Commentaire sur - « Essai sur la royauté déchirée. A propos de quelques études récentes sur le Cambodge : pour un traitement historique des textes », *in* : Marie-Alexandrine Martin (ed.), *ASEMI* (Cambodge-I), XIII, 1-4, 1982, p. 59-80., par son auteur, Alain Forest.

Cliquez ici pour lire l'article…

I – Le premier article, *Essai sur la royauté déchirée…*, est singulièrement confus. Toutefois, écrit en 1981, il marquait un élargissement de mes préoccupations vers l'étude des rapports entre religion, société et histoire en Asie du Sud-Est continentale, notamment dans les pays de bouddhisme theravâda. Il m'a ainsi aidé à préciser la place singulière que le roi y occupe et qu'illustrait une grande partie de la littérature khmère. Depuis cet article, mes hypothèses se sont simplifiées et affirmées[1].

1 – Il est indéniable que le bouddhisme a introduit la notion d'une "élection" royale ou, plutôt, d'une reconnaissance par les hauts dignitaires du fait que le *kamma* de tel individu le désignait pour assumer la royauté[2]. Il reste que ce principe doit se concilier avec un autre principe très ancré : celui qui prétend au trône doit posséder une force particulière, notamment magique (dans les représentations) ou en partisans (dans les faits), qui se manifeste en un combat pour le trône. Un tel combat est parfois simplement mimé – le roi qui fait le tour de sa capitale pour en prendre possession au moment de son intronisation – ; il est très souvent effectif, opposant les principaux prétendants et se soldant par l'élimination physique des rivaux. En tout cas, un individu ne peut accéder à la royauté si le royaume n'est pas totalement pacifié.

On ne comprend pas grand-chose aux conflits pour la succession (au Cambodge comme en Thaïlande) si on néglige les deux principes qui précèdent. Leur force explique sans doute que ne puisse s'élaborer une règle précise et fixe de succession. D'ailleurs, même si l'on aperçoit deux grandes "tendances" qui entrent fréquemment en conflit l'une contre l'autre (la succession de père à fils aîné de la reine-principale *vs* la succession de frère aîné à frère cadet), il me paraît vain de vouloir rechercher l'existence d'une règle précise de succession comme il me paraît inexact de penser les successions qui ne se font pas de père à fils – ou de frère à frère – en termes d'usurpation.

2 – Le bouddhisme theravâda postule la nécessité d'un souverain protecteur, c'est-à-dire chargé de faire respecter l'intégrité des Ecritures et de la discipline monastique, et contribue puissamment, de cette façon, à la légitimité et au prestige du souverain. Le bouddhisme lui-même se développe en tout un appareil (rites, écritures, statues, formules de bénédiction, mais aussi multiplication des dons et des fondations de monastères par le souverain) susceptible de procurer protection et bienfaits au souverain et à ses sujets.

[1] Lire Alain Forest, « Le processus traditionnel de légitimation du pouvoir royal dans les pays de bouddhisme theravâda (Thaïlande, Cambodge), *Journal des Anthropologues,* 104-105 (2006), pp. 165-189.
[2] Voir, entre autres, S.J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

Toutefois, il instille parallèlement des germes de déstabilisation du pouvoir royal. Non seulement en véhiculant des croyances[3] qui alimentent et donnent leur teneur millénariste à nombre de mouvements de révolte, mais de manière plus ordinaire et plus continue.

Comme le montrent, entre autres, les Chroniques et nombre de faits historiques, le bouddhisme oblige le roi à se tenir toujours dans un juste milieu et donc dans une position inconfortable entre l'interventionnisme dans les affaires religieuses (mais trop d'interventionnisme risque de le faire accuser de se prendre pour un Bouddha ou de se croire supérieur à la Communauté des moines) et le dédain pour celles-ci (trop de distance par rapport à la religion risque de le faire accuser de négliger celle-ci et de compromettre la pérennité du message de Délivrance). On devine aussi l'existence d'une récurrente contradiction entre idéaux bouddhiques et les représentations locales de la prise de pouvoir comme combat à mort ; au moins toute une part de la littérature "bouddhisée" insiste-t-elle sur le processus pacifique d'élection du roi (les Chroniques) voire sur la noblesse du renoncement au pouvoir (Râma, Vessantara) ; et dans les contes, le contraste est frappant entre l'agitation et la puissance magique du héros qui va monter sur le trône, et sa calme placidité une fois qu'il s'est imposé en souverain bouddhique.

3 – Ceux qui s'intéressent à l'histoire cambodgienne n'ont pas manqué d'être frappés par la généralisation et la permanence des guerres entre roi et princes qui déchirent et affaiblissent le royaume, notamment à partir de la seconde partie du 17ème siècle et jusque dans les premières décennies du Protectorat avec l'opposition du prince Si Votha au roi Norodom Ier. Cette triste particularité résulte du processus exposé ci-dessus (en 1), auquel il faut ajouter quatre faits :

a - après l'abandon d'Angkor vers 1431 et plus encore après la prise de Longvêk par les Siamois en 1594, aucune ville, pas même la ville royale de Oudong, n'acquiert vraiment un statut incontesté de capitale, dont la possession manifesterait indiscutablement la légitimité de son royal occupant ;

b – parallèlement et à la différence de ce qui se produit dans le Siam voisin, des rois trop faibles n'ont plus les moyens d'éliminer rapidement et radicalement les autres princes susceptibles de contester son pouvoir ;

c – les pays voisins, souvent sollicités d'intervenir par l'un ou l'autre des prétendants, profitent de ces conflits pour intervenir dans le pays, exercer leur ascendance ou prendre un morceau de territoire ;

d – enfin, tout finit par se passer comme si la révolte d'un prince devenait une expression politique "normale". A la représentation du combat pour le trône se substitue donc, en raison des circonstances mais avec une implacable régularité jusque durant le règne de Norodom 1er , la légitimation de la rébellion.
L'un des effets de ce "mécanisme" – hors le fait qu'il légitime les interventions des deux puissances voisines – est d'interdire l'émergence ou l'affirmation de toute autre expression du politique. Elles épuisent littéralement le politique. Plus encore, dans la mesure où ces guerres de princes entravent l'apparition d'autres hommes forts dans le royaume, à la différence de ce qui se passe régulièrement dans le Siam voisin, elles contribuent paradoxalement à la

[3] Entre autres, la fin de l'ère du Bouddha Gautama – 5.000 ans après son entrée dans le nirvana – et la venue du Bouddha Maitreya ; ou encore la croyance en l'apparition d'"hommes de mérites" susceptibles d'établir un royaume de prospérité.

pérennité de la dynastie tel un moyen pour mobiliser autour de celle-ci et de ses divisions les énergies du royaume…

4 – Enfin, je souhaite ici préciser que l'histoire de Tâ Mioeun, gouverneur de la province de Pursat, qui se suicide pour aller rassembler les troupes de fantômes et donner la victoire à Ang Chan, m'apparaît contenir le premier témoignage cambodgien concernant l'emploi des armes à feu dans ce pays ; en tout cas, j'interprète ainsi, pour ma part, le fait que l'armée des fantômes soulevée par Tâ Mioeun fait un bruit extraordinaire qui sème la panique dans les rangs ennemis.

On notera :

– que la thèse de Solange Thierry a été publiée dans la collection "Recherches Asiatiques" à L'Harmattan en 1986 (*Le Cambodge des contes*).

– l'ouvrage de Mak Phoeun, *Histoire du Cambodge de la fin du XVIè au début du XVIIIé*, Paris, PEFEO, 1995 ;

– l'ouvrage de Khin Sok, *Le Cambodge entre le Siam et le Viêtnam, de 1775 à 1860*, Paris, PEFEO, 1991 ;

– la récente excellente thèse de Grégory Mikaelian, *Recherches sur l'histoire du fonctionnement politique des royautés post-angkoriennes (c. 1600 – c. 1720)*, Thèse de doctorat d'Histoire Moderne, Université Paris IV, 2006 ;

– j'aurais dû citer, là où allusion est faite aux qualités féminines (p. 68), l'article de Khing Hoc Dy, « Notes sur le thème de "la femme marquée de signes" dans la littérature populaire khmère », *Cahiers de l'Asie du Sud-Est*, 2 (1977), p. 15-43.

Novembre 2006, Alain Forest
(professeur à l'Université Paris 7 – Denis Diderot -)

NOTES SUR LA ROYAUTE DECHIREE : A PROPOS DE QUELQUES OUVRAGES RECENTS SUR LE CAMBODGE

par Alain FOREST

Tout spécialiste du Cambodge ne peut manquer d'être étonné des divisions qui ont déchiré ce pays, surtout depuis que ses rois ont abandonné Angkor vers le milieu du XVe siècle, et de l'affaiblissement qui en résulta, alors que le complexe socio-idéologique cambodgien présentait, dans le même temps, une cohésion interne apparemment sans faille au point de demeurer, sans crispation autoritaire, imperméable aux sollicitations de l'Occident, notamment au christianisme. Cette absence de "débat" avec l'Occident peut d'ailleurs être elle aussi considérée, à long terme, comme un facteur suplémentaire d'affaiblissement ou, tout au moins, de recroquevillement de l'espace social khmer (1).

Bien des explications ont été avancées pour rendre compte de ces phénomènes : flou des règles de la succession dynastique exaspérant les rivalités au sommet entre princes et factions mandarinales, introduction du bouddhisme *theravāda* qui affaiblit le pouvoir du roi sur les hommes mais opère une restructuration de la société par l'idéologie, par l'éthique et les pratiques religieuses, pression des royaumes voisins du Siam et du Vietnam, en pleine expansion, qui profite des antagonismes au sein de l'entourage royal mais qui soude la cohésion d'un corps social menacé...

---

(1) Nous entendons ce concept dans le sens que lui donne Georges Condominas, "Introduction à l'espace social", *in* : *L'espace social : à propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion, pp. 11-94. Ce concept oblige en effet à considérer, pour rendre compte de la dynamique d'une société, tous les jeux de relations internes et externes à celles-ci, l'évolution des unes jouant sur les autres et réciproquement. A propos de ce concept, nous sommes persuadé qu'il ne prendra toute sa valeur que lorsqu'il sera davantage saisi en terme d'histoire, d'évolution, de changement, approche qui permettra de mieux situer les constantes aux différents niveaux de ces jeux de relations.

ASEMI, vol. XIII, 1-4, 1982.

Il n'est point question de contester ici des hypothèses qui comportent toutes des éléments de vérité. Mais nous voudrions procéder par une autre méthode, c'est-à-dire renoncer à avancer une hypothèse supplémentaire ou, même, une synthèse, à partir d'événements concrets ou d'explicitations dont les documents disponibles sont fort avares, pour interroger ces documents eux-mêmes comme un discours, comme une manière de réflexion sur les préoccupations qui pouvaient agiter la société khmère. Ne parviendrions-nous pas, en procédant ainsi, à découvrir, au-dessous des faits historiques immédiatement perceptibles, un autre niveau des phénomènes, plus fondamental dans la mesure où il porte en lui à la fois le germe des déchirements et le principe de la cohésion ?

L'idée d'une telle recherche nous est venue à la lecture d'un certain nombre de travaux (assez) récents sur le Cambodge, travaux dont certains sont d'un intérêt considérable mais qui appellent parfois, de la part d'un historien, quelques interrogations ou quelques mises au point méthodologiques. Nous nous sommes donc permis, dans les lignes qui suivent, d'épouser le mouvement de notre réflexion, c'est-à-dire de présenter, à l'occasion, quelques notes critiques sur ces travaux tout en nous servant largement de ceux-ci pour tenter d'apporter une réponse aux préoccupations de fonds que nous venons d'exprimer. Nous espérons toutefois que le lecteur voudra bien excuser les digressions, la logique heurtée qui résultent de ce parti-pris.

I- LES CHRONIQUES ROYALES : ROI REVELE, ROI CACHE

Les traductions des Chroniques royales par Khin Sok et Mok Phoeun (2) comblent une lacune : enfin, des textes originaux et essentiels au travail des historiens sont mis à la portée de ceux qui lisent mal, et même de ceux qui lisent bien, le khmer ! On imagine quels efforts ont demandés de telles traductions de la part de Cambodgiens. Et, pour peu qu'il accepte de rentrer dans le jeu de ce genre historiographique très particulier, le lecteur se sentira envahi par toute une atmosphère : il aura bientôt l'impression qu'il va, non tout comprendre, mais, au moins, "mieux sentir".

On peut cependant espérer qu'après un tel labeur, les auteurs ne s'arrêteront pas en si bon chemin et qu'ils complèteront leurs traductions par deux séries d'études critiques, l'une touchant aux conditions d'élaboration du texte, l'autre à son contenu.

En effet, même si les traducteurs, particulièrement Khin Sok, nous décrivent succinctement les conditions dans lesquelles leur sont

---

(2) KHIN SOK, *Les Chroniques royales du Cambodge, de Bañā Ÿāt jusqu'à la prise de Laṅvaek*, thèse de 3ème cycle en histoire, Université Paris IV, 1975, 526 p., multigr.; MOK PHOEUN, *Chroniques royales du Cambodge (de 1594 à 1677)*, Paris, EFEO, 1981, 524 p.

parvenues les versions utilisées, ils sont loin d'en tirer toutes les conclusions qui s'imposent.

Résumons les explications de Khin Sok. En 1903, le roi Norodom, "constatant que les anciennes chroniques étaient en très mauvais état et d'autre part que certains passages n'étaient pas conformes à l'original car ils avaient été modifiés et corrigés par les savants" (3), charge une commission de les exhumer et de les refondre; ce dont la commission s'acquitte en laissant de côté certains extraits qui ne vont pas dans le sens souhaité par la famille royale. Cette version (dite "P 63") est remaniée une nouvelle fois en 1928, pour publication, par une commission placée sous la direction du résident supérieur français, du ministre du Palais, Thiounn, et de trois ministres... Entre autres, cette nouvelle commission réintègre dans le texte (version dite "VJ") les passages censurés en P 63 (4).

Khin Sok signale bien que ces refontes ont introduit des changements de forme (5) et de fond - allusion aux passages retirés en P 63 (6) -, mais il ne pousse pas sa critique plus avant. Quant à Mok Phoeun, il se contente de noter que certaines versions, les versions P 63 et VJ en premier lieu, apparaissent comme les expressions d'un mandarinat puissant qui se met en valeur : ces Chroniques "n'oublient jamais, lorsque l'occasion s'en présente, de rappeler le droit des mandarins de se réunir, après la mort d'un roi, pour en élire un nouveau", et, à la fin de chaque chapitre qui correspond à la fin d'un règne, on peut lire que "les mandarins et serviteurs royaux" se réunissent et se mettent d'accord " "pour offrir le trône à tel ou tel prince"; les Chroniques n'omettent pas aussi de signaler qu'une fois au pouvoir le roi désigne les quatre ministres ainsi que les mandarins de tous les services" (7).

Le lecteur ne peut manquer, en effet, de relever avec étonnement la place tout à fait privilégiée qu'occupent, dans ces versions, ministres, hauts dignitaires et mandarins : le royaume "n'est pas en ordre" tant que les quatre ministres, les mandarins et serviteurs royaux ne sont pas nommés (8) et ceux-ci, réunis quasiment en permanence autour du souverain,

---

(3) KHIN SOK, *op. cit.*, p. 20. On remarquera que toute oeuvre de restauration des textes ou des lois est justifiée par le fait que ceux-ci ne sont plus conformes aux originaux; c'était déjà le prétexte qu'invoquait vers 1619, le roi Jeychettā pour refondre la législation : "les lois n'étaient plus bonnes et s'écartaient des lois bouddhiques", MOK PHOEUN, *op. cit.*, p. 129.
(4) KHIN SOK, *op. cit.*, pp. 20-24
(5) Cet auteur note ailleurs que les termes de titulatures ont été modernisés; *cf*, KHIN SOK, "Les Chroniques royales khmères", *Mon-Khmer Studies*, VI, 1977, pp. 191-215.
(6) KHIN SOK, *op. cit.*, p. 9.
(7) MOK PHOEUN, *op. cit.*, p. 52.
(8) *Ibid.*, pp. 75-76.

sont les témoins et les conseillers de son action, surtout lorsqu'il est question de la nomination du prince héritier (9). Mais cette tonalité si surprenante des textes s'éclaire singulièrement lorsque l'on garde à l'esprit les conditions de leur remise à jour et lorsque l'on considère la personnalité et la carrière politique du ministre Thiounn.

Cet ancien interprète qui avait été nommé secrétaire adjoint (1892) puis secrétaire (1897) du Conseil des ministres - avec rang de ministre -, fut étroitement mêlé aux manoeuvres qui aboutirent, en juillet 1897, à priver le roi de tous ses pouvoirs au profit d'un Conseil des ministres des délibérations duquel le roi est désormais exclu et qui, sous la présidence du résident supérieur, assume la réalité du pouvoir et décide notamment des nominations, des révocations, des réformes et des ordonnances que le roi doit se contenter de ratifier (10).

Haï de ce fait par Norodom, qui déploiera tous ses efforts pour empêcher sa nomination au poste de ministre du Palais (1902), brocardé par le prince Yukanthor qui, en 1900, le traite de "métis" - Thiounn est probablement né d'un père sino-cambodgien -, il est mal accepté par les hauts dignitaires traditionnels dans la mesure où il doit sa fulgurante carrière à sa complète adhésion à la politique des protecteurs français. Thiounn n'a sans doute pas manqué de se servir des Chroniques pour se justifier et, surtout, pour justifier le coup de force contre le roi, la prééminence instaurée en faveur du Conseil ainsi que la procédure de nomination du nouveau souverain, inaugurée à la mort du roi Norodom en 1904, par un conseil délibératif composé du résident supérieur, des cinq ministres (11), du chef des brahmanes du Palais

---

(9) Quand un roi décide seul du choix de son successeur, en négligeant les candidats des "mandarins grands et petits", il s'expose à l'hostilité de ceux-ci et expose le royaume au désordre, ainsi Mahindrarājā, *cf.* KHIN SOK, *op. cit.*, p. 363 et pp. 367-368. Les dignitaires décident parfois de la destitution du souverain : la reine-mère "réunit tous les mandarins grands et petits" et "lorsqu'ils furent au complet, elle destitua l'auguste Seigneur Kaev Hvā de sa fonction de roi"; ensuite, membres de la famille royale et hauts dignitaires se réunissent à nouveau et se mettent d'accord pour offrir le trône au prince Srī Suryobārn, *cf.* MOK PHOEUN, *op. cit.*, p. 89.

(10) Sur ces événements et sur Thiounn, lire Alain FOREST, *Le Cambodge et la colonisation française. Histoire d'une colonisation sans heurt (1897-1920)*, Paris, L'Harmattan, 1980, pp. 60-63, 69, et pp. 81-84.

(11) Le nombre des ministres tel qu'il est attesté par les Chroniques ou par d'autres documents (*Légende du Tigre*, par exemple) était de quatre; durant la période du Protectorat français, il passe à cinq sans doute par la distinction des postes de Premier Ministre et de Ministre du Palais autrefois confondus.

(*bakou*) et des supérieurs des deux ordres bouddhiques... L'orientation pro-mandarinale des Chroniques coïncide avec la politique du Protectorat et avec les engagements de Thiounn pour ne pas prêter à suspicion ou, au moins, car l'importance de l'"audience" royale et des ministres est attestée ailleurs, dans certains contes par exemple, pour ne pas susciter un surcroît d'investigation critique. Celle-ci apparaît d'ailleurs nécessaire sur d'autres points, par exemple en ce qui concerne les relations avec le roi du Siam, souverain puissant, menaçant, ennemi éventuel, surtout lorsque les actions du roi khmer engendrent des contestations internes et que le royaume est déchiré par les rivalités, mais aussi souverain juste et protecteur... Voilà qui n'est pas sans évoquer les relations qu'entretiennent au Cambodge, depuis 1863, autorités françaises et protégés cambodgiens, et ici s'imposerait une comparaison serrée avec le discours des Chroniques siamoises.

Si l'on attend, donc, que Khin Sok et Mok Phoeunn nous livrent ultérieurement une critique plus serrée des textes, on souhaite aussi qu'ils entreprennent rapidement une étude des données historiques mises à jour par les Chroniques, qui aille au-delà des questions préalables de datation des événements auxquelles ils se sont pour l'instant arrêtés. Les Chroniques nous offrent un lot d'indications très précieuses (sur l'esclavage, sur la ville et la relation au territoire, sur les rites d'incinération et de couronnement, sur les modes de contestation, sur les stratégies militaires, etc.) à partir desquelles peut d'ores et déjà être dressé un véritable état de la société cambodgienne du XVe au XVIIe siècles.

Quant à nous, deux séries de faits nous ont particulièrement frappé : ceux qui évoquent d'une part les liens entre le roi et le pays, d'autre part les liens entre le pouvoir royal et le "sacré".

Le souverain qui, en particulier dans ses relations avec le roi du Siam ou avec des princes contestataires, est appelé "roi de la ville de" (suit le nom de la capitale ou celui de "Kambujā"), marque l'espace de son empreinte en donnant un nom à certains sites, à certains villages ou à certains des monastères qu'il fonde. Il considère que le royaume est en ordre et se fait sacrer lorsqu'il a soumis toutes les provinces, c'est-à-dire lorsqu'il en a nommé les gouverneurs, et qu'il s'est installé dans une cité (12) édifiée autour du palais et autour de la statue d'un bouddha à quatre faces - érigée par le roi ou miraculeusement trouvée, avec des statues brahmaniques, dans le cas de la fondation de Phnom Penh (13). Comme nous venons de le suggérer, les gouverneurs

---

(12) Lorsqu'il prend le pouvoir, l'usurpateur Kan proclame : "Nous sommes le premier roi de la dynastie, il convient de chercher une nouvelle résidence qui perpétuera notre souvenir par la suite", KHIN SOK, *op.cit.* p. 193.
(13) *Ibid.*, p. 102.

semblent occuper une grande place dans l'acte de pouvoir royal puisque le royaume n'est soumis qu'à partir du moment où les gouverneurs sont les fidèles du souverain; et le peuple n'apparaît guère, dans les textes, que par le biais de ces personnalités qui transmettent aux habitants les cadeaux distribués par le roi à l'occasion de son avènement, mais aussi qui mobilisent les hommes pour la guerre ou pour l'édification d'un nouveau palais. La seule fois où les Chroniques nous montrent un roi qui se targue d'avoir été invité par le peuple, "de son plein gré", à prendre possession du trône, c'est d'un usurpateur, Kan, qu'il s'agit (14).

En ce qui concerne les relations entre le pouvoir royal et le "sacré", les Chroniques, à une première lecture, ne nous apprennent rien de bien nouveau.

Garant de la pureté de la religion et du respect de l'éthique bouddhique, protecteur des religieux qu'il comble de bienfaits soit par l'édification de monastères, soit par l'attribution d'esclaves préposés à l'entretien de ces derniers, le roi est aussi souverain selon les rites brahmaniques auxquels il se conforme, notamment lors de son intronisation (15). Par ailleurs, le quasi-culte rendu aux rois défunts, à l'occasion de grandioses cérémonies d'incinération (16), par leurs successeurs dépasse largement le cadre des rites strictement bouddhiques : il apparaît dans le prolongement des cultes personnels angkoriens étudiés par Georges Coedès (17) et, sans doute, comme l'affirmation d'une continuité et d'une légitimité dynastiques à un moment où l'absence de règles précises de succession donne lieu à de continuelles contestations.

Ainsi n'y a-t-il rien là qui tranche avec ce que nous connaissions déjà. Et c'est justement cette uniformité, cette absence de relief, ce portrait figé du bon roi religieux, le fait que les souverains "déviants" soient irrémédiablement des souverains sanctionnés, qui finissent par faire problème. Ou, plutôt, qui nous rappellent à l'ordre : les Chroniques ne sont pas des livres d'Histoire, pas même des travaux d'historiographes au sens où nous l'entendons en Europe, ce sont des lectures morales de l'histoire, c'est-à-dire textes susceptibles de

---

(14) *Ibid.*, p. 221.
(15) A propos des oeuvres de restauration bouddhique du souverain, lire les passages concernant les règnes de Dammarājā et de Candarājā, KHIN SOK, *op. cit.*, p. 144 *seq.* et 251 *seq.*; à propos des rites d'intronisation, lire le début du règne de Suryopor, MOK PHOEUN, *op. cit.*, p. 115 *seq.* Pour une interprétation très interessante des rites du sacre, *cf.* Maurice COMTE, *Economie, idéologie et pouvoir; la société cambodgienne (1863-1886)*, thèse de 3ème cycle en Sciences économiques, Lyon II, 1980, multigr., pp. 194-199.
(16) On comprend mieux pourquoi certains auteurs européens, impressionnés par l'importance accordée aux funérailles, n'ont voulu voir dans les Chroniques qu'une simple succession de cérémonies de crémation.
(17) Geoges COEDES, *Pour mieux comprendre Angkor*, Paris, A. Maisonneuve, 1947, pp. 44-67.

re-lectures selon certaines opportunités; morales, c'est-à-dire conformes à des principes idéologiques et éthiques quasiment intangibles. Elles rejoignent par ce dernier trait, certains genres littéraires cambodgiens, notamment les recueils didactiques des XVIe et XVIIe siècles au sujet desquels Mme Saveros Pou écrit qu'ils expriment, dans un style magnifiquement maîtrisé, une éthique assurée et une profonde foi bouddhique (18). Reste à savoir si ces expressions d'une idéologie bouddhique en plein épanouissement et quelque peu exclusive, ne cachent pas, en réalité, quelque doute, quelque impuissance.

Révélateurs, de ce point de vue, apparaissent les passages ayant trait aux "souverains déviants" et à la magie. La magie en effet est un pouvoir, un pouvoir qui donne le Pouvoir mais qui perturbe dans le même temps l'ordre et les relations sociales établies. Certes, les Chroniques gomment tout caractère "magique" chez les souverains considérés comme légitimes, mais elles en pourvoient quasiment tous ceux qui contestent l'autorité royale, notamment lorsque ceux-ci sont issus du peuple. Cela est particulièrement évident dans le cas de l'usurpateur Kan qui a été soumis, dès sa jeunesse, à des tribulations extraordinaires - sorte de Jonas, il a été avalé par un poisson puis rejeté sur le rivage - et qui réussit à devenir roi bien qu'il fût le fils d'esclaves de pagode, deuxième terme qui laissait augurer de sa défaite finale : la transgression était trop forte (19). Face à Kan, le prince légitime ne doit d'ailleurs sa victoire qu'au comportement insensé de l'un de ses fidèles : pour résister à l'assaut des troupes de Kan qui menacent Pursat, Tā Mioeun, nommé gouverneur de la province et chef de l'armée par le futur roi Candarājā, décide "d'aller rassembler des troupes de fantômes pour nous aider à attaquer". Il fait ensuite creuser une fosse, y fait placer des armes, prépare des offrandes, rassemble l'armée, prend un bain afin d'être purifié, invoque les vertus du Triple Joyau et les divinités, se suicide en se jetant sur les armes disposées au fond de la fosse; deux de ses fils le suivent, et on empêche l'aîné et le cadet de les imiter (20).

Bien sûr, les Chroniques nous signalent que Kan, après avoir été délivré du poisson *dibo*, a été recueilli et élevé par un moine, que Tā Mioeun, avant de se suicider, a invoqué les vertus du Triple Joyau et sera honoré ensuite comme un *neak ta*, génie protecteur du territoire. Cependant, l'atmosphère qui émane de ces récits (21), la rupture de ton,

---

(18) Saveros POU, "La littérature didactique khmère : les *Cpāp'*", *Journal Asiatique*, 1981, CCLXIX, 3-4, pp. 460-463, et *Etudes sur le Ramakerti (XVI°-XVII° siècles)*, Paris, EFEO, 1977, pp. 46-47.
(19) *Cf.* KHIN SOK, *op. cit.*, pp. 164-192. Lire aussi la révolte de Kaev Brah Bhloen, "qui connaissait les formules magiques et était fort et puissant", MOK PHOEUN, *op. cit.*, p. 77.
(20) KHIN SOK, *op. cit.*, pp. 210-212.
(21) Le récit du suicide de Tā Mioeun s'emboîte au sein de la relation du règne de Kan.

par rapport au style général des Chroniques, qu'on y décèle - avec intervention constante de rêves et de présages -, le détail avec lequel ils sont traités, le portrait du souverain qui s'en dégage, le fait notamment que Kan ne soit jamais présenté comme un "mauvais" roi, au contraire, tranchent avec ce que nous avons dit des Chroniques-lectures-morales, comme si l'histoire de cet usurpateur permettait de réaffirmer une règle et, dans le même temps, de laisser ouverte une question.

Une règle : c'est introduire le désordre dans la société que de prétendre à un pouvoir par la vertu de sa seule puissance, qu'elle soit d'origine surnaturelle - Kan avalé par le poisson ou, plus tard échappant à un assassinat ordonné par le roi grâce à l'intervention d'un naga - ou due à l'initiative personnelle - Kan commence par assassiner le gouverneur de Ba Phnom afin de s'installer dans cette province. Un certain nombre de règles sociales doivent être respectées, en particulier ici celles qui veulent que des esclaves de pagode ne puissent être affranchis et que leurs enfants ne puissent accéder aux plus hautes fonctions. *Exit* Kan, ainsi que son épouse et ses enfants qui sont assassinés, au cas où la transgression se reproduirait...

Une question : Kan exerce une indéniable fascination. D'une part, parce que, en dépit des règles établies, il a failli réussir, d'autre part parce qu'il a bénéficié du soutien populaire, ce que les Chroniques, nous l'avons indiqué, mentionnent explicitement. Dès lors, la question qui transparaît derrière le récit est celle-ci : l'affirmation d'une légitimité et la reconnaissance de celle-ci par le peuple ne dépend-elle pas aussi d'un autre principe que celui véhiculé par l'idéologie et l'éthique dominantes, un principe que les documents appellent "magie" mais qui s'apparente fort, aussi, au dynamisme de l'individu ?

Cette question nous ramène au fil conducteur que nous nous sommes donné d'entrée, c'est-à-dire à la contradiction qui sous-tend les luttes internes pour le pouvoir, minant, derrière l'écran apparemment sans fissure de l'idéologie, le système cambodgien ou, plutôt, le plaçant en perpétuel porte-à-faux : le roi cambodgien traditionnel est-il apte à répondre aux aspirations du peuple ? Les Chroniques n'apportent évidemment qu'une réponse en filigrane sur ce point, et une réponse très embarrassée : si elles semblent admettre que la conquête et l'exercice du pouvoir relèvent d'aptitudes qui se situent tout à fait en dehors des cadres élitistes et ethiques qui sont les leurs, et qu'un tel pouvoir peut répondre aux aspirations populaires, elles rappellent plus vigoureusement encore qu'une puissance ainsi acquise est dangereuse pour la société khmère dans la mesure où elle met en péril l'harmonie des relations sociales établies.

D'autres textes, ceux-là racontés et colportés dans les villages, parlent-ils le même langage ?

II - LES CONTES : ROI BIENFAITEUR, ROI DANGEREUX

Avant d'aborder les travaux de Solange Thierry sur les contes cambodgiens, nous voudrions souligner l'intérêt de la thèse de Doctorat ès-Sciences Economiques présentée en septembre 1978 par Maurice Comte sous le titre *Economie, idéologie et pouvoir : la société cambodgienne (1863-1886)* (22). C'est là une curieuse thèse dans laquelle, à notre sens, l'auteur ne profite pas à fond des travaux précédemment menés (23) et dont la partie la plus enrichissante, intitulée "Idéologie, pouvoir et société" (24) n'a guère de rapport avec l'économie. Toutefois, si le lecteur veut bien ne pas s'arrêter aux postulats idéologiques de l'auteur et au fait que les liaisons entre les différents alinéas de son oeuvre se perçoivent mal, il retirera beaucoup de profit de développements qui bousculent un certain nombre d'idées reçues et qui suggèrent, à partir de l'analyse de certains textes, de fructueuses hypothèses, notamment à propos de la position du roi dans l'idéologie cambodgienne ou de la perception des relations sociales au sein du village, hypothèses qui ont inspiré certains points du présent article et auxquelles nous ne manquerons pas de nous référer.

Quant à la belle thèse de S. Thierry, consacrée à l'étude d'un corpus de contes cambodgiens (25), publiée en tirage limité, elle est déjà introuvable en librairie et nous espérons qu'elle sera bientôt rééditée sous une forme plus agréable.

Bien évidemment, les préoccupations de S. Thierry, comme celles de Khin Sok et Mok Phoeun, sont fort éloignées de celles qui nous agitent ici. En effet, l'optique de cet auteur est d'abord littéraire. Pourtant, sa très longue introduction sur les relations entre l'écrit et l'oral, sur les genres littéraires, mais aussi sur les fondements religieux et éthiques de l'élaboration des contes, son commentaire, précis et modeste à la fois, de chaque pièce du corpus rassemblé, sa conclusion enfin, qui dessine l'univers spatial et temporel ainsi que social et religieux dans lesquels se meuvent les personnages, dépassent largement le cadre défini par le titre de la thèse et font de celle-ci

---

(22) *Cf. supra*, note 14.
(23) Sans doute, dans la perspective d'une soutenance, l'auteur a-t-il été gêné par les parutions immédiatement antérieures de notre propre thèse sur le Cambodge (*op. cit.*) et de la thèse de M. Roland THOMAS, *L'évolution économique du Cambodge, 1900-1940*, thèse de 3ème cycle en Histoire, Université Paris VII, 1978, 2 vol., 122 et 291 p., multigr., alors qu'il aurait pu s'en servir plus largement pour pousser plus loin ses analyses. Pour notre part, nous regrettons d'y être cité surtout pour les insuffisances (évidentes) de nos travaux alors que M. Comte semble avoir pris pour texte de référence notre mémoire de maîtrise écrit en 1973, soit cinq ans avant la thèse rédigée sur le même sujet.
(24) M. COMTE, *op. cit.*, pp. 167-270.
(25) S. THIERRY, *Etude d'un corpus de contes cambodgiens traditionnels. Essai d'analyse thématique et mythologique*, Université Paris V, Atelier de reproduction de thèses de Lille III, 1978, 553 p.

une véritable initiation à la culture et à la société cambodgiennes.

Pour en revenir à la perspective que nous nous sommes tracée, deux constantes nous ont frappé dans plusieurs des contes étudiés.

1 - Le traumatisme que représente le passage de l'enfance à l'adolescence. C'est là sans doute un des traits universels des contes, qui explique la fascination qu'ils exercent sur les enfants (26) dans la mesure où ceux-ci y trouvent des éléments de réponse à leurs questions essentielles : pourra-t-on grandir ? Comment cela se produira-t-il ? Et qu'est-ce que cela impliquera ? Force est cependant de constater que, dans le corpus de S. Thierry, l'enfant n'apparaît qu'une fois, et sous un jour particulièrement odieux : élevé par sa grand-mère, un jeune garçon, qui a gros appétit, frappe et tue la vieille à coups de bâton lorsqu'il constate que le gros morceau de boeuf salé qu'il avait rapporté à la maison, a réduit à la cuisson (27)... Encore l'allusion à la crise de l'adolescence est-elle claire dans ce cas : c'est l'âge où, comme en Europe, les enfants "dévorent". En règle générale cependant, le passage de l'enfance à l'adolescence est signifié par la mort des parents et par le fait que les enfants se retrouvent orphelins. L'adolescence est une rupture avec l'univers familial et une redoutable épreuve car elle marque, semble-t-il, le moment où le *karma* commence à se manifester dans la vie d'un être, où celui-ci va pouvoir oeuvrer pour acquérir des mérites, où, enfin, il va devoir choisir une femme. Aventure périlleuse s'il en est, car le choix d'une épouse est déterminant à la fois sur le plan personnel puisque, selon que sa femme sera ou non "pourvue des signes" (*lakkhana*), selon qu'elle s'attachera ou non à acquérir des mérites, toute la vie présente et future du mari risque d'en être affectée (28), à la fois sur le plan social : par la femme, l'homme sera intégré dans un autre réseau de relations sociales puisqu'il ira vivre auprès de ses beaux-parents... d'où l'importance d'un bon choix. Au Cambodge, la femme est réellement l'avenir de l'homme.

2 - Du désordre naît l'accession au trône. C'est à ce moment de l'adolescence, à ce moment de rupture avec le milieu social originel, rupture qui se traduit par le passage dans la forêt (29) et par la quête

---

(26) *Cf.* Bruno BETTELHEIM, *Psychanalyse des contes de fées*, Paris, R. Laffont, 1976, 576 p.
(27) On pourra aussi lire ce conte dans François MARTINI et Solange BERNARD, *Contes populaires inédits du Cambodge*, Paris, G.P. Maisonneuve, 1946, p. 150.
(28) "Le pouvoir magique de la femme (est) une "éclosion" des mérites de l'homme, un don en retour, la "trouvaille par excellence", S. THIERRY, *op. cit.*, p. 326.
(29) "La forêt n'est pas un lieu naturel dans le sens où tout ce qui s'y passe transgresse, enfreint, bouscule l'ordre établi : rencontre, alliance interdite, métamorphose, meurtre, création", S. THIERRY, *ibid.*, pp. 451-452.

de la femme - laquelle est parfois chassée et prise au piège comme un animal, ce qui est contraire aux usages culturels (30) -, que se situe aussi la quête de la royauté, qui sera conquise par le recours à quelque disposition individuelle, à quelque objet ou animal magique.

A ce propos, S. Thierry, qui montre toujours une nette préférence pour les synthèses culturelles harmonieuses, écrit : "La puissance naît soit de la magie, soit du mérite. L'une crée par efficacité soudaine et concentrée, l'autre change la vie selon une lente et inconsciente maturation. Est-ce à dire que nous avons affaire à un dualisme où joueraient tour à tour le mythe et la "culture bouddhique ? Dans tous les pays où cette dernière s'est longuement mêlée au substrat autochtone, le partage entre les deux niveaux de données se révèle artificiel : le vécu les intègre pour en faire une réalité en soi, non divisible en éléments insolubles" (31).

Si la synthèse est harmonieuse, il n'en demeure pas moins que la conquête du trône est le résultat d'une entreprise menée par un héros en rupture complète avec sa famille, avec le *srok*, avec les usages du mariage car, pauvre orphelin, il va épouser la fille du roi, avec les souverains traditionnels eux-mêmes dans la mesure où il dispose des moyens magiques de les dominer ou de les vaincre. En d'autres termes, si, dans les contes, les tenants et les aboutissants de l'action sont encadrés par des affirmations religieuses ou éthiques qui "normalisent" cette action - au commencement du récit, les contes nous signalent que le héros arrive à maturation de son *karma* ou qu'il agit avec le soutien d'Indra qui s'est apitoyé sur son sort (32), et, en conclusion, le héros devient un souverain parfait, "il protège tous ses sujets grands et petits. Il connut le bonheur et la prospérité (...)" (33) -, il n'en reste pas moins que la description du processus même de la conquête laisse apparaître celui-ci comme singulièrement perturbant pour l'ordre social. Eclairante à cet égard est l'histoire de la naissance du tigre (34) ou plutôt l'histoire du "roi qui ne possède pas la magie qui permet la victoire dans les combats". Pour acquérir cette magie, le roi, la reine, les quatre ministres et l'astrologue royal vont apprendre l'art de la métamorphose chez un magicien de

---

(30) Lire le conte des deux fils et du coq chasseur, S. THIERRY, *op. cit.*, pp. 341-352 ou F. MARTINI et S. BERNARD, *op. cit.*, pp. 24-25; dans ce conte la femme est chassée grâce à un animal magique. Sur la femme et la magie, lire l'excellent article de ANG CHOULEAN, "Le philtre *Sne(h)* : de la femme humaine à la femme surnaturelle", *Seksa Khmer*, 1981, 1-2, pp. 155-202.
(31) S. THIERRY, *op. cit.*, p. 501.
(32) D'ailleurs, mais ce n'est qu'une première impression, on ne peut manquer de noter la rupture de style et de construction qui intervient dans le récit au moment des manifestations d'Indra, *cf.* par exemple F. MARTINI et S. BERNARD, *op. cit.*, p. 21.
(33) *Ibid*, p. 71.
(34) *Ibid*, pp. 215-218; et S. THIERRY, *op. cit.*, pp. 180-200.

Takkasila. Une fois l'enseignement achevé, ils s'en retournent au pays. Or, "au troisième jour du voyage et parce que tel devait être le fruit de leur *karma*", ils s'égarent dans la forêt; aussi, pour survivre, se métamorphosent-ils, sur proposition de l'astrologue, en un tigre royal "qui se mit à bondir et à poursuivre cerfs et chevreuils, les tuant pour s'en nourrir. Au bout d'un certain temps de cet heureux état, ils cessèrent de penser à leur royaume, sans en éprouver de regret..." (35). Et S. Thierry de conclure : "le *karma* est issu de la vie (...) antérieure (...). L'homme est sans prise sur sa maturation imprévisible. La magie au contraire est une puissance mise à sa disposition, pourvu qu'il l'ait acquise par le savoir. L'une et l'autre forces sont agents de transformation : le *karma* fait se perdre le roi et sa suite, la magie les fait 'se retrouver' en un être nouveau" (36). En un "être nouveau" certes, mais sous la forme d'un animal qui n'a rien de vraiment rassurant pour les humains, surtout dans le contexte cambodgien : un surcroît de magie a changé les principaux détenteurs du pouvoir en tigre... Le roi de la forêt est un roi agressif; trop de magie rend dangereux.

La perception du pouvoir royal qui se dégage peu à peu des textes renvoie à et révèle plusieurs ordres de préoccupations qui agitent la société cambodgienne en profondeur.

Le processus de conquête de la royauté, oeuvre d'un individu qui bouscule les relations sociales, peut en effet être appréhendé comme une tentative de réflexion sur un problème essentiel, et que l'on retrouve posé dans d'autres textes khmers - ainsi dans le *Ramakerti* ou *Reamker*. Saveros Pou discerne d'une part "un courant de déterminisme qui se manifeste par la rétribution de l'action et, d'autre part, l'affirmation que l'individu est maître de lui-même, donc, choisit librement la voie à suivre et devient dès lors responsable de ses actes" (37) : l'homme peut-il conduire, par sa volonté et son action, son existence présente ? Ou celle-ci est-elle entièrement déterminée par la force du *karma* ou par le poids des mérites acquis dans une existence antérieure ? Y a-t-il moyen de concilier les deux termes ? Les contes apportent sur ce point des éléments de synthèse, mais qui valent ce que valent la plupart des synthèses, cachant sous une unanimité de forme la permanence des questions de fond.

La synthèse peut s'exprimer ainsi :
1 - La volonté et la liberté d'action de l'individu doivent trouver à s'excercer : elles y sont même contraintes à certains moments cruciaux de la vie humaine, telle l'adolescence, âge de presque tous les choix pour l'existence présente.

---

(35) On peut s'étonner que J. Ellul n'ait pas fait allusion à ce conte qui présente une certaine ressemblence avec le mythe de Ganesha, *cf. infra*.
(36) S. THIERRY, *op. cit.*, p. 199.
(37) S. POU, *op. cit.*, 1977, p. 93.

2 - Le succès des entreprises individuelles dépend cependant de la maturation du *karma*, des mérites antérieurement acquis ou de la bienveillance des divinités.

1 bis - Que les conditions du succès aient été réunies se traduit aussi par l'acquisition de pouvoirs magiques.

2 bis - Toutefois, un excès de magie - soit un excès d'initiative individuelle - est toujours dangereux pour la vie sociale, à moins qu'il ne se conclut par une bonne intégration sociale (mariage) ou par l'exercice d'une royauté selon les normes, et donc, bienveillante.

Le premier niveau de la synthèse (1 et 2), que nous appellerons "de l'existence ordinaire" paraît singulièrement artificieux : dans la réalité, on peut toujours justifier après coup toutes les entreprises en expliquant que leur succès ou que leur échec ont été dus au fait que les conditions étaient ou non réunies. Cette notation rejoint d'ailleurs l'impression qu'éprouve l'observateur sur le terrain, quand il découvre l'apparent "libéralisme" et, cependant, la solidité de l'éthique sociale au Cambodge. Ce deuxième trait s'impose en définitive, parce que le niveau de "l'existence ordinaire" porte en lui un élément régulateur sur le long terme : la nécessité d'acquérir des mérites qui déterminent le déroulement des existences futures. Cependant, pour l'immédiat, c'est surtout le second niveau de synthèse (1 bis et 2 bis), celui de l'existence extra-ordinaire", qui pèse en faveur de l'harmonisation sociale, en posant que toute affirmation excessive de la personnalité individuelle représente un véritable danger pour la société, pour les relations familiales, pour les relations à l'intérieur du *srok* (38) ou même, pour l'exercice du pouvoir royal en place. Une telle conception engage à l'exercice, par le groupe, d'un contrôle social sur l'individu et, aussi, à l'exercice d'un contrôle social sur le souverain pour que celui-ci ne "dévie" pas et ne devienne pas menaçant.

Toutefois, tout en verrouillant le niveau de l'existence ordinaire, le mode de relations entre les deux niveaux du système éthique ouvre, en même temps, une série de contradictions dans le vécu des relations entre les hommes et le souverain.

Faute de structures administratives élaborées qui permettraient au pouvoir d'encadrer fermement le monde rural, le réseau de contrôle "politique" est extrêmement lâche au Cambodge; il en est de même du tissu social : hors du noyau familial nucléaire - d'où le traumatisme de la rupture avec la famille et de la recherche d'une autre -, ou de la "paroisse", le contrôle social ne s'exerce guère dans les faits sur l'individu qui a, d'ailleurs, toute latitude pour s'installer ailleurs

---

(38) C'est ce qu'a bien montré M. Comte : aucun individu ou noyau d'individus ne doit se placer au-dessus des autres, "la chaleur des individus est dangereuse, seule celle du groupe est saine", chacun est donc invité à ravaler ses problèmes ou ses difficultés", *cf.* M. COMTE, *op. cit.*, pp. 246-251.

ou se replier dans la forêt. Et l'histoire cambodgienne, depuis les temps les plus anciens, est ponctuée par les révoltes locales de personnages qui connaissent les magies, s'installent dans une forêt, se proclament rois et nomment leurs ministres ainsi que leurs gouverneurs. De plus, la tentation de rompre l'ordre social est d'autant plus aiguisée qu'on est proche du roi, habilité que l'on est par cette proximité et par le fait d'appartenir à la famille royale alors que les règles de succession ne sont pas nettement fixées et, donc, que le milieu ambiant de reine-mère, d'épouses et de concubines, de mandarins du palais, au lieu de tempérer, excite les ambitions et les convoitises (39)... D'autant que la masse rurale elle-même...

Le paysan cambodgien n'a en effet, est-il besoin de le souligner, aucune idée de ce que peut être une règle établie, rigide, en matière de succession (40) et, dût-il souffrir des incessantes rivalités entre princes, il ne lui viendrait pas à l'esprit d'en réclamer une car l'adhésion à une règle de succession comme seul principe de légitimité suppose déjà une certaine possibilité de distance par rapport aux nécessités vitales d'au jour le jour, une certaine possibilité de "voir venir". Expliquons-nous. Le paysan, confronté à des préoccupations immédiates - la culture du riz, la venue des pluies ou la fin de l'inondation, les maladies... -, ne connaît pas ce "voir et venir". Pour lui donc, "l'espérance, ainsi que l'écrit S. Thierry, n'est pas tant de se créer une condition future heureuse au-delà de la mort, que d'obtenir à court terme, dans l'actualité même des jours, la richesse et les honneurs ou, beaucoup plus simplement, la guérison contre des maladies et la protection contre le malheur" (41). Rongé par les inquiétudes du quotidien, il dispose, pour les conjurer, de ces techniques que sont, entre autres, les rites agraires et qui lui permettent d'avoir prise, selon un mode symbolique, sur les forces diverses - génies du sol, génies des eaux, génies protecteurs du territoire - qui président au bon accomplissement des activités rurales. Et il dispose aussi du roi, de la puissance du roi dont la bienfaisance doit s'exercer à ses yeux immédiatement, à ras-de-pays, au coeur de sa rizière, de sa famille, de son hameau.

Une telle perception, qui pose la royauté comme absolument nécessaire, introduit cependant un sérieux élément de perturbation dans l'exercice réel du pouvoir par tel ou tel roi. Car, lorsque les rites agraires ont échoué, lorsque la puissance royale ne se fait plus sentir

---

(39) *Ibid.*, pp. 210-218.
(40) On pourrait élargir cette proposition : qu'est-ce qu'une constitution à l'époque contemporaine pour le paysan cambodgien ? Et pour le monde paysan en général ?
(41) S. THIERRY, *op. cit.*, p. 466. S. Thierry cite par ailleurs cette phrase de Lucien Bernot : "Avec ces génies, on n'espère pas, on attend, on ne s'en remet pas à l'au-delà, bien au contraire, dans les jours qui suivent l'intervention, le voeu devrait être exaucé, on peut donc contrôler", L. BERNOT, *Les paysans arakanais du Pakistan oriental (...)*, Paris/La Haye, Mouton, 1967, pp. 532-533.

c'est que le roi n'est plus apte à gouverner. Cela prélude à la "crise institutionnelle", mais s'articule aussi sur une crise idéologique permanente.

Il semble bien en effet que le roi bouddhique, placé au centre de l'univers, en communication avec les différents niveaux de celui-ci, ne dispose pas du potentiel de puissance personnelle qui lui permettrait d'influer de manière bienfaisante sur la vie quotidienne de ses sujets ou de dominer ses rivaux éventuels - la lutte contre ceux-ci apparaissant, le cas échéant, comme la contre-épreuve de sa légitimité. Le roi bouddhique n'agit pas : "le divin ne peut s'agiter et, plus on s'élève dans la hiérarchie, plus les personnages sont statiques : les dieux ne font pas d'effort pour agir ou ils ne sont plus des dieux" (42). Ou plutôt, selon M. Comte, si le roi agit, c'est par sa "vertu", par sa "capacité à être l'harmonie et l'équilibre". C'est ainsi toute "l'action" elle-même qui est occultée dans les présupposés du bouddhisme cambodgien (le roi agit par sa position : il lui suffit d'être, et d'être vertueux, pour faire) comme dans ses conclusions (si les résultats sont mauvais, c'est que le roi n'est pas un bon roi). Le roi se présente comme une sorte d'axe duquel émane le bonheur ou le malheur des hommes, mais un axe immobile qui doit se contenter d'exprimer les vertus bouddhiques pour que les bienfaits de celles-ci rayonnent tout autour : "le bouddhisme postule la capacité d'action du roi et en même temps la paralyse et la sanctionne" (43).

Cette vision de la royauté crée un premier dilemne : le peuple a besoin, lui, d'un roi doté d'efficacité sur les éléments et sur les événements, d'un roi qui dispose d'une puissance résultant d'un certain dynamisme personnel. En d'autres termes, et comme l'affirmation de l'initiative individuelle s'apparente à la magie, le peuple a besoin d'un roi "magicien". Aspiration qui, à son tour, engendre un second dilemne car, s'il devient excessif, le pouvoir magique du souverain est porteur de danger pour l'harmonie du corps social, donc "moralement" condamnable. Ainsi la royauté cambodgienne se trouve-t-elle bloquée au sein d'un cercle vicieux : le roi bouddhique est dispensateur de bienfaits et facteur d'harmonie sociale mais il n'agit pas directement sur les êtres et, en cas d'échec, il se fait sanctionner comme "non vertueux", le roi magicien agit directement mais il peut perturber l'harmonie du corps social et devra, dans ce cas, être surveillé ou remplacé. Dans cette situation de blocage, des choix, des règles, des réponses s'imposent; mais elles ne peuvent être qu'"idéales" tandis que, dans le vécu, le roi cristallise sur sa personne un conflit qui demeure insoluble et

---

(42) Intervention de Jean Boisselier, lors de la soutenance de thèse de 3ème cycle de Alain Daniel consacrée à l'étude d'une version orale du *Reamker*, Université Paris III, juin 1982.
(43) M. COMTE, *op. cit.*, pp. 198-200.

qui se traduit concrètement par l'expression des compétitions et des rivalités armées (44).

Quels sont cependant les schémas "idéaux" proposés par les textes ?

. Les *Chroniques* présentent, en règle générale, une image de la royauté, synthèse des convictions d'une élite princière et mandarinale qui ressortent encore largement des élaborations angkoriennes, et d'une doctrine bouddhique qui se greffe avec vitalité sur cet ensemble. Les Chroniques font donc l'éloge du roi, lui-même fils de roi, sacré selon les rites brahmaniques mais protecteur de la religion bouddhique; cela confère au souverain une légitimité qui peut tout aussi bien se retourner contre lui : le désordre éventuel, voire le renversement est d'avance justifié si le roi se conduit mal, s'il ne pense qu'à assouvir ses plaisirs et desiderata personnels, si la "religion est souillée", autant de prétextes qui peuvent aussi bien être présentés *a posteriori* qu'historiquement fondés.

Rappelons cependant que certains des passages les plus originaux - la relation du règne de Kan par exemple - posent le problème de la légitimité par le dynamisme personnel et l'adhésion populaire. Pour mieux rejeter une telle "tentation" bien sûr ! Il n'empêche que le roi légitime, Candarājā, doit sa victoire à l'action désordonnée de l'un de ses gouverneurs.

. Un certain nombre de *contes* prennent, eux aussi, bien soin d'encadrer les errances, les débordements de leurs héros, en affirmant que ceux-ci arrivent à maturation de leur *karma* ou qu'ils bénéficient de la pitié d'Indra... et en suggérant que de tels désordres sont ordonnés pour déboucher sur un bien : une royauté qui procure au peuple paix et bienfaits.

. Mais d'*autres contes et récits* sont plus abrupts, moins idéologiquement "intégrés", ainsi le conte de "la naissance du tigre". Ainsi encore, de manière plus complexe, le récit de Thmenh Chhey dans lequel le roi a sans cesse besoin du recours à la ruse et à la vivacité

---

(44) Il faut noter que les Joraïs, quant à eux, ont privé leurs *pötao*, maîtres des éléments, considérés comme des souverains par les peuples voisins, avec lesquels les rois du Cambodge entretenaient des relations très suivies (et l'on comprend mieux pourquoi après ce que nous venons d'écrire), mais qui étaient perçus comme pouvant mettre en danger l'équilibre social de l'ethnie, de tout pouvoir réel, et même de tout signe de pouvoir, sur le groupe, *cf.* Jacques DOURNES, *Pötao, une théorie du pouvoir chez les Indochinois Joraï*, Paris, Flammarion, 1977, 365 p. A ce propos, on pourrait sans doute tirer profit d'une comparaison plus poussée entre Cambodgiens et Proto-Indochinois : pour notre part, par exemple, nous avons été frappé du fait que le conte de l'Homme au couteau présentait des ressemblances frappantes - avec cependant un traitement fort différent, dont l'étude et l'interprétation seraient probablement révélatrices - avec certains cycles légendaires étudiés par J. DOURNES, *op. cit.*, p. 149 *seq* ; *cf.* F. MARTINI et S. BERNARD, *op. cit.*, pp. 33-71.

intellectuelle de Thmenh Chhey, pourtant perturbateur incessant de l'ordre social, pour s'imposer à son entourage et pour s'opposer aux ambitions des souverains étrangers - le roi de Chine -; grâce à l'astuce de Thmenh Chhey, le royaume khmer peut être réellement gouverné, même si les principes qui fondent le pouvoir ne sont que des recettes de cuisine, sans véritable efficacité dans l'exercice du gouvernement (45).

Dans ce dernier cas, la paralysie et la menace qui pèsent en permanence sur le pouvoir royal sont neutralisées par l'apparition d'un autre personnage, une sorte d'*alter ego*, le contraire de ce que doit être le roi selon l'éthique bouddhique, asocial mais efficace au point que le roi ne peut s'en passer.

Cette mise en scène d'un personnage doué d'efficacité au service du souverain, nous amène à la synthèse la plus complète qui nous soit donnée et que nous trouvons dans plusieurs versions orales du mythe de Ganesha.

III - LE MYTHE DE GANESHA : LE ROI ET LE MAGICIEN

Neuf versions orales de ce mythe ont été récemment étudiées par Jean Ellul dans la première livraison de la revue *Seksa Khmer* (46). L'analyse de J. Ellul est fouillée, parfois passionnante, surtout lorsque l'auteur démontre l'extraordinaire logique qui préside à la construction du mythe (47) et elle laisse cependant un goût de trop peu : elle s'apparente ainsi à certains travaux de linguistique au terme desquels nous percevons dans le détail comment le langage a fonctionné mais sans que nous soyons mieux informé quant à la signification du texte ou du discours. Par ailleurs, là encore, certains développements pêchent par manque de méthode historique, ainsi le paragraphe intitulé "Aspects historiques du mythe" ou certains commentaires concernant les lieux et les personnages mentionnés dans le récit. Bien qu'il perçoive parfaitement, dans son introduction, la différence qui existe entre le Ganesha indien ("divinité qui trouve des solutions, qui résoud les

---

(45) Il est à noter que, lorsque la mère de Thmenh Chhey se trouve enceinte, elle va voir un devin pour se faire prédire la destinée de son futur enfant; le devin étant absent, elle a affaire à la femme de celui-ci qui voit que Thmenh Chhey sera roi mais qui, jalouse, prédit que l'enfant sera un esclave. A son adolescence, pour obéir à la prédiction Thmenh Chhey se fera embaucher comme esclave chez un richard. *Cf.* Pierre BITARD (trad.), "La merveilleuse histoire de Thmenh Chhey l'astucieux", *France-Asie*, 1956, t. XI, n° 116 (janvier) pp. 588-597 et 1956, t. XII, n° 117 (février), pp. 648-662.
(46) Jean ELLUL, "Le mythe de Ganesha", *Seksa Khmer*, 1980, 1-2, pp. 69-153.
(47) *Ibid.*, pp. 136-137.

problèmes inextricables et vient à bout des obstacles; le patron des sciences et des lettres") et le Ganesha cambodgien ("le fondateur, l'ancêtre qui transmet les tatouages, les arts, les sciences de la magie et certains rites de médecine traditionnelle"), J. Ellul oublie, dès lors qu'il aborde l'interprétation des noms de lieux ou de personnes, que le mythe nous est transmis après 1500 ans - ou au moins 500 ans (48) - de vie propre en contexte cambodgien : une enquête orale à ce sujet et une confrontation avec certaines versions écrites plus proches de nous auraient été nécessaires pour déterminer ce que représentaient ces lieux et ces personnages aux yeux des Cambodgiens (49).

Rappelons ici les principaux éléments de ce mythe, tels qu'ils apparaissent dans les versions retenues par J. Ellul.

Un homme qui veut devenir puissant, ou qui est dans une position telle qu'il pourrait se poser en rival du souverain (fils de roi, chef d'armée), se rend au pays de Rom pour y apprendre les magies : un maître en magies accepte de les lui enseigner, à condition qu'il ne s'en retourne pas dans son pays d'origine. Cependant, à la fin de ses études et en dépit de la promesse qu'il a faite, notre héros s'enfuit en cachette ou trouve un prétexte pour rentrer à la maison. Le magicien envoie une malle magique (une "malle à moteur") qui coupe la tête du héros alors que celui-ci traversait la forêt. Comme il avait pris soin de tatouer des formules magiques sur son corps, son fils, après avoir récité les formules et placé une tête d'éléphant sur le tronc du décapité, lui redonne vie. Ainsi renaît Ganesha.

A partir de là, les versions divergent plus sensiblement :
- certaines soulignent que Ganesha est à l'origine des formules magiques utilisées au Cambodge - formules "dont l'effet ne dure pas" -, ou des tatouages; il est aussi le maître-guérisseur : c'est de lui que les maîtres en magie qui opèrent pour la guérison des malades tiennent leur science;
- une version indique que le roi fait de Preah Kines le maître en magie du palais royal;
- deux versions signalent que, une fois rentré au pays, il se rend au palais et parvient à arrêter un moteur qui empêche le souverain d'avoir accès aux reliques de Bouddha;
- une dernière version nous dit que Ganesha meurt sept jours après son

---

(48) On ne peut exclure en effet que, à Angkor, les mythes ayant trait au panthéon brahmanique, aient été transmis de manière plus "conservatrice" que dans le cadre indien, comme il arrive souvent pour les constructions d'ordre idéologique lorsqu'elles sont transplantées et accueillies dans d'autres civilisations où elles servent à l'affermissement de pouvoirs.
(49) Nous regrettons notamment de ne pas savoir qui sont les informateurs et de ne pouvoir analyser à la lumière de ces données les différences entre versions.

étonnante "résurrection" mais qu'il a recommandé à son fils d'aller arrêter le moteur empêchant l'accès aux reliques de Bouddha, moteur que seuls les habitants de Rom peuvent neutraliser puisque "ce sont eux qui l'ont fabriqué" : ce que fait le jeune homme, après des aventures désordonnées avec des femmes elles-mêmes dévergondées, au prix de sa propre mort.

Nous croyons que les analyses que nous avons présentées ci-dessus rendent bien compte de la signification du mythe : la magie, expression d'une ambition personnelle, est à la fois dangereuse et nécessaire. Dangereuse, elle donne un pouvoir sans limite et introduit le désordre dans la société puisque son bénéficiaire peut disposer de la faculté de neutraliser les autres à distance - le magicien qui envoie la malle - et de contester ainsi le pouvoir en place; celui qui en est pourvu n'est plus tout à fait un homme dans le monde des hommes. Elle est cependant nécessaire pour légitimer le pouvoir royal : Ganesha devient le maître en magies du palais ou contribue à recouvrer les reliques bouddhiques.

Le personnage de Ganesha permet de concilier ces deux termes, ce qu'expriment clairement la décapitation et l'intervention des têtes qui le rendent semblable à l'éléphant, fort et domestiqué. Puissant, il mettra sa puissance au service des humains : maître de la magie qui opère une extraordinaire transformation des hommes il mettra sa science à la disposition des hommes pour leur donner la force indispensable contre les agressions de la maladie; maître de la magie qui permet de prendre le pouvoir, il se met au service du souverain pour affermir le pouvoir de celui-ci. Et, comme il n'y a pas de place dans un royaume pour deux puissances, dont l'une risque de se poser bien vite en concurrente de l'autre, le fils de Ganesha qui a montré son inclination au désordre par sa fréquentation des femmes "impudiques" (50), meurt une fois le pouvoir royal et la religion bouddhique restaurés (version MCC 23024).

Confrontés à deux images contradictoires de l'idéal royal, le roi selon l'éthique mais impuissant, le roi puissant mais immoral, les Cambodgiens ont procédé, comme dans l'histoire de Thmenh Chhey mais de manière plus sublimée, par dédoublement des personnages. Ce n'est sans doute pas pour rien que, ainsi que le rapporte J. Ellul, la statue de Ganesha "était dressée sur l'autel du pavillon où les chapelains royaux *ḥakou* gardaient l'Epée royale" (51).

Ainsi le mythe de Ganesha trouve-t-il toute sa cohérence et toute sa fonction, cohérence et fonction que l'analyse de J. Ellul approche à maintes reprises mais qu'il ne peut affirmer avec force dans la mesure

---

(50) En ce sens, nous partageons la critique adressée par S. Pou à J. Ellul : celui-ci traduit l'expression "les filles de *nagar sir lvo*" par les "filles du pays de Lvov - de Lopburi", alors que, selon S. Pou, il conviendrait de traduire par "les filles du pays des femmes lascives" (*lvo* signifiant "impudique, lascif"), S. POU, *Journal Asiatique*, 1981, CCLXIX, 3-4, pp. 516-517.
(51) J. ELLUL, *art. cit.*, p. 70.

où il s'est davantage attaché à en expliciter les expressions qu'à en élucider la signification.

Ce qui frappe, dès lors qu'on entend prendre au sérieux les textes et les documents, sans *a priori*, sans établir d'ordre de valeur entre eux, c'est l'effort de cohérence que tous révèlent. Les réflexions sur la royauté nous en fournissent un exemple. Nul doute en effet que l'abandon d'Angkor mais aussi que l'épanouissement du bouddhisme *theravāda* à un moment où s'amorçaient des luttes fratricides, aient introduit de profonds traumatismes au sein de la société khmère. Dès lors se devine tout un mouvement d'ajustement de la pensée, qui tente d'esquisser une synthèse entre des éléments contradictoires : si la royauté vertueuse et garante de la religion et de l'éthique bouddhique est exaltée, le roi est cependant un roi menacé quand il doit exercer son pouvoir de manière réellemment et immédiatement bienfaisante pour une société en majorité rurale, de manière incontestée au sein d'un système où n'existe pas de règle stricte en matière de succession, où la voie est ouverte à de nombreuses expressions de contestation, quand encore, le bouddhisme postule lui-même que la contestation, ou la disette, ou n'importe quel fléau, peuvent attester de la non-vertu et de la non-légitimité du souverain. D'où, d'une part, l'affirmation d'une continuité dynastique (quasi-culte rendu aux rois défunts) et l'attachement aux techniques rituelles (les rites brahmaniques très vivants à la cour) qui ont assuré la puissance et la perpétuation de la royauté dans le passé; d'où, d'autre part, l'affirmation que le roi peut faire preuve dans le présent d'un dynamisme personnel, ce que les textes assimilent à la magie. Ce dernier point donne lieu, cependant, à des interprétations diverses puisque la possession de la magie peut perturber la vie sociale tant au niveau du village où l'individu ne doit normalement pas s'affirmer au-dessus des autres, qu'au niveau du pays tout entier où elle est le germe de la contestation et elle peut déboucher sur un bouleversement de l'ordre social et introduire en particulier, dans le cas du prince Kan, la seule adhésion populaire comme principe de légitimité. Et les textes, surtout ceux à résonnance populaire - contes, récits oraux -, résolvent cette antinomie soit par le recours à un "encadrement" normalisateur du récit, soit, de manière plus subtile, par la mise en scène d'un partage des rôles avec apparition d'un personnage magicien ou "astucieux" qui apporte au roi le dynamisme et la puissance.

Cependant, comme nous l'avons déjà souligné, les textes, les efforts de réflexion qu'ils traduisent, n'opèrent qu'une synthèse idéale. Ainsi qu'on le ressent à la lecture des documents étudiés dans cet article, la contradiction demeure dans les faits, faute notamment qu'un choix précis ait été fait en faveur du roi bouddhique ou en faveur du roi "magicien". Et pour cause puisque cette opposition permet au bouddhisme un double jeu : se heurtant aux limitations de son propre modèle - roi paralysé, roi qui peut être sanctionné -, il comble cette lacune par le recours à la conception du roi magicien et, dans le même temps, il se positionne, s'affirme face à la "tentation" magique et contrôle par ce biais toute velléité d'atteinte à son ordre moral. En quelque sorte, la magie permet au bouddhisme de s'en nourrir et d'en tirer une force accrue; pour maintenir sa pression sur la société, il a besoin de lutter contre la

magie et, donc, de la faire exister. Nous retrouverons là d'ailleurs, sur le plan de l'éthique politique, le phénomène que nous avons relevé à propos de l'éthique individuelle qui postule la possibilité d'exercice de la volonté personnelle mais qui bride en même temps celle-ci, toujours en l'assimilant au pouvoir magique, susceptible de devenir dangereux et, donc, devant être surveillé par tous ceux qui sont attachés au maintien de l'ordre social existant.

Nous entrevoyons mieux maintenant, du moins l'espérons-nous, comment s'articulent cohésion et déchirements à l'intérieur du système cambodgien. L'opposition entre le roi bouddhique et le roi magicien et, plus profondément, entre l'expression de la volonté de l'individu et le respect de l'harmonie sociale, opposition suscitée et avivée par l'expression d'aspirations concrètes, quotidiennes, se résoud assez bien au niveau des élaborations et permet au bouddhisme de maintenir sa pression sur la société. Mais c'est le roi, le pouvoir réel du roi qui fait les frais d'un tel jeu. La royauté est posée comme absolument nécessaire, trop absolument puisque sur elle se trouvent reportées toutes les contradictions et les limitations, à charge pour elle de les assumer et de les surmonter : la position de "juste milieu" exigée des souverains en chair et en os est quasiment impossible à tenir et toutes les contestations se trouvent peu ou prou justifiables. Dans la vie de tous les jours, à défaut d'être le quasi-dieu, le boddhisattva, ou le magicien puissant de l'idéologie, le roi peut toujours apparaître comme le coupable, une sorte de bouc émissaire. La cohésion du système social et idéologique est à ce prix.

Tout ceci n'est pas, non plus, sans incidences sur les relations entre le Cambodge et le monde extérieur. En postulant la possibilité de la magie pour mieux s'opposer à celle-ci, l'éthique bouddhique se donne aussi un moyen de contrôle sur les tentatives de relations avec l'extérieur. Ceci apparaît avec une certaine netteté lorsque, au début du XVIIe siècle, les Chams et les Malais se révoltent contre le souverain et surtout, lorsque, au milieu du XVIIe siècle, le roi Rāmādhipati se convertit à l'Islam, à cause des sortilèges des Malais (52). Dans ces deux circonstances, le royaume "n'étant plus en ordre", la religion bouddhique étant "souillée", la destinée du souverain est scellée. Si les Chams se révoltent avec succès dans les années 1600-1601, c'est que le souverain régnant, Kaev Hvā, pense davantage à ses plaisirs qu'à l'accomplissement de ses devoirs royaux : et il est tout simplement renversé et remplacé par Suryopor (53). Quant à Rāmādhipati qui introduit la désolation de l'abonimation dans le royaume, son renversement est inéluctable... Toute conversion, toute faiblesse qui risque de mettre en péril la religion bouddhique est frappée du signe soit de l'errement individuel, soit de la magie excessive.

---

(52) MOK PHOEUN, *op. cit.*, pp. 188-200.
(53) *Ibid.*, pp. 82-83.

Par ailleurs, ce qui est lourd de conséquences pour l'histoire moderne et contemporaine du Cambodge, l'idéologie dominante n'offre aucun statut aux "techniques". D'une part, parce qu'elle les amalgame *a priori* à l'ensemble du système étranger qui les porte, comme de redoutables magies. D'autre part, parce que si elle admet la nécessité ou la possibiblité d'un certain recours à la magie, il pose celle-ci sur le mode du sur-naturel, plus particulièrement comme une force extraordinaire interne à l'individu, inassimilable donc à ce que sont les techniques, qui supposent une certaine désacralisation des phénomènes et un recours à l'objectivité. C'est là l'autre sens du mythe de Ganesha tel qu'il était raconté voici peu : du pays de Rom, pays des magies et des techniques efficaces, Ganesha, décapité par la malle à moteur qui se meut sur l'ordre du magicien et qui s'en retourne à Rom, ne ramène que des formules magiques, lesquelles serviront à arrêter le moteur qui protège les reliques du Bouddha et à affermir le pouvoir du souverain en place. Magies menaçantes lorsqu'elles sont contrôlées par l'étranger et qu'elles y demeurent, les techniques sont inefficaces au Cambodge face à la magie qui se met au service du souverain et du renforcement du système social cambodgien.

Université Paris VII

août 1982