\_la\\_cite\\_hydraulique.asp](http://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/angkor_temoin_de_la_cite_hydraulique.asp) (consulté en février 2012).
- PALLEGIOIX, Jean-Baptiste (Mgr.) (1976). « Description du royaume thaï ou Siam ». D.K. Book House, Bangkok, Thaïlande.
- PHILLIPS, Herbert P. (1966). « Thai Peasant Personality – The patterning of interpersonal Behavior in the village of Bang Chan ». University of California Press, Berkeley & Los Angeles.
- PHILLIPS, Herbert P. (1969). « The scope and limits of the “loose structure” concept », in Hans-Dieter Evers (ed.), *Loosely Structured Social Systems: Thailand in comparative perspective*. Yale University Southeast Asia studies, New Haven, pp. 25-38.

- PIKER, Steven (1969). « “Loose structure” and the analysis of Thai social organization », in Hans-Dieter Evers (ed.), *Loosely Structured Social Systems: Thailand in comparative perspective*. Yale University Southeast Asia studies, New Haven, pp. 61-76.
- PORÉE, Guy (1938). « Mœurs et coutumes des Khmers. Origines, Histoire, Religions, Croyances, Rites, Évolution ». Payot. Paris.
- PORÉE-MASPERO, Éveline (1962). « Étude sur les rites agraires des Cambodgiens ». École Pratique des Hautes Études. Paris.
- POTTER, Jack M. (1976). « Thai peasant social structure ». University of Chicago Press. Chicago, London.
- PUNYODYANA, Boonsanong (1969). « Social structure, social systems, and two levels of analysis: A Thai view », in Hans-Dieter Evers (ed.), *Loosely Structured Social Systems: Thailand in comparative perspective*. Yale University Southeast Asia studies, New Haven, pp. 77-105.
- REDFIELD, Robert (1956). “Peasant society and culture: an anthropological approach to civilization”. University of Chicago Press. Chicago.
- RICKLEFS, M. C. (1967). “Land and the law in Epigraphy of Tenth-Century Cambodia”. *The journal of Asian Studies*, Vol. 26, No. 3. Pp. 411-420.
- SHARP, Lauriston & al. (1953). “Siamese rice village: A preliminary study of Bang Chan, 1948-1949”. Cornell Research Center. Bangkok.
- SKINNER, G. William & A. Thomas Kirsch (ed.) (1975). “Change and persistence in Thai society”. Cornell University Press. Ithaca & London.
- STEINBERG, David J. (1959). « Cambodia, its people, its society, its culture ». HRAF Press. New Haven.
- THIERRY, Jean (1955). « L'évolution de la condition de la femme en droit privé cambodgien. » A. Portail. Phnom Penh.
- TULLY, John (2002). « France on the Mekong. A history of the French protectorate, 1863-1953 ». University Press of America. Lanham, N-York, Oxford.
- VERDON, Michel (1991). « Contre la culture ». Éditions des archives contemporaines, Paris.
- VICKERY, Michael (1986). « Kampuchea : Politics, economics, and society ». L. Rienner Publishers. London.
- WHITAKER, Donald P. & al. (1973). « Area handbook for the Khmer republic (Cambodia) ». Washington: The American University (Foreign area studies).

ZADROZNY, Mitchell G. & Albert Androsky (1955). « Area handbook for Cambodia ». University of Chicago for the Human Relations Area Files. Chicago.