



HAL
open science

Quelles consciences du passé pour les Khmers ?

Nasir Abdoul-Carime, Grégory Mikaelian, Joseph Deth Thach

► **To cite this version:**

Nasir Abdoul-Carime, Grégory Mikaelian, Joseph Deth Thach. Quelles consciences du passé pour les Khmers ?. Nasir Abdoul-Carime, Grégory Mikaelian, Joseph Thach. Le passé des Khmers, Langues, Textes, Rites, PETER LANG, pp.7-16, 2016, 978-3-0343-2195-2. hal-01497026

HAL Id: hal-01497026

<https://hal.science/hal-01497026>

Submitted on 1 Apr 2017

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

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

Quelles consciences du passé pour les Khmers ?

Nasir Abdoul-Carime, Grégory Mikaelian, Joseph Thach

Laissons d'abord une source historique répondre à cette question. Le dimanche 27 février 1564, le roi Ang Cand fit graver une épigraphe sous les bas-reliefs qu'il avait ordonnés de faire sculpter à l'angle nord-est de la galerie extérieure du temple d'Angkor Vat :

Sa Majesté Mahāviṣṇuloka n'avait pas encore achevé deux panneaux ; montée sur le trône, Sa Majesté BraḥRājaoṅkāraParamarājādhirājParamapavitraordonna qu'on s'efforce d'achever la sculpture des panneaux narratifs. En 1485 *śaka*, année du Porc, pleine lune du mois de Phalgun furent achevées les deux galeries des bras de l'angle, selon (l'esprit) du passé¹.

Plusieurs dimensions de la perception du passé se trouvent imbriquées dans cette courte inscription. Une réminiscence du fondateur du temple, Suryavarman II (r. 1113-1150), est d'abord attestée par l'emploi de son nom posthume, Mahāviṣṇuloka, « (celui qui est allé) au grand paradis de Viṣṇu ». D'autres sources, antérieures et contemporaines, spécifient que ce souvenir historique coexistait avec une mémoire culturelle plus proche du mythe, le roi Suryavarman II étant alors associé au dieu des architectes dans une même figure fondatrice². Une conscience de la durée mesurable se lit ensuite dans l'emploi d'un comput combinant le cycle duodécimal animalier et le calendrier luni-solaire du Cambodge ancien. Une historicité valorisant le passé angkorien³ s'affiche enfin comme modèle pour l'action des hommes illustres ici-bas. L'épigraphe sert en outre d'exergue à une composition iconographique témoignant, au point de vue stylistique, d'une actualisation de la tradition brahmanique angkrienne dans les termes d'une 'modernité' siamoise théravadine⁴.

Cette texture temporelle complexe se laisse donc saisir, là sans doute comme ailleurs, au croisement de la réminiscence, de la conscience historique et du mythe. Elle illustre ainsi l'existence d'authentiques consciences du passé dans une société où elles n'ont pas toujours été identifiées comme telles.

*

Si de nombreux travaux n'ont pas manqué de se pencher sur les perceptions du passé dans le monde khmer, commençons le rappeler dans l'appel à communications du colloque dont ce volume recueille en partie les fruits⁵, force est de constater qu'ils les décrivent bien souvent en termes de manque. Plusieurs éléments ont pu être mobilisés en ce sens. La langue khmère n'utilisant guère de marqueurs

¹K.297 (1564), sur l'aile orientale de la façade septentrionale, [in] THOMPSON, Ashley, *Mémoires du Cambodge*, Université de Paris-VIII, 1999, p. 408.

²ANG, Chouléan, « Est-ce si surnaturel ? », [in] *Etudes khmères ? (II) Outils pour une approche du Cambodge ancien, Péninsule* n°65, 2012 (2), p. 81-99.

³« Selon (l'esprit) du passé » n'est qu'une des traductions possibles de *ru vreñ*, cf. AYMONIER, Etienne, *Le Cambodge*, Paris, vol. III, *Le groupe d'Angkor et l'histoire*, Paris, Ernest Leroux, 1904, p. 235-236 ; CÉDES, George, « La date d'exécution des deux bas-reliefs tardifs d'Angkor Vat », *Journal Asiatique*, t. CCL, 1962 (2), p. 235-243 ; ANG, Chouléan, « *tūc purāṅkā!* [Comme durant les temps anciens !] », *Khme Renaissance* n°3, décembre 2007-décembre 2008, p. 75-77. Le terme *vreñ* procède en effet d'une riche sémantique : avec entre autres sens ceux de « passé » ou « tradition » (POU, Saveros & JENNER, Philipp, *A Lexicon of Khmer Morphology, Mon-Khmer Studies*, vol. IX-X, 1980-81, p. 268-269), il renvoie dans tous les cas à un passé qui fait référence.

⁴BOISELLIER, Jean, « Note sur les bas-reliefs tardifs d'Angkor Vat », *Journal Asiatique*, t. CCL, 1962 (2), p. 244-248 ; GITEAU, Madeleine, « Chapitre IV. Les bas-reliefs du quadrant Nord-Est d'Angkor Vat », [in] *Iconographie du Cambodge post-angkrien*, Paris, PEFEO, vol. C, 1975, p. 93-111.

⁵« La conscience du passé chez les Khmers et leurs voisins. Approches linguistique, historique et ethnologique », Faculté d'Archéologie de l'Université Royale des Beaux-Arts, Phnom Penh, 15-17 décembre 2014, co-organisé par le SeDyL (laboratoire mixte de recherche sous la co-tutelle de l'INALCO, de l'IRD et du CNRS), par la Faculté d'Archéologie de l'Université Royale des Beaux-Arts et par l'Association d'Échanges et de Formation pour les Études Khmères (AEFEK).

de temps clairement identifiables, la perception de la durée en serait affectée⁶. Quand d'aucuns reconnaissent « la qualité de la mémoire historique » des « Khmers angkoriens », c'est dans le même temps pour souligner les lacunes de « leurs descendants », les Khmers post-angkoriens⁷. La faible véridicité des documents narratifs tardifs et leur rareté connoteraient ainsi une conscience historique amoindrie⁸. La conscience généalogique chancelante des villageois, entretenue par des cultes chthoniens les rattachant à un ancêtre fondateur mythique signerait une lacune mnésique, renforcée par l'éternel retour de la mort-renaissance du cycle karmique⁹. Il n'est pas jusqu'à l'image hyperbolique d'Angkor dans la conscience des Khmers, ce « fardeau de l'histoire », qui n'ait été décrite comme résultant d'une intervention étrangère, française en l'occurrence¹⁰. La valeur de ces travaux, pour beaucoup d'entre eux remarquables, tient à leur caractère pionnier dans l'identification d'un rapport spécifique au passé.

Plus récemment, la fraction la plus contemporanéiste des études khmères s'est emparée de ce thème via la notion de mémoire, sujet classique des sciences sociales s'il en est. À consulter les bibliographies, on voit que cette notion a pris une place croissante dans le paysage scientifique suite au règlement de la question khmère rouge, et plus encore, après l'instauration d'un tribunal mixte pour juger les principaux hiérarques du régime. Écrits de psychologues, de sociologues, d'anthropologues, de juristes aussi, documentaires, fictions, œuvres d'art contemporain se sont ainsi multipliés pour traiter, ou représenter, la mémoire de ces terribles années¹¹. Sans véritablement interroger la catégorie de *mémoire*, la plupart de ces écrits sont marqués par une approche consistant à importer certains des postulats élaborés en Occident dans le cadre du traitement politique, sociétal et psychologique des drames humains de la Seconde Guerre mondiale pour gloser le cas cambodgien. D'où une contradiction : ce qui est en dernier lieu projeté sur le régime d'historicité cambodgien est le propre régime d'historicité des acteurs de la recherche – nous songeons ici au présentisme étudié par François Hartog. Pour Hartog, l'expérience contemporaine du temps propre aux sociétés occidentales post-industrialisées se caractériserait en effet par un présent omniprésent (faisant suite à un régime d'historicité moderne *futuriste*, portée par l'idéologie du Progrès aux XIX^e et XX^e siècles) : alors que le futur perd de sa force motrice et disparaît de l'horizon, c'est le présent qui devient son propre horizon, d'où ce régime d'historicité inédit qu'est le *présentisme*¹². De là découle une tendance lourde à ne considérer les phénomènes de la vie sociale que pour leur contemporanéité, et à construire les événements contemporains comme fondateurs à l'exclusion des autres.

Face à cette contradiction, il a semblé nécessaire de faire un pas de côté pour se situer à distance des enjeux du monde contemporain, en s'inscrivant sans doute davantage dans la continuité des travaux classiques. Choix scientifique assumé¹³, cet écart nous a paru être un préalable au traitement de la question par-delà le point de vue de la récente historiographie.

**

⁶NEPOTE, Jacques, « Note sur la façon dont les Cambodgiens perçoivent l'espace et le temps », *Bulletin de l'AEFEK* n°12, juin 2007, <<http://aefek.free.fr/pageLibre000107dd.html>>. [Nb. publication posthume d'un texte dont la genèse est antérieure]

⁷POU, Saveros, « Inscription de Banteay Srei K.569 », [in] *Nouvelles inscriptions du Cambodge*, t. II & III, Paris, EFEO, Collections de textes et documents sur l'Indochine, vol. XXII-XXIII, 2001, p. 169, note 9.

⁸VICKERY, Michael, « The Composition and Transmission of the Ayudhya and Cambodia Chronicles », [in] Anthony Reid & David Marr (éd.), *Perceptions of the Past in Southeast Asia*, ASAA, Southeast Asia Publications Series, 1979, p. 130-154.

⁹THIERRY, Solange, « Temps raconté, temps vécu dans la tradition khmère », [in] *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, Section des sciences religieuses, t. 98, 1989-1990, 1989, p. 42-67.

¹⁰GROSLIER, Bernard Philippe, « L'image d'Angkor dans la conscience khmère », *Seksa Khmer*, n°8-9, 1985-1986, p. 5-30.

¹¹Cf. PHAY-VAKALIS, Soko (éd.), *Cambodge. L'atelier de la mémoire*, 2010, 231 p. + dvd.

¹²HARTOG, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, La librairie du XXI^e siècle, 2003, 263 p.

¹³Du reste classique en histoire, cf. CROUZET, Denis, « J'en demeure attaché au principe d'une déconnexion du travail historique par rapport à la contemporanéité », [in] Nathalie Zemon Davis, *L'histoire tout feu tout flamme. Entretiens avec Denis Crouzet*, Paris, Albin Michel, Itinéraires du Savoir, 2004, p. 227.

Nous voulions explorer les diverses mises en conscience du passé dans le cadre d'une enquête plus vaste sur la mémoire collective au sein de l'espace khmer¹⁴. Trois jours durant, nous invitons à une réflexion sur les expériences du passé appuyée autant que possible sur les avancées de la recherche en ce domaine. À cette fin nous associons trois disciplines, la linguistique, l'histoire et l'ethnologie, et pour chacune d'entre elles nous recevons un conférencier éminent, spécialiste de l'un des occidens usuels du comparatisme en terres cambodgiennes, l'Inde ou l'Europe : Annie Montaut, Denis Crouzet et Charles Malamoud¹⁵. Chacune des disciplines a constitué un axe de recherche dont voici les premiers résultats.

Les mots de la réminiscence

Sans être toujours déterminante, l'identification du champ sémantique vernaculaire de la mémoire permet de circonscrire le domaine de la recherche. À partir du cas indien, A. Montaut montre les relations qu'entretiennent la mémoire et la culture au sein d'une civilisation fondatrice pour le Cambodge. Une conception spécifique du temps se dégage ainsi de la *smṛti* – la « mémoire » de cette parole révélée que sont les *veda* –, comme autant de gloses venant compléter les rites qui s'y trouvent décrits¹⁶. Dans ces conditions, l'activité du souvenir apparaît à un acte de dévotion envers cette « parole révélée » (*śruti*) qui renvoie, conceptuellement, à l'immémorial. En résulte une contemporanéité du passé et du présent, laquelle se manifeste par la notion de « mouvement immobile », métaphorisée par l'image de la roue, immobile au centre, mais tournant sans fin aux bords. Ce modèle d'altérité radicale étant posé¹⁷, le cas cambodgien est abordé par J. Thach à travers l'étude des variations sémantiques qui se laissent observer dans les usages de la base verbale polysémique *cām* qui revêt notamment les sens de « se souvenir de, se rappeler », « mémoriser, garder en mémoire », et dont le dérivé, *camṇām*, sert entre autres à traduire le mot « mémoire ». Suivant d'abord le propos de Pierre Janet sur les formes élémentaires de la mémoire, l'auteur pose l'identité sémantique de *cām* comme le fait d'instaurer une relation symbolique entre un sujet et un objet (qui peut être un événement révolu ou virtuel) dont il s'agit de reconstruire la présence. L'examen systématique des différents emplois et valeurs de la base verbale amène à préciser les modalités de la relation présence / absence qu'elle met en jeu. *Cām* induit ainsi une relation complexe entre plusieurs événements différés dans le temps et dans l'espace visant à modifier les relations entre présence et absence : un sujet-agent, du simple fait de sa présence, actualise ou réactualise la continuité de la présence d'un objet donné, par exemple un événement entre deux instants *t*. Dans l'espace-temps de ces deux instants, la présence de l'événement en question est activée par la propre présence du sujet-agent. C'est donc à une notion de mémoire individuelle que renvoie la base verbale, dans la mesure où le sujet-agent est toujours central dans le fait de rendre présent l'objet qui n'est pas ou qui n'est plus : il actualise la présence symbolique de l'objet par le discours. En déduire un rapport spécifique au passé impliquerait de poursuivre l'enquête en direction des termes apparentés, et notamment de cerner l'activité de représentation mentale qui est en jeu dans l'emploi du dérivé *camṇām*.

Les mises en conscience de l'histoire

¹⁴ Menée dans le cadre d'un projet de recherche d'une durée de trois ans (2014-2017) financé par le programme « Émergence » de la Ville de Paris.

¹⁵ Dans un second volume à paraître en 2017, d'autres contributions élargiront l'enquête au-delà du pays khmer. Dégager les spécificités du cas cambodgien implique en effet d'élargir l'horizon d'étude à ses voisins de Péninsule et d'Insulinde pour faire l'inventaire des différences qui se donnent à observer au sein d'une aire culturelle sud-est asiatique dont la cohérence n'est plus à démontrer.

¹⁶ Comme on le sait, la *smṛti* indienne existe en khmer sous la forme *smāratī* avec le sens de « souvenir, mémoire, souvenance, le fait d'être conscient de quelque chose, conscience », v. RONDINEAU, Rogatien, *Dictionnaire cambodgien-français*, t. II, Phnom Penh, MEP, 2007, p. 757.

¹⁷ Radicalité aux antipodes d'une culture de la mémoire, dont on peut se demander dans quelle mesure elle n'est pas aussi la manifestation du tropisme « présentiste » projeté par le monde académique sur les sociétés extra-européennes, ainsi que les épistémologues de l'école des Annales ont pu l'observer sous la plume d'un grand historien comme Denys Lombard à propos des sociétés sud-est asiatiques, v. LEPETIT, Bernard, « La longue durée au présent », [in] *Carnet de croquis. Sur la connaissance historique*, Paris, Albin Michel, 1999, pp. 284-299, et *infra*, l'introduction de l'article d'Eric Bourdonneau.

Comment, à l'intérieur des représentations du monde que véhicule la langue, se sédimente la conscience d'un passé collectif ? À partir du seizième siècle français, D. Crouzetmontre comment l'enchaînement dialectique des violences entre catholiques et protestants opère un renversement du sens même de la mémoire qui entraîne, dans son sillage, l'écriture de l'histoire. Une sémiologie des narrations permet de mettre en évidence un premier temps, celui d'une « mémoire extrême » qui témoigne de la monstruosité de l'ennemi dont il faut dénoncer les agissements ; au nom du temps eschatologique du jugement dernier pour les catholiques, ou du retour aux temps de la pureté évangélique pour les protestants, mais justifiant dans les deux cas une violence paroxystique en retour. Pensée comme inouïe, l'histoire qui s'écrit et se publie est alors une arme de conversion qui doit faire connaître la volonté de Dieu. Dans un second temps, cette violence inouïe entraîne, par réaction, la production d'une « histoire désenchantée » de la part d'historiens qui vont tenter d'analyser l'histoire pour la ré-humaniser, en une tentative d'exorcisme dont Jean Bodin, Nicolas Vignier, Loys Le Roy et Lancelot Voisin de la Popelinière sont les principaux représentants. Après l'horreur des massacres, l'histoire devient exercice de conscientisation de l'équilibre des contraires, un exercice de raison mettant à distance les passions pour atteindre à l'objectivité. Raconter les violences extrêmes comme figures du mal humain est alors un moyen de bonifier l'humanité. Les « Politiques » de l'entourage d'Henri IV s'inspirèrent finalement de ce désenchantement en fabriquant, au bénéfice du roi, une nouvelle conscientisation de l'histoire à partir de 1589 : celle d'un homme impuissant face aux destinées de l'humanité, une impuissance assortie d'une nécessaire obéissance à ce destin, quand bien même il plaçait sur le trône Henri de Navarre. L'historien qui a désormais pour tâche de décrire l'ordre du temps et sa nécessité a donc aussi celle d'écrire une histoire dans laquelle la figure du prince héros devient centrale.

La variabilité et les rapides retournements des mises en conscience de l'histoire qui se manifestent à l'échelle de la France des troubles religieux constituent un exemple précieux, dont la complexité invite à demeurer prudent dès lorsqu'on aborde des terrains aussi peu connus que le Cambodge. C'est d'ailleurs largement une historiographie du doute par laquelle se sont exprimés les historiens spécialistes du pays khmer¹⁸. Ouvrant l'étude de l'Ancien Cambodge, I. Lowman retrace la genèse et la pérennité d'une conscience d'un passé collectif incarnée dans le nom sanskrit dont les rois Khmers ont affublé leur espace politique : « [la terre] des descendants de Kambu », ancêtre mythique de la royauté. Apparu au IX^e siècle, cet espace imaginé à vocation cosmopolitique semble avoir revêtu des significations changeantes suivant les contextes. Il montre ainsi que cette identification revêtait dans les récits de guerres inter-étatiques une connotation ethnique affirmée, le toponyme étant alors associé aux Khmers, au point qu'il était synonyme du « *sruk khmer* », le pays des Khmers.

E. Bourdonneau revient sur la fameuse stèle de Sdok Kak Thom (K.235, XI^e siècle), matériau classique de l'appréhension du passé pour le Cambodge ancien. Il renouvelle entièrement la lecture de ce récit de fondation de la royauté angkoriennne en dégageant les éléments d'une histoire sociale des élites sacerdotales qui en sont à l'origine, et qui sont là le point d'entrée retenu pour examiner les façons de vivre le temps. La narration qui couvre 250 ans d'histoire met en scène une alliance entre deux formes de prêtrise, celle d'un brahmane réputé indien nommé Hiranyadāma, et celle incarnée par son disciple – ancêtre de l'auteur de la stèle (Sadāsiva) – désigné comme ascète ou sage mais jamais comme brahmane. Hiranyadāma, associé au culte de Brahmā et Viṣṇu, renouvelle une figure de fondation typique de ces brahmanes étrangers, par ailleurs mentionnés régulièrement dans le corpus épigraphique de l'ancien Cambodge. L'accent mis sur cette figure de brahmane est reconnu comme l'un des signes d'une nécessité, au Cambodge plus qu'ailleurs, de « se donner un point de départ pour asseoir ses réalisations ». Le grand intérêt de la stèle est par ailleurs de donner à lire ce récit de fondation en usant de deux textures narratives différentes, et à certains égards complémentaires : la partie sanskrite de l'épigraphe met l'accent sur l'origine et l'aboutissement de la généalogie de Sadāsiva, effaçant en quelque sorte la durée comprise en les deux extrémités de cette dernière, tandis que de son côté la partie vieux khmer insiste sur la succession continue des générations et le

¹⁸CROUZET, Denis, « Bilan des interventions du panel histoire », 16 décembre 2014.

déploiement de la lignée de Sadāśiva. Ce sont alors deux modalités du rapport au temps qui s'expriment.

Moins abondantes, les sources de l'époque moyenne en disent autant par leur absence et leurs silences que par leur présence. À travers une archéologie des non-dits, G. Mikaelian repère un renversement de la conscience de l'histoire entre le XVII^e siècle et le XVIII^e siècle. Après la prise de la grande cité de Lañvaeken 1594, la royauté d'Uṭuñ qui se déploie au long du XVII^e siècle fonde ses assises sur le déni de cet événement traumatique. Au choix du pouvoir d'inscrire l'action des hommes dans une fiction de continuité avec les temps les plus anciens dont il faut restaurer l'état législatif, s'ajoute le tabou que la royauté khmère applique au nom même de Lañvaek, en dehors de rares mentions où l'ancienne capitale revêt justement la connotation d'un ordre traditionnel renvoyant au temps d'Angkor. Une série d'équations sémantiques instituées entre l'épopée du *Rāmayāṇa* et la matière d'Angkor permet toutefois que se transmette un souvenir latent de la chute de Lañvaek à travers la littérature curiale. À mesure que l'ordre juridique du pouvoir se désagrège dans la seconde moitié du XVII^e siècle, émerge alors une première narration de la chute. Mais déjà le mythe vient recouvrir l'implication de Suriyobārm, le fondateur de la dynastie d'Uṭuñ, dans la reddition de la cité face aux Siamois. Lorsque la royauté d'Uṭuñ s'effondre au début du XVIII^e siècle, Lañvaek finit par saturer la conscience du passé en un cycle légendaire déplorant le déclin de la puissance khmère face aux voisins siamois et vietnamiens, à force de divisions internes et de luttes fratricides. Un renversement qui correspond aussi au changement des scripteurs du pouvoir, la magistrature issue de la noblesse de robe cédant le pas aux rédacteurs des chroniques royales, proches des milieux princiers et sacerdotaux. Sous le stylet des astrologues du palais, le passé devient accumulation de signes, néfastes ou auspicioseux, et l'histoire une tragédie rythmée par la perte des divinités de pierre, palladia du royaume, celles de Lañvaek renvoyant, en miroir, à la perte d'Angkor.

Cette conscience d'une histoire tragique depuis la fin d'Angkor imprégnait encore le vingtième siècle cambodgien. En se penchant sur le célèbre « seigneur de guerre » Dap Chhuon (1912-1959), N. Abdoul-Carime reconstruit la trame d'un récit biographique cohérent. Elle contraste avec l'image qu'en donnent les acteurs de l'époque, avalisée par quelques recensions historiques stéréotypées du « complot » ourdi par cet ancien protégé de Norodom Sihanouk dont le fief se trouvait à proximité des temples d'Angkor. Un décryptage des signes du pouvoir sihanoukien et de ses logiques inscrites dans une temporalité longue révèle un pacte passé entre l'homme et le prince, la chute du premier ayant été décidée par le second dès lors que celui-ci rompit les termes du contrat qui les liait. Pour avoir cherché à étendre son influence au-delà de celle que lui avait assignée Sihanouk, Dap Chhuon fut démis de ses fonctions de ministre de la Sécurité. Reclus à Siem Reap, il fit alors appel aux puissances extérieures susceptibles d'appuyer en interne une action contre le pouvoir central. Cherchant simplement à inquiéter Sihanouk, les services sud-vietnamiens utilisèrent Dap Chhuon en l'impliquant dans un complot organisé à ciel ouvert. Immédiatement mis au courant, le prince sut exploiter la situation sur le plan international, tout en ménageant une porte de sortie au gouverneur de Siem Reap. La mémoire d'Angkor fut sans doute déterminante dans le refus de saisir cette main tendue. Pris dans une spirale de puissance mystique et se croyant protégé par les génies de l'antique capitale, ce dernier déclara de manière ostentatoire son état de dissidence. La réaction fut immédiate et radicale, techniquement pilotée par les conseillers diplomatiques et les militaires français. Dap Chhuon fut publiquement dénoncé comme un « traître » et son cadavre exposé en public. Une mise en scène qui dévoile la fabrique par le pouvoir sihanoukien d'une conscience du passé à charge, pour mieux masquer les rets de la politique princière.

La mémoire à travers les rites et les mythes

Les mythes et les rites sont autant de livres contenant le récit oral et gestuel des fondateurs d'une communauté. Mais pas seulement. C. Malamoud explore le paradoxe d'une Inde identifiée par le grand orientaliste Sylvain Lévi comme rétive à l'écrit historique alors même qu'elle recèle nombre d'écrits relatant l'institution, et donc l'histoire, des rites fondateurs de la communauté humaine : en l'occurrence les rites du sacrifice tel qu'ils sont relatés dans les *Brāhmaṇa*, partie prenante de la *śruti*, « la révélation » védique. Parsemé de marqueurs temporels fustigeant l'involution du rite, le texte

témoigne en outre d'une indéniable vision diachronique. Certains mythes relayés par les *Brāhmaṇas* masquent encore des événements historiques, comme l'extension de la religion brahmanique dans l'est de la plaine indo-gangétique à partir du Panjab. Mais pour cette tradition orale retranscrite tardivement par écrit, c'est fondamentalement « l'enchaînement des gestes et des paroles qui [inscrivent] dans le temps l'effectuation des rites » constitue la matrice de l'histoire.

Au Cambodge, dans les provinces côtières comme dans les hinterlands, c'est à travers le culte récent de la « Dame Noire » (YāyMau) que C. Ang parvient à retrouver les traces d'un culte plus ancien et toujours actuel à la divinité de la mer au sein des communautés de pêcheurs, présent en particulier sur les îles. Entité féminine abstraite qu'il convient de satisfaire sexuellement pour ne pas essuyer ses colères que sont les tempêtes, elle requiert des offrandes en forme de phallus, au symbolisme explicite. Dans les terres, la prolifération récente de ce culte au sein de communautés qui ne sont pas en relation avec la mer se fait inversement sous une forme anthropomorphe et relativement aseptisée.

Cheminelements

Il n'est sans doute pas de problème plus complexe que le rapport qu'entretient une société à son passé. À commencer par celui des mots qu'elle se choisit pour le dire, et qui le déterminent en partie.

Pour se convaincre du poids des mots dans l'appréhension du passé, il suffit de rappeler la portée spécifique de ceux qu'utilise la pensée européenne à travers les langues qu'elle s'est données. *Le temps* étant ce changement continu par lequel le passé devient le présent¹⁹, le *passé* se présente comme ce qui n'est plus. La *tradition* est alors ce qui reste du passé dans le présent – soit un passé qui ne passe pas. Mais le passé ne passe jamais complètement, puisqu'il est toujours « ayant été-là ». Il est « ce qui est été »²⁰. « Si l'enfant que nous fûmes peut irriguer l'existence tout entière de l'« esprit d'enfance » (Bernanos), c'est parce que nous avons, à chaque nouvel âge de la vie, à être à neuf cet enfant. C'est donc à partir des possibilités qui s'ouvrent à notre existence que nous avons chaque fois à être et à réassumer au présent ce que nous avons été : 'L'être-été jaillit d'une certaine manière de l'avenir' (*Être et temps*, 326) »²¹. « La tradition est alors moins un rapport au passé qu'à ce qui, dans le passé, ne cesse d'être initial [...], c'est-à-dire riche d'initiatives chaque fois neuves pour l'avenir [...] »²². Si l'on peut dire que le temps passe, ne peut-on tout aussi bien dire que « le temps arrive ? »²³.

Naturellement, avec le cas cambodgien lui-même déclinaison d'un monde austro-asiatique sur lequel on sait peu, nous sommes loin d'atteindre cette complexité que dévoile le philosophe de la vieille Europe à partir des langues indo-européennes. Discourir du rapport au passé d'une société extra-européenne dans une langue européenne en usant pour cela des clés qu'élaborent les sciences humaines afin d'appréhender d'autres latitudes, c'est approcher le sujet avec les armes disponibles. Ces armes qui sont autant d'outils pour se frayer un chemin²⁴ à travers les forêts du pays khmer n'en ont pas moins été forgées au plus loin. On en comprend que mieux la fragilité de cette entreprise, limitée notamment par la barrière de la langue. Une barrière qui oblige à conserver une extériorité dont tout laisse à penser qu'elle fait dans une certaine mesure obstacle au dévoilement du sens que revêt le passé pour les locuteurs²⁵. La portée des mots qu'utilisent les Khmers pour dire le monde passé nous est ainsi largement méconnue.

¹⁹LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Puf, Quadrige, 2006, p. 1110.

²⁰FRANCE-LANORD, Hadrien, « Passé », [in] Philippe Arjakovsky, François Fédier, Hadrien France-Lanord, *Le Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de la pensée. Nouvelle édition*, Paris, Cerf, 2013, p. 966.

²¹*Ibid.*, p. 967.

²²FRANCE-LANORD, H., « Tradition », [in] *Le Dictionnaire Martin Heidegger. [...], op. cit.* p. 1321.

²³HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, Paris, Gallimard, nrf, Bibliothèque de philosophie. Œuvres de Martin Heidegger, 1986, (425), p. 493.

²⁴DAVID, Pascal, « Chemin », [in] *Le Dictionnaire Martin Heidegger. [...], op. cit.* p. 233-235.

²⁵MIKAELIAN, G. et ABDOUL-CARIME, N., « De la voie romaine à l'Orient compliqué », [in] « Introduction », *Etudes khmères (II). Outils pour une approche du Cambodge ancien. Péninsule*, n°65, 2012 (2), p. 7-10.

À défaut de pouvoir faire retour sur le sens des mots en ayant recours à la langue et aux concepts des locuteurs²⁶, il est possible de leur accorder toute l'attention nécessaire. Ceux que les auteurs de ce volume ont justement extraits de la *langue* des locuteurs, des *textes* historiques et de l'exercice des *rites* suggèrent ainsi que d'autres cheminements sont possibles.

²⁶ Démarche qui existe par ailleurs, cf. l'encyclopédie culturelle *Khme Renaissance*, conçue par des chercheurs cambodgiens pour des lecteurs khmérophones.