



HAL
open science

L'idée de condition humaine chez les Tampuan du nord-est cambodgien

Frédéric Bourdier

► **To cite this version:**

Frédéric Bourdier. L'idée de condition humaine chez les Tampuan du nord-est cambodgien. UDAYA - Journal of Khmer Studies, 2015, 13, pp.63-86. <hal-05136678>

HAL Id: hal-05136678

<https://hal.science/hal-05136678v1>

Submitted on 8 Jul 2025

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.



HAL Authorization

UDAYA, Journal of Khmer Studies, 13, 2016, p. 63-86

*L'IDEE DE CONDITION HUMAINE CHEZ LES TAMPUAN
DU NORD-EST CAMBODGIEN*

*Frédéric Bourdier
UMR 201 DEVSOC (Développement et Sociétés)
IRD / Université Paris Sorbonne*

Résumé :

Une des dimensions créatives propre à toute collectivité humaine se retrouve dans sa façon d'appriivoiser le milieu environnant et, chemin faisant, dans sa manière de regarder la part de nature comprise en elle. L'article se penche sur l'articulation entre cette « nature du dehors » et cette « nature du dedans » chez les Tampuan de la forêt septentrionale du Cambodge. Le rapport étroit entre cosmologie et organisation sociale indique un lien plutôt qu'une rupture avec l'environnement physique. D'où la difficulté de séparer arbitrairement ce qui relève de la culture et de la nature. Cette mise en perspective, qui laisse toutefois place à l'innovation, n'est pas sans implication sur la place assignée à l'être humain au sein d'un monde animé peuplé de non-humains avec qui il cohabite. L'article s'interroge *in fine* sur le devenir d'une société interagissant avec le monde, où des ontologies historiquement, démographiquement, écologiquement et spatialement distinctes sont en voie de compénétration.

Mots-clés : sociabilité, nature/culture, Tampuan, Ratanakiri, perspectivisme

Abstract:

One of the creative aspects for every human society is in the way they relate to the natural environment and, consequently, in the manner they understand the part of nature in themselves. The paper describes the expression between this “nature outside” and this “nature inside” among the Tampuan from the northern forest of Cambodia. The close relationship between cosmology and social organization indicates a link rather than a rupture with the physical environment. As a result, culture and nature cannot be separated arbitrarily. This perspective, which nevertheless allows innovation, is not without implication with regards to the place assigned to human being in an animated world populated with non-human entities sharing the same roof. Lastly, the article wonders about the future of a society interacting with the world, in which distinct historical, demographical, ecological and spatial ontologies are essentially in conflict with outside values.

Keywords : sociability, nature/culture, Tampuan, Ratanakiri, perspectivism

Les populations non khmères habitant les forêts du Cambodge ne vivent plus d'une façon recluse. Elles s'intéressent de plus en plus aux sociétés d'ailleurs, en même temps que ces dernières posent un regard interrogateur sur les premières. Cette curiosité croisée indique une volonté de savoir ce qui touche aux logiques mutuelles de fonctionnement de l'être humain. En vertu de l'évolution de l'intensité des échanges au sein de la culture-monde, il arrive en effet que certaines de ces logiques soient désormais perçues de chaque côté comme des choix, et non plus comme des certitudes, puisés au sein d'un assortiment de mise en forme de la pensée. La notion de choix qui retient notre attention dans cet article revient à s'interroger sur la façon dont une société continue, ou pas, d'appréhender la nature qui l'entoure (du dehors) ainsi que la part de nature qui règne en son for intérieur (du dedans) dans un contexte grandissant de contacts avec le monde extérieur.

L'hypothèse est que la société qui nous intéresse continue à maintenir un lien, présentant la double capacité d'articuler et de détacher, plutôt qu'une différence – ou rupture - avec les manifestations matérielles et symboliques du milieu environnant, loin d'être considéré comme une nature sans vie. Le lien évoqué, qui suggère la coexistence d'un monde animé (non humain) avec le monde des hommes, implique une continuité plutôt qu'une discontinuité entre les différentes manifestations du vivant (humaines, animales, végétales, minérales...). Il va être sujet à débat dans les pages qui suivent.

La méthode utilisée pour la démonstration consiste à retracer la façon dont une collectivité humaine ordonne son rapport au monde, extérieurement et intérieurement. Afin de nous attacher à cette entreprise, on part du lien tangible entre les modes d'ordonnement du monde et les mécanismes d'agencement de la vie sociale chez des populations non khmères du Cambodge résidant dans la province septentrionale du Ratanakiri (que nous appellerons dans le texte « peuples de la forêt »). On se concentrera sur les Tampuan qui nous sont familiers et qui font partie de ces peuples de la forêt. Les données collectées sur le long terme fournissent un corpus instructif concernant l'organisation sociale, la cosmologie qui s'y rattache, la notion de personne et son ontogénie, la position de l'individu au sein de la collectivité humaine et non-humaine. Or situer la cosmologie d'une unité sociale comme un cas parmi tant d'autres au sein « d'une syntaxe des formes générales du monde » (Descola 2008 : 25) informe sur la validité, ou l'inanité, de certaines croyances universelles propres à l'idée de condition humaine. Ces dernières vont être précisées, puis relativisées ultérieurement. Pour l'instant, ce que nous désignons par « condition humaine » se rapporte au système de pensée d'une culture qui, en plus de se positionner vis-à-vis du monde extérieur, se soucie de savoir si certains attributs propres à l'Homme (caractère, signalétique comportementale, corporéité, échange extérieur, agentivité) précèdent ou succèdent toute forme de sociabilité. D'où la notion de « nature du dedans ».

Il s'agit assurément d'une définition restrictive mais qui, tout au long de nos enquêtes de 1994 jusqu'à de nos jours en 2014, n'eut de cesse de refléter les efforts des communautés villageoises fréquentées dans la province de Ratanakiri. Un certain nombre de personnes, principalement les hommes et les femmes ayant accédé au statut de *kra srok*¹, n'avaient

¹ Littéralement : « sage de l'espace villageois » : statut d'ancêtre vivant qu'une personne atteint quand elle a des petits enfants, et quand elle devient écoutée et respectée pour son savoir et sa sagesse.

de cesse de trier, ordonner, relier, hiérarchiser et donner sens aux caractéristiques visibles et invisibles du monde qui les entourent et, chemin faisant, sur le propre de l'être humain qui les caractérise. D'où la pertinence de montrer l'innovation qu'une société déploie dans sa manière de penser son environnement, mais aussi de *se penser*. Précisons que cette préoccupation n'a rien d'une envolée lyrique : outre son ancrage dans le temps et l'espace, elle rappelle que la réflexion sur la condition humaine, avec ses questionnements relatifs au dualisme présupposé entre nature et culture et ses interrogations sur l'existence d'une nature humaine présociale, sont des exercices intellectuels loin d'être accessoires chez les peuples de la forêt comme les Tampuan, et non pas un apanage exclusif réservé aux scientifiques et philosophes éclairés des grandes civilisations orientales et occidentales.

Les données ethnographiques proviennent de séjours répétés sur les hautes terres du nord-est du Cambodge au cours de deux décennies de 1994 à 2013. Pour les propos de l'article, l'attention se concentre sur des tranches de vie partagées avec les Tampuan dans un village de 450 habitants ainsi qu'avec leurs voisins Kacho', Jarai, et Brao-Kreung durant les deux premières années 1994 et 1995. Cette période correspond à un temps de répit après la guerre civile, marqué par une moindre instabilité politique nationale. Il correspond à un moment où l'ouverture de la province en était à ses débuts, à une époque où les activités de développement socio-économique soutenues administrativement par le processus de khmérisation en étaient à leurs balbutiements, à une période où les études sociales étaient exceptionnelles, en dehors des travaux d'une anthropologue ayant travaillé sur la mort (Matras-Troubetzkoy 1979), l'habitat et l'essartage chez les Brao avant les Khmers Rouges (ibid. 1983).

Notre approche va au-delà de la monographie car elle souhaite poser un regard plus élargi sur l'autre en mettant en avant sa capacité de confrontation, de formulation et de réflexivité. Cela dit, il ne s'agit pas encore d'un autre appel un peu vague à penser autrement, mais d'une volonté de fournir une caractérisation suffisamment solide de cet autre afin que nous puissions vraiment prétendre le cerner plus objectivement. Le sens et les significations des manières de concevoir et de se positionner dans un monde peuplé d'entités humaines et non-humaines sont également à déchiffrer dans leur contexte contemporain, qui est un espace d'interaction, d'échange, de mise à l'épreuve et d'innovation.

Le texte se divise en cinq sections. La première rappelle brièvement le positionnement théorique adopté. La seconde traite de l'agencement cosmologique à partir de récits relatant la formation du monde. Cette ontologie raconte sa création ainsi que les modalités qui sous-tendent son maintien. Il informe à ce titre sur les pré-requis de la condition humaine. On y apprend l'étroite association entre les multiples entités humaines/non-humaines qui peuplent l'univers. La troisième section inaugure l'avènement de l'Homme en tant qu'être social. L'organisation villageoise avec la famille, la parenté et le clan comme pivots majeurs de toute forme de sociabilité n'est pas étudiée en elle-même : ce qui intéresse, c'est la façon dont cette sociabilité plonge ses racines dès le plus jeune âge de la personne, et comment elle s'incorpore au sein de la communauté des vivants. La quatrième section montre que cette sociabilité, même si

culturellement encouragée par la société tampuan, déborde le cadre humain et s'accomplit progressivement en négociation avec les entités non-humaines. En accord avec Viveiros de Castro qui révolutionna l'investigation sociale en proposant une nouvelle définition du mode de connaissance anthropologique avec les concepts de perspectivisme et de multinaturalisme (Charbonnier 2010), la notion d'individu est recentrée à partir des critères conceptuels mis en avant dans la société étudiée. Ceci nous amène à la dernière section qui nous dévoile que la philosophie tampuan refuse d'assigner à l'Homme une position « naturellement » privilégiée qui lui conférerait l'impression injustifiée d'être autonome et détaché des entités non-humaines avec qui il cohabite. Plus précisément, l'être humain n'est qu'un des éléments vivants du microcosme dont une des propriétés fondamentales réside dans le principe de réciprocité. Par ailleurs, ce n'est pas la personne qui prime sur la société : c'est plutôt le conditionnement social de l'individu dans sa culture d'appartenance qui prédomine. Il n'en reste pas moins que la société étudiée, désormais confrontée à la culture-monde et à de multiples interférences sociétales, a peu de chance de rester indifférente et impassible aux changements qui s'opèrent. Sans apporter de réponses, difficilement prédictibles, quelques pistes sont lancées en vue de poser les jalons pour de futures recherches.

1. Perspectives théoriques

Une des dimensions créatives propre à chaque collectivité humaine se retrouve dans sa manière d'appriivoiser son environnement. Trois célèbres anthropologues ayant vécu dans l'arrière-pensée entre les basses terres du Cambodge et du Vietnam (Condominas 1957, Boulbet 1967, Dournes 1972) ont inégalement abordé la question, mais aucun n'a tenté de déceler les raccords éventuels entre la domestication de la nature et les composantes intrinsèques à la nature humaine. La connaissance acquise auprès des communautés d'essarteurs comme les Tampuan permet de discerner certains des enchaînements qui se tissent entre ces deux composantes. Notre intention est de mettre à jour les articulations envisageables, et pensables, entre cette « nature du dedans » avec cette « nature du dehors ». Cet assemblage, s'il existe, présente toutes les qualités pour éclairer des points encore obscurs et mal balisés qui, transformés en préjugés, continuent à alimenter une vision depuis longtemps individualisée de la condition d'être humain chez les populations non occidentales, communément appelées primitives. Le détour par la connaissance acquise chez les Tampuan permet de souligner que ce que l'on a l'habitude de penser comme une donnée relevant d'une prédisposition naturelle, voire congénitale, est avant tout un acquis culturel. L'être humain peut se tourner prioritairement sur lui-même (en privilégiant les ressorts individuels) ou envers les autres (en privilégiant le référent social) en fonction de son histoire, de son cadre de vie et de sa texture intime, mais rien ne le condamne à évoluer d'emblée dans un registre prédéfini.

Que nous enseigne la remise en question simultanée de deux affirmations fréquemment considérées implicites, à savoir l'être humain séparé des entités non-humaines peuplant l'univers et l'être humain tourné, pour ainsi dire de façon innée, vers une poursuite individualiste ? L'originalité du présent essai est de ne pas dissocier ces deux questionnements comme à l'ordinaire (y compris dans les études mentionnées plus bas),

estimant a contrario qu'un éclairage mutuel procure une force ajoutée à l'analyse. Notre entreprise présente un effort souligné, et scientifiquement justifié, d'effectuer une trêve dans l'accumulation du savoir sur une microsociété afin de faire le point sur ce qu'elle enseigne eu égard à la place de l'être humain dans le monde qu'elle investit. Ce repli distancié constitue une étape incontournable d'un parcours, effectué sur un mode de balancier, autorisant une double lecture en parallèle des modalités d'appréhension de l'Homme au sein du monde sensible qu'il côtoie. Dit autrement, la constitution d'un savoir relatif à la notion de « nature » éclaire la part d'inventivité dans les rapports que l'être humain tisse avec son environnement immédiat, ainsi que dans le regard qu'il pose sur lui-même en tant qu'être social.

Sans prétendre à l'exhaustivité, on envisage ici deux façons complémentaires permettant d'aborder ce qu'une société donnée entend communément par les termes polysémiques de nature « physique » et nature « humaine ». La première traite des relations dynamiques, complexes et hybrides qu'elle entretient avec l'homme en société. La seconde recouvre la notion de nature en tant que composante intrinsèque de l'homme. La première caractérisation consiste à aborder la nature comprise comme lieu conceptualisé, chargé de symboles, de pratiques d'intervention et de relation d'échange. Elle va être exposée en préambule afin de mieux cerner les contours de la seconde caractérisation ayant pour objet de distinguer la part de nature comprise dans l'être humain. Cette effort d'identification d'une classification originale des composantes humaines est le fruit d'une réflexion qui puise ses sources à partir des matériaux collectés à Ratanakiri à l'occasion d'une recherche sur les relations entre nature et culture, agrémentés de travaux d'ethnologues familiers avec d'autres populations voisines sans écriture appartenant au même substrat socioculturel, et qui résident sur les hauts plateaux vietnamiens.

Concentrons-nous succinctement les formes d'association majeures entre Nature et Homme. Passons sur l'idée de l'être initialement asocial et enclin à dominer la nature qui s'inscrit dans la trame d'une tradition anthropologique profusément normative au début du vingtième siècle, essentiellement écrite par des anthropologues privilégiant les interviews dirigées au détriment de l'observation participante, et dont les travaux puisent leur source sur les discours traitant des normes et des aspects institutionnels qui minimisent, souvent à l'extrême, toute autonomie de l'individu noyé dans une collectivité décidant et agissant pour lui. Les efforts d'interprétation des rapports entre nature et culture ont par la suite évolué et donné lieu à une multitude de débats, riches et controversés, au sein de la discipline anthropologique, et surtout avec les recherches cognitives (Bloch 2013) et interdisciplinaires (Moscovici 1972, Morin 1973) mieux équipées pour mettre en évidence l'irrecevabilité de la distinction entre les deux termes. Pour s'en tenir à l'anthropologie, Guille-Escuret (1989) désapprouve les nombreux auteurs ayant pendant longtemps discuté de la prééminence d'un des deux termes sur l'autre. Les études françaises récentes de Descola (2005) et de Latour (1999) viennent battre en brèche la pertinence de la quête de cette finalité, et préfèrent repérer les continuités et discontinuités au sein d'un système cohérent intégrant l'homme et son environnement. Ces mêmes recherches rappellent également le caractère récent, donc artificiel et relatif, de la césure entre ce qui dans le monde contemporain occidental relève de la nature ou de la culture (Descola *op.cit.*).

Il est donc tout à fait possible d'objectiver le monde sans dissocier ces deux vocables. Les notions de nature et culture ne peuvent être aisément disjointes. Il n'en reste pas moins que les sciences modernes ont tenu en général à séparer la nature et les hommes avec, d'un côté, l'enchaînement des causes et des effets et de l'autre les raisons de l'action humaine. Prenant à rebours cette scission, le travail ethnographique de Latour montre au contraire qu'humains et non-humains peuvent devenir acteurs au sein de réseaux associant nature et société (Latour 1993 et 2005). L'auteur écrit un manifeste incitant à devenir « non modernes » et revendique des méthodes de description reliant les objets aux sujets, les animaux aux humains, la nature à la culture, les machines aux hommes. Poussant plus loin l'arbitraire de la distinction nature/culture, des prospections pionnières en Thaïlande explorent les modes de communication insoupçonnés entre l'homme et l'insecte rhinocéros (Renesson *et al.* 2012). Bien d'autres recherches non citées dans ce papier progressent en ce sens et viennent témoigner que l'enveloppe charnelle, recouvrant toute forme d'humanité apparente, ne peut être assimilée à une simple enveloppe intérieure exclusive à la nature humaine (vue du point de vue occidental). Les sociétés du nord-est cambodgien établissent justement une similitude entre les composantes non matérielles de l'homme avec celles des animaux, des végétaux et d'autres éléments du cosmos. Nous y reviendrons plus bas. Disons pour l'instant que les composantes non-humaines ne sont pas perçues comme de la nature morte mais relèvent du vivant. Elles se rangent dans la catégorie des entités animées, au même titre que l'Homme. Si certaines cultures affirment ainsi l'existence de propriétés internes partagées tandis que d'autres plaident l'inverse, on est en droit de reconnaître l'absence de caractère universel dans la manière de conceptualiser le monde et les entités qui l'habitent.

Une synthèse aussi brève ne constitue pas un état des lieux. Elle déforme et réduit inévitablement les nuances ethnographiques et les analyses ethnologiques rapportées dans la littérature disponible. Notre dessein ne consiste pas à effectuer un bilan rétrospectif des études réalisées en ce domaine, vu qu'une revue approfondie de la littérature mériterait un ouvrage à part. Notre intention, plus modeste, vise à montrer l'évolution d'un cheminement dans la pensée anthropologique, à travers l'exemple de la société tampuan, conduisant à reconnaître l'arbitraire des systèmes de classification influencés par quatre siècles de naturalisme en Occident. En guise de projet initié, mais non complété à ce jour, on espère aussi regarder de plus près la permanence d'un système de pensée qui prône la continuité plutôt que la différence en dépit d'une confrontation grandissante avec la société dominante.

Sahlins (2008), appuyé par d'éminents anthropologues comme Viveiros de Castro (2009), a déjà réfuté toute théorie plaçant systématiquement l'Homme en compétition avec ses semblables et avec son milieu environnant, en démontrant habilement comment cette croyance occidentale en l'homme dominé dès sa naissance par une nature animale, dominatrice et agressive a été historiquement formulée et imaginée (Sahlins, *op. cit.*). Il n'y aurait pas d'acquisition irréversible, fruit d'une hypothétique co-évolution universelle, indiquant un chemin irrémédiable vers cette tendance hégémonique de l'Homme. Cette affirmation ne serait qu'une construction à partir d'un univers de choix possibles et pensables. Les thèses de Sahlins (*op.cit.*) et de Descola (2005) reposent sur

des ethnographies qui les autorisent respectivement à invalider des présupposés sur la « nature dépréciative du dedans » et sur la « nature différenciée du dehors », mais aucune de leurs analyses ne provient d'un examen sérieux des populations du Sud-est asiatique. Pour combler ce vide, voyons de plus près ce que les Tampuan et leurs voisins nous apprennent sur leur rapport au monde et envers eux-mêmes.

2. L'ordonnement de l'univers

Toute analyse anthropologique ne peut séparer la cosmologie de l'organisation sociale. Penchons-nous sur la première. Les Tampuan et les Jarai sont les groupes ethniques les plus numériquement importants dans la province de Ratanakiri². L'agencement du monde de ces communautés d'essarteurs vivant groupés en petit nombre (200 personnes en moyenne) commence par une interprétation sur sa création, suivie d'une description des conditions nécessaires à son maintien. Sachant que la fonction majeure des mythes consiste moins à expliquer une histoire réelle qu'à faire passer un message illustrant la condition humaine, les mythes qui parlent de l'origine racontent qu'au début rien n'existait en dehors d'une immensité vide. L'abondante mythologie tampuan recueillie par l'auteur de ces lignes (et dont certains extraits furent retranscrits dans : Bourdier, 2009) informe que toutes les conditions étaient alors réunies pour occuper la croûte terrestre animée, vu qu'elle s'ennuyait ainsi dénuée. Il fut alors décidé de créer un assortiment d'éléments susceptibles de vivre et interagir conjointement.

Plusieurs récits, dont la narration menée par une seule personne peut durer toute une nuit avec les joutes qui s'en suivent, évoquent l'intervention initiale d'une divinité suprême qui concéda à des divinités secondaires le pouvoir de créer la terre meuble, l'eau, les rochers, les végétaux et les corps célestes. Les êtres à l'apparence humaine émanèrent pareillement du créateur omnipotent. Il est raconté dans la mythologie bunong³ ainsi que dans les légendes jarai recueillie par Dournes (1972 : 45-46) que les hommes sortirent de la terre par une cavité dont le trou est encore visible de nos jours. Chez les Tampuan, les êtres tout juste conçus furent autorisés à prélever ce dont ils avaient besoin pour vivre, mais pas de façon immodérée. Pour ce faire, la divinité suprême délégua sa résolution de protection envers tout ce qui émane de sa création aux génies des lieux qui furent chargés d'empêcher les abus de ponction dans le milieu environnant. Celui-ci est ainsi perçu non pas comme une matière inerte qu'il s'agit de dominer ou de maîtriser mais comme une matière vivante peuplée de multiples entités animées, dignes de respect, avec qui il s'agit de composer. Les règnes animal, végétal et minéral ont également leur vie autonome mais communiquent avec les êtres humains. Il est par exemple raconté que les interventions respectives de l'engoulement, de la civette, du toucan et du taro d'eau

² Environ 20 000 Jarai et 30 000 Tampuan recensés en 2008 contre 14 000 et 18 000 en 1995 (Bourdier 2009). Les Khmers migrants des plaines, assez peu nombreux dans les années quatre-vingt dix, sont en progression constante, notamment dans la capitale provinciale ainsi que dans les chefs-lieux de district, mais leur nombre exact reste difficile à estimer, comme celui des Cham également migrants, en l'absence de recensement récent. Ils seraient actuellement près de 15000.

³ Une population établie dans la province de Mondolkiri, au sud de celle de Ratanakiri. Texte recueilli par Melle Vanny Rath, Bunong d'origine de Phum Katti, membre de l'ONG MIPAD (ex NOMAD RSI) basée à Sen Monorom, capitale de la province.

permirent, en différentes occasions, à l'être humain de sortir de situations délicates (conflits interhumains, disette, pénurie d'eau). On comprend alors pourquoi le lien de d'homme à la terre et le rapport de la terre aux esprits comptent parmi les attributs socioculturels les plus signifiants (Condominas 1983, Bourdier 2009). La terre n'appartient pas aux hommes qui en ont seulement l'usufruit provisoire et sous condition de modération. Avant chaque défrichement et préalablement à toute intention de prédation (collecte, chasse), il convient de requérir le consentement des génies qui peuplent la forêt par des procédés rituels et divinatoires où le rêve, les prières et les sacrifices jouent un rôle prépondérant (Condominas, *op.cit.*). Recevoir a également un prix : en cas de rentrée abondante de riz ou de chasse inespérée, il convient de partager lors de cérémonies collectives une partie de la récolte ou du butin cynégétique avec les villageois n'ayant pas directement bénéficié de cette opportunité, tout en réalisant une offrande aux génies des lieux investis. Cette manière de rétrocéder, loin d'être spécifique aux Tampuan, a déjà été observée chez les Brao voisins des Tampuan (Matras-Troubetzkoy 1983) ainsi qu'auprès de nombreuses minorités ethniques en Asie du Sud-est (Kirsch 1973).

Parallèlement, des mythes recueillis par l'auteur racontent en détail l'origine de la formation d'espaces infranchissables (lac, colline, bosquet...) ainsi que la création de lieux exempts de toute action anthropique. Des histoires relatant l'origine du monde rappellent que les phénomènes qui se déroulent dans la nature sont étroitement liés aux agissements des hommes. Le déroulement serein des séquences saisonnières et climatiques s'accomplit en fonction de la qualité escomptée des relations entretenues avec la société humaine. L'établissement de rites facilite la perpétuation de cette mémoire qui se dérobe parfois à la conscience, mais qui réapparaît grâce à la matérialisation symbolique d'un découpage cyclique du temps ravivant les forces qui dirigent le monde. Par exemple les pluies, la sécheresse et les calamités naturelles sont imputables à l'action de l'homme qui participe ainsi à la perpétuation des phénomènes observables dans le milieu qui l'entoure. Nous sommes donc en présence d'une première forme d'appréhension cosmologique qui, même si elle présente d'incessantes variations et de nombreux ajustements en fonction des circonstances locales et des unités sociales résidentielles, dénote une capacité à situer précisément l'apparition de l'homme dans le cadre d'une plus vaste genèse où toutes les autres entités qui la composent se dévoilent à partir d'un même acte fondateur. Il existe bien entendu quelques particularités comme le mythe d'apparition d'Angkor et de séparation entre Khmers et Bunong recueilli Sylvain Vogel⁴, mais il y a tout lieu, jusqu'à preuve du contraire, que ce cas de figure fasse figure d'exception.

La présence sur terre d'une pléthore d'entités humaines et non-humaines interconnectées joue sur les formulations apparemment vacillantes du concept de condition de vie des populations de l'hinterland situé entre les vallées du Cambodge et du Vietnam (Dournes 1972, Boulbet 1975, Bourdier 2009). Mais d'une manière générale, chaque collectivité humaine insiste sur l'unicité de l'homme à ses débuts. Les récits véhiculés par les Tampuan et les Kacho' montrent une tendance similaire à évoquer l'origine commune de

⁴ Voix de Mondolkiri, sous presse.

tous les peuples⁵. Pareillement, la distinction entre les Khmers, les Chams, les Kinhs, les Laotiens (les peuples des anciens empires qui entourèrent l'hinterland) et les minorités ethniques est considérée comme « historiquement » récente. Il s'en suit une séparation géographique ne signifiant pas une volonté de distinction sociale. Elle souligne par contre la nécessité d'éviter de vivre constamment en trop grand nombre. Mais la séparation est utile pour le maintien des bonnes relations occasionnelles à travers d'importants échanges rituels (gongs, buffles, ornements métalliques) entre communautés territorialement disjointes. Hormis cette filiation commune qui porte en elle les germes de la dissolution⁶, d'autres processus de différenciation apparaissent au sein de la société humaine à travers les étapes successives qui marquent le processus de socialisation de la personne. Avant de s'y pencher, il est indispensable, pour mieux les déchiffrer, d'envisager les modes de classification non-humains étant donné leur lien étroit.

Une des rares études portant sur la mise en forme de l'univers végétal chez les Jarai du Vietnam montre, partant de la botanique à la famille, du signifiant au signifié, l'existence d'une classification à la recherche d'un troisième terme, un code pour rendre compte des différences et les coordonner, un système de relations projetant les structures familiales (Dournes 1968). Les observations et les données collectées chez les Tampuan n'aboutissent pas à de telles projections, et nous doutons fort que tout commentaire sur l'usage de la nature puisse être réduit à une pure spéculation de l'esprit où la pratique interviendrait essentiellement comme un moyen de décrypter les types de discours codifiés (mythe, taxinomie) : ce qui défile sous nos yeux est moins l'ébauche d'un système cohérent d'explication du monde, qui probablement n'existe pas, qu'un perpétuel bricolage qui s'élabore en fonction de logiques qui méritent d'être déchiffrées⁷. Il nous a ainsi été permis de vérifier que les énumérations locales considérant les caractéristiques forestières ainsi que le relevé des végétaux dénotent le souci de la précision et s'attardent sur le détail et le particulier. Résolument pragmatiques, elles reposent sur le visible, la forme générale, le stade de maturité, leur usage potentiel ainsi que sur les attributs non-humains (génies des lieux) ayant élu domicile. Si les critères de catégorisation donnent l'apparence de l'arbitraire et s'étiolent à l'infini tant elles vont dans la nuance, les relations entretenues qui découlent de ces classifications ont par contre un caractère indélébile⁸.

⁵ Le souvenir de cette unification imaginaire n'est pas uniquement le produit de l'intensification des contacts interethniques. Les mythes manifestent la volonté pratique de souligner la multitude (existence d'un seuil démographique), la circularité (échange) et la présence du passé (mémoire du groupe) conférant des repères appropriés à la collectivité d'appartenance.

⁶ Les peuples de la forêt soulignent le danger de perpétrer aveuglément toute forme de cohabitation permanente au sein d'une unité sociale démographiquement importante. Une telle remarque fut mise en avant par de nombreux villageois au moment où l'auteur parcourait, durant plus de trois mois en 1994, la majeure partie de la province avec un guide et un interprète.

⁷ Un système d'explication réunissant l'innée et l'acquis est proposé avec les sciences cognitivistes. Voir : Maurice Bloch (2013)

⁸ Elles fonctionnent sur les critères de ressemblance et d'opposition (sombre et clair, jeune et âgé, etc.). Douglas a montré dans son essai sur les notions de pollution et de tabou qu'il n'y a pas uniquement des éléments marqueurs d'opposition binaire : il existe un troisième pôle, ayant caractère d'exception et qui renvoie à la notion d'interdits (Douglas 1966). Les prohibitions alimentaires imposées en fonction de l'appartenance clanique et familiale chez les populations de Ratanakiri seraient alors à interpréter en

Des arbres ou des associations végétales servent d'indicateur écologique. Un calendrier lunaire détaillé, associé à l'observation du mouvement et de la visibilité des constellations et des étoiles, sert de référence agroclimatique. Là encore, la prévisibilité des phénomènes climatiques n'est pas laissée au hasard : l'arrivée des pluies est attribuée au processus de fermentation cosmique dont le modèle métaphorique est offert par la confection et la consommation de la bière de riz. L'homme détient une part de responsabilité sur le renouvellement des précipitations dans la mesure où l'ivresse qui caractérise les grandes cérémonies qui se déroulent au milieu de la saison sèche est supposée amener les pluies de mousson. L'aspect pragmatique se double ainsi d'une relation de réciprocité qui domine les rapports entre humains et non-humains destinés à cohabiter tout en ayant chacun leur vie particulière. La sociabilité, comme l'illustre de façon redondante la littérature orale des Tampuan, est une composante essentielle de la relation d'échange, mais elle ne constitue pas une exclusivité humaine dans la mesure où des formes de communication s'engagent également avec les non-humains.

Sans aller plus loin, les classifications sommairement esquissées montrent que l'individu est autant informé des processus qui régissent les relations entre humains que de ceux qui outrepassent la communauté des hommes. Il sait en outre que ses comportements contribuent, d'une manière ou d'une autre, au déroulement serein de ces processus. Il arrive que les interactions humaines soient profondément liées avec les agissements de l'homme envers le milieu, moyennant une transmission qui s'opère en chaîne. C'est ainsi que la rupture individuelle d'un interdit comme le franchissement d'un espace prohibé a toutes les chances de susciter une répercussion néfaste sur tout le village (Bourdier 2012).

Une fois tenue pour acquise l'existence de l'être humain destiné à cohabiter au sein d'un phalanstère dont il n'est qu'une des pièces rapportées, encore faut-il préciser les préludes à la vie sociale. On va voir qu'une des caractéristiques majeures consiste en une dissolution dans la parenté fournissant un indispensable point d'encrage. Reste à préciser comment l'individu émerge au sein de cette parenté constituée.

3. Ethnographie de la vie communautaire : l'être humain entre nature et société

La venue de l'homme sur terre précède le clivage ethnique ainsi que la formation d'unités sociales différenciées en clans, lignages, unités résidentielles et familles. Il s'en suit que les relations humaines menacent rapidement de se dégrader sans aucun garde-fou. Les généalogies sur l'origine des groupes et des clans apparaissent, mais simultanément elles montrent l'inévitabilité des conflits s'il n'y a pas séparation qui devient elle-même condition fondamentale de l'échange⁹. L'apparition du clan divisé en unités résidentielles

relation au code de classification des animaux et des végétaux où les laissés-pour-compte se présentent sous la forme de tabous.

⁹ Quelques mythes et des épopées tampuan pouvant durer plus d'une nuit racontent comment l'homme doit réunir sa nature avec la nature cultivée et sauvage. Il serait impossible de récapituler ces longues narrations dans ce texte, d'autant plus qu'elles détiennent une part d'improvisation. Ce que l'on peut dire est que, le plus fréquemment, survient un héros humain, en relation avec les divinités inférieures et suprêmes, qui redonne l'équilibre à l'homme en société en le raccordant à la nature avec qui l'être humain doit composer pour survivre.

est accompagnée d'interdits alimentaires animaux et végétaux, en mémoire à ces entités non-humaines ayant épargné de considérables embarras à la société humaine¹⁰. Les Tampuan, les Kacho' et les Jarai ont un système d'organisation sociale similaire où le clan, divisé en sous-ensembles numériquement inégaux suivant les villages, constitue l'unité de référence¹¹. Les Brao-Kreung, quant à eux, ont adopté un système cognatique indifférencié mais adoptent tout de même une série d'interdits alimentaires reposant sur d'autres circonstances (que nous ne développerons pas ici).

Chaque village tampuan peut tracer son origine¹². Au départ, un membre fondateur mâle s'approprie l'endroit et fournit une assise matérielle et symbolique au sein du futur espace habité. Les empreintes tangibles de cette assise se concrétisent par des arbres « fétiches protecteurs » attestant le souvenir ineffable des cérémonies qui escortèrent le premier acte de prise de possession du lieu. La création d'un village s'accompagne finalement d'un sacrifice de buffles domestiques visant à apaiser les génies récalcitrants à partager leur domaine ancestral. Avec le temps, se greffent des « hommes porteurs de connaissance » qui deviennent les « sages de l'espace social villageois » (*kra srok*). Leur nomination n'est pas héréditaire. Elle repose sur l'aptitude à connaître les rituels, à maîtriser une connaissance du milieu, à se rappeler les mythes et les incantations secrètes, à conseiller le commun de mortels en cas de conflit, et, surtout, à connaître les ficelles permettant de régir les rapports humains/non-humains.

Ce ne sont pas les femmes qui circulent d'une maison à l'autre mais les hommes. Il est dit pour les Jarai que « la femme, agent naturel de reproduction, relie deux générations. L'homme, agent culturel de relation, relie deux clans » (Dournes 1972, 11). La femme chez les Tampuan est, pareillement, le sang et la terre car c'est elle qui transmet la filiation et qui reste attachée à l'espace mis en valeur, autant pour l'habitat humain que pour les pratiques culturelles. Il est dit que l'homme a plutôt tendance à circuler. L'exogamie de clan n'implique pas de prescription d'alliance, mais seulement une filiation agnatique, matrilineaire où le nom renforce la matrilinearité. La matrilocalité s'observe au cours des premières années, à un moment où le jeune époux apprend à travailler dans l'essart (*mirr*) avec le père son épouse. La relation genre/beau-père constitue le pivot de l'organisation sociale, économique et relationnelle. Le couple peut

¹⁰ Citons l'interdit de consommer le coq sauvage chez le clan *kwai* des Kachak, depuis le jour où il parvint à faire sortir de son sommeil léthargique le gendre de la première femme ayant donné vie au clan. Signalons aussi le tabou chez le sous-clan *ting reya* envers le varan (*varanus bengalensis*). Celui-ci permit à la vieille femme *Yeiy Rya* de se révolter contre un pouvoir autocratique et l'autorisa, par maintes ruses, à diviser la communauté humaine en unités sociales autonomes. Evoquons encore les interdits de la tourterelle et du citron vert pour deux sous-clans tampuan suite à la dispute, la séparation puis la réconciliation des deux sœurs fondatrices grâce à la bienveillance de l'oiseau perché sur un citronnier.

¹¹ D'après les études sur les systèmes de parenté réalisées en 2010-2011 lors du programme ethnogénétique ANR SoGen (Sociétés, Génétique) sous la direction de Raphaëlle Chaix, généticienne des populations, CNRS, Musée de l'Homme, avec la participation de Frédéric Bourdier, IRD, UMR 201 DevSoc, Panthéon Sorbonne. Résultats en cours d'exploitation et non encore publiés.

¹² En 1994, le village constituait l'unité sociopolitique acéphale non hiérarchisée de référence et l'endogamie de la communauté regroupée prédominait même si des raisons pratiques (consolidation de la maison des femmes, apport de main d'œuvre masculine) autorisaient, moyennant arbitrage du conseil des anciens (représentant les unités sociales résidentielles), les alliances intervillageoises.

ensuite s'installer dans une maison à part, mais il continue à privilégier l'uxorilocalité. Il reste donc intégré à l'unité résidentielle de la famille élargie de la femme. Cette matrilocalité, intentionnelle et contextuelle, peut être pondérée par la venue des parents du garçon dans la maison du couple, si jamais ces derniers méritent soin et attention. Le devoir de responsabilité qu'un fils entretient un à l'égard de ses parents peut alors dépasser celle que sa soeur doit expressément privilégier vis-à-vis de sa descendance biologique. Cette forme de patrilocalité inversée est une clause essentielle reconnue par toute la société villageoise qui encourage le fils à prendre en charge ses parents. On voit que les formes de solidarité familiale sont très valorisées et relativement fluides, mais elles méritent d'être nuancées car nos enquêtes sur la parenté révèlent une fréquente tendance à délaisser des cognats et des affins quand ils sont grabataires ou en situation de veuvage. L'esseulement et l'excessive dépendance peuvent en effet être attribués au mauvais sort qu'ils véhiculent (si décès rapprochés dans la famille) et qu'ils sont susceptibles de transmettre à leurs proches. La situation de veuvage prématuré est d'ailleurs interprétée comme une infortune qui se dissémine lors de rapports sexuels à travers certains fluides véhiculés d'un corps à l'autre, de l'homme vers la femme. Telle était tout au moins l'interprétation qui en était donnée dans le village où nous habitons en 1994-1995.

La famille nucléaire est la plus petite unité de référence. Elle conserve en elle les attributs similaires à ceux qui sont décédés. L'idée de réincarnation n'existe pas et il existe une méfiance avisée envers l'âme perturbatrice du défunt, soucieux après la mort de l'enveloppe charnelle de refranchir l'enceinte villageoise. On se doit de l'apaiser par des offrandes afin de la tenir à l'écart. Il y a par contre une « mémoire » (*phuong*) des ancêtres qui se transmet d'une génération à l'autre. Ce que nous appelons « mémoire » est, selon la conception tampuan, ce qui touche au « fil de la terre » (*en'gar têt*). Ce fil de la terre a la propriété d'associer les esprits des humains avec ceux des non-humains avec le cosmos d'où ils font partie. Cette association intemporelle s'effectue avant, pendant et après : avant car toute entité émerge du cosmos ; pendant car tout agissement de chaque entité infléchit la marche du monde ; et après car les âmes humaines/non-humaines retournent d'où elles viennent après leur passage sur terre.

Les humains sont donc logés sous la même enseigne que les animaux, les végétaux et les autres entités recevant abri sous la voie lactée (*plaeng*). Cette mémoire n'est pas le fruit hérité d'un seul tenant. Son origine est collective. Elle dérive d'un amalgame du « trésor » provenant de la parenté élargie, et qui se développe chez tout un chacun jusqu'à l'accès au statut d'ancien (quand on devient grands-parents). Chez les Tampuan cette filiation mémorisée est latente chez le nouveau-né. Elle lui permet, dès les premiers moments de vie, de déployer une série de prédispositions sociales que la société des vivants va lui rappeler, sans pour autant lui inculquer de force. On voit constamment dans les pratiques de vie quotidiennes la façon dont les adultes et les aînés font progressivement intégrer à l'enfant ses obligations sociales sans à-côté punitif ni répressif. C'est d'ailleurs ce qui surprend de prime abord l'observateur étranger découvrant une communauté villageoise où les enfants donnent l'impression de bénéficier d'une forte marge de libre-arbitre. On laisse les enfants s'exprimer jusqu'au bout de leur colère et les Tampuan expliquent qu'ils doivent se « vider ». Aucun

châtiment n'est infligé vu que les agissements de l'enfant sont le fruit d'une influence supérieure ou antérieure qui les dépasse. En d'autres termes, la colère, l'emportement ou même les mauvaises pensées provenant d'un être immature ne sont pas considérés comme innés mais proviennent soit de l'extérieur (par exemple un génie maléfique profitant de la malléabilité de son caractère) soit d'une réminiscence quelconque (par exemple une relation sociale déliquescence qui sévit au sein de l'entourage familiale). En fait, il existe une discrète prise en charge, relativement souple puisqu'on fait confiance à l'enfant de sa propre capacité à se développer en fonction des expériences acquises dans la vie de tous les jours. Mais cet apprentissage n'a rien d'une réprimande commanditée dans la mesure où la découverte des pratiques sociales avec ses semblables, mais aussi avec les non-humains, résulte d'une incorporation permanente où l'imposition de règles extérieures reste minimale.

L'ontologie des Tampuan repose ainsi sur une forme de sociabilité qui existe dès la naissance, d'où la prédisposition atavique chez les enfants en bas-âge à se tourner vers les autres. Cette relation qui s'ébauche par le truchement de la parenté ainsi qu'à travers des entités non-humaines fournit au nouveau-né sa position spécifique et sa valeur assignée dans un monde social où il rentre dès les premiers jours de sa vie. Plus éloquemment énoncé, on peut paraphraser Sahlins stipulant que « la parenté est déjà donnée dans la chair » (Sahlins 2013, 77). Nous voudrions ajouter que la chair de l'enfant reconstitue la parenté. Cette prédisposition infantile mérite d'être guidée et renforcée, mais elle n'a rien à voir avec l'idée de recadrer l'enfant capricieux, recroquevillé sur lui-même, et dont il faut extirper le côté incontrôlé pour devenir un humain acceptable. La société imprime les codes et dirige les débordements des jeunes individus, mais elle ne s'oppose pas frontalement à eux. Tout se passe comme si l'évolution biologique des Tampuan obéissait à une sélection culturelle et non l'inverse. Il n'y a pas d'animalité à vaincre mais une humanité à redéployer. Cette sociabilité se retrouve également eu égard à l'attention portée aux non-humains. Citons le cas de la capture d'éléphants chez les Bunong et les Tampuan. Du temps où elle était pratiquée, elle ne se réduisait pas à un savoir technique mais résultait d'un dialogue interpersonnel, réservé à certains initiés, autorisant les hommes à domestiquer les éléphanteaux en les adoptant, un peu comme un jeune enfant, dans la confrérie des humains. Les jeunes pachydermes se voyaient ainsi conférer des vertus humaines déjà latentes mais qui se renforçaient grâce au contact permanent entretenu avec les villageois.

4. L'enchevêtrement des entités peuplant le monde

Ces données additionnées aux modes d'organisation sociétale ne se cantonnent pas à une simple adaptation ni à une quelconque méditation sur la seule collectivité humaine. La cosmologie des peuples de la forêt n'évoque pas le seul cadre humain : elle incite à réfléchir sur le comportement des animaux qui témoignent pareillement d'une vie communautaire¹³. Les âmes de certains mammifères, invertébrés, oiseaux, poissons et

¹³ Les éléphants asiatiques sauvages, maintenant disparus à Ratanakiri, offrent pour les populations locales l'exemple confirmé de l'existence d'une vie organisée. Il n'y a pas encore longtemps, les Bunong de la province méridionale de Mondolkiri domestiquaient le pachyderme et l'apprentissage de la capture des

reptiles voyagent, se retrouvent et se concertent. Dans un autre registre, les génies de la forêt vivant proches de certaines collines, d'arbres, de portions de cours d'eau, d'anciens essarts en période de recrû forestier et dans des talwegs constituent un ensemble d'entités physiquement imperceptibles mais vivants. Ils sont dotés de réseaux d'interdépendance, en sorte que toute action indésirable de l'homme envers un de ces génies attire le courroux de la divinité incriminée mais aussi, en certains cas, celle des autres. Suite à la violation individuelle d'un tabou, les génies concertés exigent réparation (sacrifices, offrandes, prières) sous peine de transmettre l'infortune à l'ensemble de la communauté villageoise. A l'instar de la société humaine, le monde des génies a une vie jalonnée de sentiments personnels (jalousie, colère...) et altruistes (protection, coopération...). De surcroît, le pouvoir d'interférence des génies envers les humains implique une prédominance des premiers sur les seconds¹⁴. Ce qui implique pour l'Homme la nécessité de composer plutôt que d'imposer.

Sans grande surprise, il a été permis de vérifier lors de nos enquêtes que d'autres découvertes scientifiques établies par des disciplines autres que l'anthropologie n'ont rien pour étonner les Tampuan et les Kacho'. Lors de discussions animées où, à leur demande, nous tentions maladroitement d'exposer nos piètres connaissances animalières, végétales et minérales, nos interlocuteurs répondaient qu'ils savaient déjà tout cela, et probablement plus que nous en savions nous-mêmes ! Bien entendu, les connaissances des peuples de Ratanakiri ne reposent pas sur des investigations menées avec un raisonnement inductif propre aux sciences naturelles. Elles se construisent et se bricolent empiriquement plutôt qu'expérimentalement et répondent, ainsi que le démontre Lévi-Strauss dans la *Pensée Sauvage* (1962), à une volonté de connaissance et de classification dont ces derniers ont besoin pour survivre et donner sens. Mais, au bout du compte, une certaine convergence apparaît : chacun des protagonistes, scientifique et Tampuan, s'accorde sur l'existence de sociétés en dehors de celle de l'Homme. Les deux reconnaissent, moyennant des voies d'exploration très différentes, l'existence d'une culture animale¹⁵. Ainsi que l'affirme Descola, l'accusation d'hérésie envers celui qui ose présenter l'animal comme sujet peut encore provenir d'un auditoire qui se montre incapable de sortir des cadres préformatés d'un savoir solidement bâti sur une rationalité spéculative reléguant la pensée de l'autre à des croyances magico-religieuses ou à des superstitions.

Des anthropologues avertis ont déjà remis en question le fait que l'Homme chez les sociétés totémiques (Elkin 1933) et animistes (Viveiros de Castros 1992) n'est pas objectivé comme une entité uniquement soumise à des élans individuels qui l'assaillent de toute part. Il fait partie d'un ensemble de relations où ni l'environnement ni les corps

éléphanteaux était l'apanage de certains hommes initiés, fins connaisseurs de l'organisation sociale des animaux, ayant la capacité de rentrer en communication avec les éléphanteaux par des sons et des rythmes dont ils gardaient le secret.

¹⁴ Dès son adolescence, l'être humain apprend à se situer hors de portée de ces êtres indésirables. On assiste actuellement à un renversement de ce rapport qui agissait comme une soupape de sécurité (pour le contrôle des agissements entre les humains et les non-humains). Désormais, les jeunes gens se rendent compte que les génies peuvent être domptés, tus, voire réduits au silence avec le bruit d'une tronçonneuse qui va inciter les esprits de la forêt à s'enfuir dans les forêts plus lointaines.

¹⁵ C'est ce que prouve Lestel (2009) dans sa brillante synthèse sur les dernières recherches éthologiques.

célestes ni les esprits qui l'entourent sont inertes. Le même constat peut s'appliquer pour les peuples de la forêt du nord-est cambodgien où non pas tout, mais presque tout est interaction. Et cette interdépendance constante a des conséquences sur les façons de se comporter « ensemble ». En ce sens, les stratégies de détournement d'un Tampuan visant à s'approprier les bénéfices d'actions intentées à des fins purement individuelles ne sont que des formes de réajustement social dont le contenu psychologique est tout au mieux résiduel, en tous les cas jamais une règle en soi.

Sommes toutes, l'idée fallacieuse de la nature innée de l'être humain qui le rend inéluctablement enclin à tenter sans arrêt de déjouer les contraintes sociétales, à ruser autant que faire se peut afin d'acquérir des bénéfices personnels, si possible non partageables afin d'agrandir le spectre de son pouvoir sur les autres, reste encore très présente y compris chez des praticiens du développement qui voient dans cette tendance de l'homme une ressource à vaincre ou, selon les cas, à encourager. Si l'on poursuit ce raisonnement, il en ressort que toute institution ainsi que les fonctions symboliques régissant le monde environnant ne sont que des moyens détournés pour étouffer l'éternelle tendance de l'individu à tirer son épingle du jeu, à développer des tactiques destinées à pallier l'ordre quasi-carcéral de la vie en société. Or nous venons de voir plus haut qu'une telle généralisation est absurde chez les Tampuan ainsi que chez les Kach'o, les Jarai, les Brao-Kreung et vraisemblablement chez de nombreuses populations sans grande envergure démographique fréquentées par d'autres anthropologues¹⁶.

Elle est déraisonnable, comme nous venons de le voir, en raison de l'impossibilité de distinguer la nature et la culture comme deux sphères autonomes obéissant selon des principes séparés, et réduits en un état d'incommunication. Les peuples de Ratanakiri soulignent au contraire l'existence continue de relations d'allégeance (White 2009) et de compensation (Bourdier 2009), quoique non réductibles à des relations organiques au sens où Durkheim l'entendait, entre les sphères humaines et non-humaines qui n'en font qu'une pour eux¹⁷. De telles interdépendances témoignent d'une participation bienveillante des anciens du village et des femmes mariées qui sont porteuses des systèmes familial et clanique élargis. Qui plus est, l'autre généralisation attribuant à l'homme une « nature centrée sur lui-même », incompressible et viscérale, est incohérente chez ces populations d'essarteurs parce que la présence d'un réseau d'interactions entre entités présentant une enveloppe humaine avec celles dépourvues d'enveloppe extérieure humaine suppose une relation étroite de promiscuité qui sous-tend une sociabilité immédiate.

Une sociabilité ne tombe pas inopinément du ciel : elle est préalablement incorporée avant la naissance et participe ensuite au développement de la personne. Il n'y a pas de

¹⁶ Voir, entre autres, les œuvres très distinctes de Philippe Descola (2005, 2008) et de James Scott (2009). Certes, des psychologues et des psychosociologues sont tentés de mettre en avant un ineffable conflit entre l'individu et la société. On est toutefois en droit de se demander si la gestion de ce conflit est plus aisée dans un espace socialement réduit où l'espace d'évasion est plus vaste, ainsi que de nombreuses études tendent à le montrer. D'où l'intérêt de se demander si la régulation démographique procède de choix communautaire reposant sur une convention sociale admise, mais aussi demandée.

¹⁷ Même si ce monde est constitué de plusieurs couches qui donnent une certaine épaisseur culturelle fournissant une expérience pour résister ou bien incorporer des nouveaux éléments.

niveau zéro de la sociabilité : elle est déjà prête à l'emploi, pourrait-on dire, et mérite intrinsèquement d'être guidée dans la mesure où l'on retrouve chez les Tampuan cette notion de « transmission des capacités de vie entre les gens » si bien explicitée dans un autre contexte par Sahlins (2013, 29). En même temps rien n'est prédestiné, et l'individu peut prendre le pas sur le social ainsi que le montrent quelques récits de Ratanakiri évoquant des personnages, ou des groupes de familles, qui osèrent un comportement inédit faisant « jurisprudence » : partir en terre inconnue, réprouver une alliance, braver un interdit, adopter une pratique externe. Citons le 'double cas' d'un clan jarai numériquement dominé qui décide de quitter l'espace villageois afin de partir s'installer à proximité d'un hameau lao avec qui il va constituer des alliances (accepter des hommes) et apprendre leurs pratiques culturelles comme la riziculture en échange. Si à travers la parenté les êtres humains sont en quelque sorte « membres d'un autre » (op. cit. xi), cette sociabilité ne se réduit pas aux dynamiques de relations interhumaines puisqu'elle englobe les relations entre entités vivantes et non-vivantes, entre humains et non-humains. Telle est la leçon du jour : il est du devoir des humains d'extirper de cette communication avec les multiples entités qu'ils côtoient des mécanismes de solidarité afin de faire face aux dangers menaçants (infortune, maladie, décès prématuré...). Des épopées relatent ce qu'il adviendrait en l'absence de ce lien vigoureux unissant les composantes humaines et non-humaines peuplant l'univers. D'autres récits évoquent encore la déliquescence de la vie en collectivité sans cette composante, et l'atténuation des effets de bonne augure que l'on est en droit d'attendre normalement. Encore faut-il interpréter ces témoignages illustrant une séparation de fait ou une coupure dans la chaîne des continuités comme des avertissements rappelant à l'homme un état virtuel et fictif qui ne le touche pas encore, mais dont il doit se prévenir.

5. Crépuscule sur l'hinterland

Nous nous étions demandé en introduction si nos données ethnographiques informaient sur le degré de préséance de la personne sur la société, ou bien sur le conditionnement primordial de l'individu dans la culture qu'il fait sienne. A moins que l'on nous accuse du crime injustifié de vouloir « essentialiser » une société en fournissant une description typique idéalisée, une partie de la réponse est fournie en faveur de la seconde option. Une continuité s'opère à double niveau : entre les entités invisibles et visibles qui peuplent le monde, ainsi qu'au cœur de l'individu qui déploie une sociabilité présente, mais aussi antérieure.

Il y aurait par contre de l'universel dans une individuation qui prend ses conditions d'existence dans un accès inaugural à l'altérité, en ce que nul être humain n'a d'autre alternative à une entrée dans l'intersubjectivité qui caractérise son milieu. La formulation reste toutefois incomplète sans porter attention à la dimension idéale de ce milieu imaginé. Si l'individuation procède bien, universellement, de logiques d'identifications, celles-ci sont culturellement assistées. Il a déjà été démontré que les sociétés éprouvent un besoin inaltérable de se rallier à un schéma idéal afin de s'orienter mais aussi de donner du sens à ce qui les pousse au changement (Marcovitch 2001 ; Bourdieu, 1980). Il se trouve que cette part intime qui anime les peuples de la forêt cambodgienne se traduit,

comme on vient d'en donner un aperçu plus haut, par le recours à des histoires sur la création des êtres, à des leçons sur le monde sensible dans l'éducation des enfants, et à des techniques d'apprentissage qui rappellent l'existence d'un ordre implicite dans ce monde. L'analyse ne s'arrête pas là et pourrait s'étendre à d'autres sphères : Des auteurs ont, par exemple, étudié les rituels thérapeutiques chez des collectivités de Ratanakiri, en présentant l'irruption de certaines pathologies comme la résultante d'un différend entre entités humaines et non-humaines. Ordre social et ordre biologique en viennent parfois à se rassembler, à se confondre, et le rétablissement biologique du malade permet alors de rétablir l'ordre social (White 1995, Bourdier 2012b).

Songons à la portée heuristique d'une pensée qui aspire à percevoir la communicabilité établie entre ces mondes (humain, animal, végétal...) comme mode de gouvernance primordiale. Une communicabilité qui signale par ailleurs l'unicité d'un monde, et non pas de mondes disparates, où tout est relation. Si l'on osait évoquer, avec toute la prudence épistémologique qui s'impose, l'idée d'une « leçon de choses » avant l'heure - quand bien même aucune intention de la sorte n'existe chez les populations étudiées - peut-être alors aurions-nous la sagesse d'exprimer par ce détour le fourvoiement d'une rationalité exagérément linéaire se référant à la clairvoyance de l'homme ayant su commanditer et ordonner la nature qu'il entend extirper de lui. Les Tampuan ainsi que les populations voisines suivent un cheminement philosophique plus modéré. Ils prétendent que les autres entités et formations qui constituent l'univers ne sont pas que de simples accessoires mais que toutes ces « choses » participent à l'organisation de la vie collective de l'être humain qui, seul, reste un être inachevé.

Revenons à notre propos initial relatif au concept de perspectivisme. Au bout d'une courte période de mise à l'essai quand nous arrivâmes dans la région, l'auteur de ces lignes n'eut de cesse d'être scruté, dévisagé et questionné dès son premier séjour dans les villages de Ratanakiri où il transitait, et dans celui où il établit résidence. Certaines personnes s'étaient depuis longtemps éveillées face au monde « élargi » qui les ceignait, mais notre arrivée précipita leur volonté de questionner et d'échanger des avis. Faisant partie de l'environnement et du changement auquel on nous associait, nous étions l'élément déclencheur, une porte d'entrée susceptible de révéler des manières de voir et de comprendre le monde, à tel point que nous recevions les titres affables, sourires emphatiques accompagnant, du « représentant de l'ailleurs » et de l'« ami du village qui nous renseigne ».

Plus discrètement, chacun observait et s'inquiétait de l'autre : d'un côté les populations de Ratanakiri en raison du souci de ce que leurs façons de vivre soient mises sur la sellette par les Cambodgiens des plaines et par des praticiens du développement, et de l'autre l'anthropologue qui pressentait chez ses hôtes la volonté, quoique inégalement partagée, de s'affranchir de certaines croyances et d'être irrésistiblement attirés par des conditions de vie autres similaires à celles que nous avons momentanément déserté pour appréhender les leurs. Mais face à ce changement dans les pratiques qui retentissent sur les représentations, une restructuration s'opérait bien plus profondément. Ceci rappelle un anthropologue évoquant en Amérique du sud l'apparition du doute et la perte de repères chez les Tupi-Guarani à partir du moment où ils rentrèrent en contact avec les

conquistadors et les Jésuites (Clastres 1972). Les Tampuan, les Jarai et les Kachos semblent ne pas subir les mêmes ondes de choc. Ils se rendent compte que leurs manières de faire et de penser ne sont pas irréductibles, mais les rapprochements, les permutations et les questionnements élaborés leur font entrevoir que chacune des cultures est capable de porter l'autre en elle. Preuve en est que de nouvelles légendes surgissent en puisant ce qui semble bénéfique et judicieux dans la culture de l'autre. Une idée qui a fait son chemin depuis les années soixante est celle de l'origine commune des peuples de la forêt perçue comme un emblème unificateur face à leur atomisation présumée dans le passé¹⁸. Une telle affirmation est encore réactivée de nos jours, en allant jusqu'à servir de passerelle entre les Jarai et les Cham prenant acte de leur affinité linguistique malayo-polynésienne soutenue par des mythes qui racontent leur séparation du temps du royaume du Champa et leur retrouvailles suite aux migrations cham (Bourdier 2012a). Inversement, d'autres composantes extérieures sont négligées ou passées sous silence. La séparation, comme leur histoire l'illustre mais aussi comme d'audacieuses théories l'alimentent (Scott 2009)¹⁹, est circonstancielle et artificielle même si, en certains points dont on n'a pas le temps de débattre ici, elle demeure voulue et justifiée.

Nous avons signalé au début que notre analyse ici présentée repose en grande partie sur des matériaux collectés dans le milieu des années quatre-vingt dix. Si des informations postérieures sont venues compléter cette matière première, le présent texte n'évoque pas une société révolue. Qu'en est-il alors une vingtaine d'années après ? Les Tampuan ont changé, la configuration du monde s'est modifiée, et notre approche anthropologique a évolué. Nous avons tout de même trouvé une certaine continuité entre la collectivité d'hier et celle d'aujourd'hui du fait de la référence à une cosmologie partagée, même si l'on assiste parallèlement à une accumulation d'expériences faites d'emprunts, et transmissibles au gré des circonstances récentes dans divers villages. La notion de cosmologie, qui constitue l'ossature de ce texte, n'est pas une simple « agitation de surface » pour reprendre l'expression de l'historien Fernand Braudel (1949), mais un des repères fondamentaux qui draine la vie sociale des microsociétés étudiées.

Encore faut-il reconnaître qu'une rupture ontologique est en train de s'opérer. Des ontologies qui sont historiquement, démographiquement et spatialement en compénétration. Peut-être s'agit-il d'un nouveau crépuscule annonçant des transformations dans la façon dont l'être humain se pense lui-même en tant qu'être social et spirituel, ainsi que dans ses rapports au monde. On commence en effet à observer ça et là une désacralisation progressive de la pensée magique, associée à la recherche d'une maîtrise de son destin dans un contexte nouveau où l'idée de contrôle sur le monde et sur la nature (un tout nouveau concept chez les Tampuan) se fait de plus en plus vivace. Cette mainmise qui induit une nouvelle intention de dominer ou s'accaparer « ce qui ne nous appartient pas » n'est pas omniprésente, mais rentre dans la catégorie des

¹⁸ La thèse fut reprise par les guérilleros khmers rouges originaires de Ratanakiri cinquante ans auparavant. Interview de Phi Phuon (Jarai) en février 2015.

¹⁹ Scott émet l'hypothèse que des populations sont parties habiter des coins reculés afin de fuir l'oppression et d'échapper au contrôle des empires régnant sur les vallées. Cette idée est réévaluée dans un ouvrage collectif qui passe en revue d'autres populations comme celles de Ratanakiri et les nomades de la mer en Thaïlande et Birmanie (Bourdier, Boutry, Ivanoff et Ferrari 2014).

formulations adoptées poussant certains villageois à considérer de nouvelles pratiques de prédation.

Jusqu'à présent, les communautés tampuan évoluaient au sein d'une cosmologie accordant une place primordiale au processus de révélation de l'être humain par lui-même, quand bien même conditionné, et supporté, par les entités non-humaines. Hommes et femmes restaient convaincus de l'épanouissement graduel de potentialités présentes dès l'entrée en vie, notamment celles qui restaurent une forme de sociabilité « enfouie », temporairement mise de côté avant la naissance (comme il a été dit plus haut). Un léger glissement en train d'apparaître de nos jours, même si inégalement distribué entre les collectivités ethniques de Ratanakiri. Une attention grandissante est accordée à la notion d'éducation moderne censée faire office de « décapant ». Une telle bifurcation insidieuse laisse entrevoir que l'on quitte désormais un « monde reçu », jadis caractérisé par une certaine immanence, pour entrer dans une dynamique du progrès que l'on pourrait qualifier de « didactique », relativement conformiste et fortement supervisé. L'idée traditionnelle stipulant que chacun porte en soi une série de qualités intrinsèques qu'il s'agit de réactiver (encore une fois sans les formater puisque le devenir de l'être humain jouit d'une certaine autonomie vis-à-vis de ses semblables) ferait place à une philosophie totalement opposée qui prône une intervention forte destinée à remodeler l'individu pour l'aider à pénétrer et accéder aux normes de la morale et de la culture envers laquelle l'être humain doit obtempérer, cette fois-ci en se démarquant des entités non-humaines qui naguère entraient en système d'interaction continue.

Une césure risque de voir le jour, encouragée différemment car provenant d'un système complexe régulé, contrôlé et régenté, plus ou moins consciemment, par des missionnaires, des administrateurs, des développeurs et des migrants qui sillonnent la province. Il est encore trop tôt pour envisager de quelles façons, et dans quelles mesures, ces diverses visions vont s'interpénétrer et reconfigurer une nouvelle place de l'Homme dans le monde, mais d'ores et déjà certains Tampuan remettent leur appartenance sociale en cause au nom de la compréhension de leur individualité et de leur profit. L'avenir nous dira si ce changement sera accepté parce que considéré comme utile à la survie du groupe, auquel cas l'individu promoteur de ce changement deviendra la caisse de résonance du groupe et non pas l'homme seul ayant compris sa place dans un univers différencié de ses pairs.

Références

Bloch, Maurice. *L'anthropologue et le défi cognitif*. Paris : Odile Jacob, 2013.

Boulbet, Jean. *Pays des Maa' Domaine des génies*. Paris : EFEO, 1967.

Boulbet, Jean. *Paysans de la forêt*. Paris : EFEO, 1975.

Bourdier, Frédéric. *Ethnographie des populations indigènes du nord-est cambodgien*. Paris: L'Harmattan, 2009.

Bourdier, Frédéric. "Quelques éléments de réflexion pour une ethnohistoire des peuples sans écriture du Cambodge.", *Péninsule*, (2012a), 65 : 17-46.

Bourdier, Frédéric. "L'irruption de l'infortune chez les autres : interprétations et mémorisation d'un événement de santé chez les Tampuan de la province de Ratanakiri au Cambodge." *Mondes Contemporains 2* (2012b) :105-128.

Bourdier, Frédéric, Boutry, Maxime, Ivanoff, Jacques et Ferrari, Olivier. *From Padi States to Commercial States*, Amsterdam. IIAS Press. 2015

Bourdieu, Pierre. *Le sens pratique*. Paris : Éditions de Minuit, 1980.

Braudel, Fernand. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris. Armand Colin, 1949.

Charbonnier, Pierre. "L'anti-narcisse de Viveiros de Castro." *la viedesidées.fr*, 14 avril 2010

Clastres, Pierre. *Chronique des Indiens Guayaki*. Paris : Plon, 1972.

Condominas, Georges. *Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Génie Göö*. Paris : Mercure de France, 1957.

Condominas, Georges. *L'exotique est quotidien, Sar Luk, Vietnam central*, Paris : Plon, 1965.

Condominas, Georges. "Aspects écologiques d'un espace social restreint en Asie du Sud-Est, Les Mnong Gar et leur environnement." *Etudes rurales* 89-91 (1983) :11-76.

Descola, Philippe. *Par-delà nature et culture*, Paris : Gallimard, 2005.

Descola, Phillippe. "Sur Lévi-Strauss, le structuralisme et l'anthropologie de la nature." *Philosophie* 8 (2008) : 8-36.

Douglas, Mary. "The healing rite". *Man* 5, n°2 (1970): 302-308.

Dournes, Jacques. "Bois-Bambou, aspect végétal de l'univers jörai." *Journal d'agriculture tropicale XV*, n°4-5-6 (1968) : 3-117, 89-156 & 369-498.

Dournes, Jacques. *Coordonnées Structures Jörai familiales et sociales*, Paris : Institut d'Ethnologie, 1972.

Dournes, Jacques. *Pötao, une théorie du pouvoir chez les indochinois Jarai*, Paris : Flammarion, 1977.

Dumont, Louis. *Essai sur l'individualisme*. Paris : Seuil, 1983.

Elkin, Adolphus P. "Studies in Australian Totemism: The Nature of Australian Totemism". *Oceania* 4, n°2 (1933):113-131.

Guille-Escuret, Georges., *Les sociétés et leurs natures*, Paris : Armand Colin, 1989.

Kirsch, Thomas. *Feasting and Social Oscillation, Religion and Society in Upland Southeast Asia*, New-York: Cornell University, Data paper n°92, Southeast Asian Program department of Asian Studies, 1973.

Latour, Bruno. *We have never been Modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

Latour, Bruno. *Politiques de la nature*. Paris : Editions la Découverte, 1999.

Latour, Bruno. *Assembling the Social. An introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford : Oxford University Press, 2005.

Lestel, Dominique, *Les origines animales de la culture*. Paris : Flammarion, 2009.

Lévi-Strauss, Claude. *La pensée sauvage*, Paris : Plon, 1962.

Matras-Troubetzkoy, Jacqueline."Conduire celui qui part. Funérailles et rites de séparation chez les Brou du Cambodge." In *Les hommes et la mort*, sous la direction de Guiart, Pierre, 220-232. Paris : Sycomore, 1979.

Matras-Troubetzkoy, Jacqueline. *Un village en forêt : l'essartage chez les Brou du Cambodge*. Paris : Selaf, 1983.

Marcovich, Anne. *A quoi rêvent les sociétés ?* Paris : Odile Jacob, 2001.

Morin, Edgard. *Le paradigme perdu, la nature humaine*. Paris : Seuil, 1973.

Moscovici, Serge. *La société contre nature*. Paris : Collection 10/18, 1972.

Renesson, Stéphane, Grimaud, Emmanuel and Césard, Nicolas. "Insect Magnetism: The communication circuits of Rhinoceros Beetle fighting in Thailand." *Hau Journal of Ethnographic Theory* 2, n°2 (2012): 257-286.

Sahlins, Marshall. *La nature humaine, une illusion occidentale*. Villefranche-De-Rouergue : Editions de l'éclat, 2008.

Sahlins, Marshall. *What Kinship is—and is not*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

Scott, James. *The Art of Not Being Governed, an Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven, Yale University Press, 2009.

Viveiros de Castro, Eduardo. *Métaphysiques cannibales*. Paris: PUF, 2009.

Viveiros de Castro, Eduardo. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

White, Joanna. "The Indigenous Highlanders of the Northeast: An Uncertain Future." In Center for Advanced Study, *Ethnic groups in Cambodia*, 337-405, Phnom Penh, Rockefeller Foundation, 2009.

White, Joanna. *Of Spirit and Services, Health and Healing amongst the Hill Tribes of Ratanakiri Province in Cambodia*. Phnom Penh, Health Unlimited, 1995.