

*Steven PRIGENT*¹

UN FŒTUS HUMAIN POUR AMULETTE
la règle de filiation khmère à l'aune d'une rumeur
cambodgienne

INTRODUCTION

Si, au Cambodge, le sacrifice humain en l'honneur des génies fonciers a bien été identifié par l'histoire² et par l'ethnographie³ comme une pratique active jusque vers la fin du XIX^e siècle, celle qui consiste à sacrifier une femme enceinte pour faire de son fœtus un génie protecteur au bénéfice du père – souvent un homme de guerre – n'a pas encore fait l'objet d'une étude détaillée. Or la rumeur de cette pratique est à ce point persistante qu'elle émaille y compris la littérature romanesque ayant trait au Cambodge⁴. Sans prétendre épuiser la question⁵, nous voudrions donner dans le cadre de cet

¹ Doctorant en anthropologie (EHESS-CASE), dont les recherches se concentrent en milieu rural cambodgien, plus précisément sur les thématiques de l'enfance et de l'éducation.

² CHANDLER, David P., « Royally sponsored human sacrifices in nineteenth century Cambodia: the cult of Nak Ta Me Sa (Mahisasuramardini) at Ba Phnom », *Journal of the Siam Society*, Vol. 62 (2), July 1974, pp. 207-221.

³ PORÉE-MASPERO, Eveline, *Étude sur les rites agraires des Cambodgiens*, Paris, Mouton, 1969, 3 vol., 988 p.

⁴ Ainsi, l'intrigue du dernier roman de l'ethnologue François Bizot est-elle basée sur la pratique du *kūn krak*, v. BIZOT, François, *Le Saut du varan*, Paris, Flammarion, 2006, 297 p. Mentionnons aussi le tueur d'Annamites de Prék Pra du roman de Meyer, qui avait « éventré sa femme enceinte, arraché l'enfant de ses entrailles et fait sécher ce fœtus humain qu'il portait à sa ceinture en guise de talisman » (MEYER, Roland, *Saramani, danseuse khmère*, Saïgon, A. Portail, 1919, p. 29).

⁵ Il faudrait, en particulier, compiler la littérature romanesque cambodgienne des années soixante à nos jours, en ce qu'elle traite abondamment du monde surnaturel khmer.

article une lecture du sens que revêt cette rumeur en termes d'organisation sociale et singulièrement de parenté.

Nous commencerons par définir la rumeur telle qu'elle est connue et par décrire les premières étapes du processus de constitution de l'amulette autour d'un huis-clos familial (I), pour ensuite faire apparaître les cadres sociaux masculins impliqués dans sa constitution et son usage : le monastère, la maison du père, et l'acte martial (II). Nous montrerons alors qu'au-delà d'une pratique magique, ces récits évoquent aussi, voire peut-être surtout, la règle de filiation populaire (III).

I. LA RUMEUR DE « L'ENFANT FUMÉ » (*KŪN KRAK*)

1. Typologie d'un récit répandu

Au Cambodge, il y aurait deux types de situation permettant à un homme de se procurer une amulette du nom de *kūn krak*. L'une consiste à saisir le fœtus d'une femme morte en couche et enterrée, l'autre à s'emparer du fœtus d'une femme enceinte, acte aboutissant inévitablement au décès de la mère. Dans la première version, la mère est déjà morte ; dans la seconde, c'est l'homme qui la tue.

Une description de la première version est rapportée par Maspero⁶ : par un procédé magique, l'homme « réveille » (*tās*) la femme morte en couche et lui demande son enfant, qu'elle acceptera de lui donner si celui-ci surmonte l'effroi que lui procure cette confrontation. Une fois le fœtus obtenu, le procédé et la suite du récit sont les mêmes que dans la seconde version.

Si Maspero distingue les deux situations, Aymonier⁷ et Népote⁸ ne considèrent que la seconde version. Ang précise que le fœtus de la femme morte en couche est doté d'une moindre puissance que celui obtenu par le meurtre⁹. N'ayant pour ma part recueilli des récits qui ne mentionnaient que

⁶ PORÉE, Guy & MASPERO, Éveline, *Mœurs et coutumes des Khmers*, Paris Payot, 1938, pp. 221-222.

⁷ Selon Aymonier, la première situation permet de constituer un *kūn brāy*, tandis que la seconde permet de constituer un *kūn krak*. Nous y reviendrons. AYMONIER, Étienne, *Notes sur les coutumes et croyances superstitieuses des Cambodgiens. Commenté et présenté par Saveros Pou*, Paris, Cedoreck, 1984 (initialement paru sous forme d'un article dans *Excursions et Reconnaissances*, 1883), pp. 186-188.

⁸ NÉPOTE, Jacques, *Parenté et organisation sociale dans le Cambodge moderne et contemporain. Quelques aspects et quelques applications du modèle les régissant*, Genève, Olizane/Cedoreck (Bibliothèque khmère), 1992, 255 p.

⁹ ANG, Choulean, *Les êtres surnaturels dans la religion populaire khmère*, Paris, Cedoreck, 1986, p. 151.

la seconde version, c'est essentiellement à celle-ci que je m'intéresserai dans ce texte¹⁰. Elle peut être considérée comme le fait qu'un homme s'approprie un fœtus vivant par le meurtre de la mère afin de constituer une amulette¹¹.

Après avoir plusieurs fois entendu parler de cette histoire en différents endroits du Cambodge et engagé des discussions à ce propos, j'ai décidé de recueillir les récits de plusieurs parents (hommes et femmes) du village dans lequel se concentrent mes recherches de terrain¹². Ces récits offraient presque toujours les mêmes éléments, à quelques variations près. C'est donc du contenu narratif de la rumeur qu'il sera question et non des situations dans lesquelles celle-ci est énoncée.

2. Retour sur les implications terminologiques de *kūn krak*

Avant de proposer une lecture narrative de ce phénomène, il convient de s'attarder un moment sur le terme *kūn krak* lui-même.

Si Aymonier suppose que *krak* est « une onomatopée imitant le pétilllement du grillage au feu ou le susurrement que [...] l'esprit fait entendre à l'oreille de son père »¹³, nous pouvons probablement convenir, à l'instar de Ang, que ce terme signifie « griller, fumer, dessécher »¹⁴. Le dictionnaire de Rondineau retient le terme « dessécher »¹⁵. Ang traduit le terme *kūn* par « enfant », et *kūn krak* par « enfant fumé »¹⁶, tandis qu'Aymonier propose lui « le fils *krak* »¹⁷.

¹⁰ Nous verrons à la fin du texte que finalement, ces deux versions ne sont pas si différentes.

¹¹ L'amulette *kūn krak* ne déroge pas à la règle mise en avant par Leach. Selon lui, la puissance magique, qu'elle soit le fait d'une représentation collective de la société ou d'une sublimation de l'énergie sexuelle refoulée, trouve la plupart du temps sa nature dans les situations rituelles durant lesquelles la personne se trouve démunie d'une partie d'elle-même. Les cheveux et les dents, qui font souvent l'objet de comportements ritualisés, constituent ainsi des talismans potentiels. LEACH, Edmund, « Poils, cheveux, magie »[in] *L'unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard, 1980, pp. 321-362. Notons cependant que l'« objet-détaché » est ici un fœtus, et le tabou qui lui est associé n'est peut-être pas du même ordre que lorsqu'il s'agit des cheveux. La « castration » (ou « circoncision ») se manifeste ici sous la forme du meurtre ; la femme « transformée » va rejoindre l'au-delà, l'« objet-détaché » se voit doté d'une puissance magique considérable.

¹² Village de riziculteurs, Cheung Kok (*joen gok*) est situé à 7 kilomètres de la capitale provinciale Kampong Cham.

¹³ AYMONIER, É., *op. cit.*, p. 186.

¹⁴ ANG, C., *op. cit.*, p. 157.

¹⁵ RONDINEAU, Rogatien, *Dictionnaire Cambodgien-Français*, Phnom-Penh, MEP, tome I, K. P., 2 volumes, M[issions] É[trangères de] P[aris], Phnom Penh, 2007.

¹⁶ ANG, C., *op. cit.*, p. 157.

¹⁷ AYMONIER, É., *op. cit.*, p. 186.

Il convient cependant de s'interroger plus longuement sur le terme *kūn*, qui semble plus exactement signifier « enfant de ». En khmer, « un enfant » se dit *kūn khmeñ* ou *khmeñ*¹⁸. Le terme *kūn* n'est employé seul que lorsqu'il s'agit de « l'enfant de quelqu'un », ou en d'autres termes lorsque le terme « enfant » est défini selon le seul axe vertical de la filiation. « Cet enfant », « ce gosse », se dit (*ā*) *kūn khmeñ hññ*. Il est donc important de remarquer que l'histoire rapportée dans ce texte est bien celle d'un *kūn krak*, et non pas d'un *khmeñ krak* – seconde appellation qui serait pourtant valable d'un point de vue syntaxique, mais qui est en pratique impossible d'un point de vue lexical. Cette information est essentielle car elle permet d'affirmer que le *kūn krak* entretient un lien filial avec l'homme qui se l'est approprié.

Lorsqu'Aymonier parle d'un fils sans pour autant justifier cette affirmation¹⁹, ceci peut néanmoins paraître probable dans la mesure où Ang remarque lui que la particule *ā* précède souvent ce terme lorsque l'homme appelle son amulette²⁰. Même si cette particule, qui prend dans ce contexte une connotation affective, peut aussi être employée à l'égard des femmes, elle a tendance à devenir progressivement un terme d'adresse masculin alors que la particule *mī* est une particule clairement réservée au genre féminin. Ainsi, il peut être envisageable que le *kūn krak* tende à être un fils plutôt qu'une fille. Quoiqu'il en soit, nous pouvons conclure qu'il est bel et bien l'enfant de son propriétaire.

3. Le huis clos initial

Aux trois protagonistes du moment du meurtre semblent être associés la plupart du temps aux trois statuts suivants : l'homme qui cherche à se procurer un *kūn krak* est souvent un militaire (gradé)²¹ ; la femme enceinte peut être une maîtresse ou une épouse ; le *kūn krak* est le fœtus momifié d'un premier enfant, c'est-à-dire d'un aîné.

Dans la plupart des récits, la scène commence de la façon suivante : alors qu'il passe un moment d'intimité avec sa femme enceinte de 3 mois²², l'homme lui demande, sur un ton de plaisanterie, si celle-ci accepterait de lui donner son enfant. La femme décidant de se prendre au jeu de la plaisanterie acquiesce. Cette séquence met en scène une sorte de huis clos triangulaire où

¹⁸ *Khmeñ* signifie « jeune, d'un jeune âge ».

¹⁹ AYMONIER, É., *op. cit.*, p. 186.

²⁰ ANG, C., *op. cit.*, p. 158, note 393.

²¹ Il peut aussi être un grand brigand, mais ceci semble revenir moins souvent dans les récits.

²² Aymonier note lui que c'est au bout de cinq mois de grossesse. AYMONIER, É., *op. cit.*, p. 187.

sont présents un père, une mère, et un futur enfant. Une fois que la femme acquiesce, l'homme passe alors soudainement à l'acte : il l'éventre et s'empare du fœtus.

Une femme mariée²³ raconte cette histoire de la façon suivante : « la mère ne se doute pas des mauvaises intentions du mari [...], qui fait semblant en disant : « cet enfant, tu me le donnes ? ». Et comme on ne sait pas sa mauvaise intention, on répond alors : « pas de problème, je te le donne » [...] Ce *kūn krak*, pour qu'il puisse le prendre, il faut qu'on le lui ait donné, et ainsi cet enfant peut être puissant »²⁴.

Il est important de noter que ce jeu de question-réponse est le point de départ narratif dans tous les récits sur le *kūn krak*. Le fait que la femme accepte verbalement de donner son enfant à l'homme après que celui-ci l'ait demandé est une condition indispensable pour que le fœtus puisse être investi de pouvoirs magiques. « Il faut que la mère le donne » (*mtāy trīv tae oy*). Sans cela, il reste à un état naturel, et ne peut acquérir de pouvoir surnaturel. En d'autres termes, le processus d'appropriation d'un *kūn krak* est caractérisé par le fait que la maternité offre verbalement à la paternité un être situé entre les deux mondes, un esprit en cours de transmigration, « sur le fleuve » pourrions-nous dire²⁵. À une offre féminine verbale suit une saisie masculine morbide.

II. LA RÉAPPROPRIATION MASCULINE DE LA FÉCONDITÉ

1. Le rôle de l'institution religieuse dans la constitution du *kūn krak*

Mais le « don » maternel aboutissant symboliquement et manifestement à la destruction de la maternité ne suffit pas à lui seul à faire du fœtus un talisman. Une fois l'acte commis, l'homme fait griller le fœtus (*yak dau cañqoer loe bhloen*), technique de momification souvent accompagnée d'offrandes. Il le présente ensuite à un moine doté de compétences magiques qui « réveille » (*tās'*) le pouvoir du fœtus à l'aide de paroles sacrées²⁶.

²³ Cette femme, âgée d'une quarantaine d'années, était une serveuse d'un restaurant de la ville de Battambang. Elle ne fait donc pas partie du corpus.

²⁴ *Mtāy it' tñ bī pamñan ākrak' [...] ge thvoe niyāy thā : kūn nñ oy khñum sin. Hoey yoen it' tñ bī pamñan ākrak' rapas' ge yoen ka niyāy thā : it' t de khñum oy [...] kūn krak hnñ dāl' tae yoen oy ge pān ge yok dau kūn hnñ vā būkae.*

²⁵ Je fais ici allusion à l'expression « traverser le fleuve » (*chlan danle*), qui désigne l'acte d'accoucher.

²⁶ Aymonier ne mentionne pas le rôle du moine dans cette affaire. Selon lui, l'homme fait griller le fœtus sur un feu isolé par 7 fils de coton tendus tout autour, puis enduit cette momie



« PGOOZ521, Rare Bucha Stillborn
 Fetus [sic !]
 Look Grauk Spirit
 (LP SomChai, Thai Amulet) »
 en vente sur le site
 www.billionmore.com,
 prix 199,99US \$, 2011 – commercialisé
 par un soi-disant moine [N.d.l.r.]

Ce pouvoir est ensuite canalisé par un rituel de pose de bornes, d'instauration d'une clôture symbolique (*bāt' sīmā*). Enfin le *kūn krak* est enroulé dans un tissu (*rom aṃpoḥ chāv* ; *bāt' aṃpoḥ*) noué à l'aide d'un fil. C'est donc lorsque le fœtus est momifié et « réveillé » par un moine qu'il devient réellement un *kūn krak*.

Remarquons alors qu'après avoir assuré sa paternité par le meurtre de la mère, l'homme se tourne vers la pagode, ce lieu sacré dans lequel le pouvoir religieux est détenu par les hommes. Suite à la scène triangulaire du meurtre de la mère, un quatrième protagoniste entre en scène, le moine bouddhiste, qui incarne l'institution religieuse. En effet, comme nous allons le voir, après la scène du meurtre, ce récit devient une affaire d'hommes.

Le processus d'acquisition et de fabrication d'un *kūn krak* peut être résumé de la façon suivante : un être situé sur le fleuve dans la matrice maternelle – un don verbal (social) de la maternité – une saisie morbide de l'être par le père – une prise en charge par l'institution religieuse (masculine²⁷) – un talisman constitué.

carbonisée de charbon et de vernis *merak*, pour enfin la coudre dans une sacoche dont il ne se séparera plus, AYMONIER, E., *op. cit.*, p. 187.

²⁷ Et éventuellement patrilinéaire, v. NÉPOTE, J., *op. cit.*, pp. 183-190.

2. L'ancrage territorial de la paternité

Lorsqu'il n'est pas en déplacement, l'homme qui détient le *kūn krak* – le père – le dispose sur un autel (*hîñ*²⁸) et le nourrit par des offrandes de riz (*saen*). Alors que c'est généralement la femme qui se charge des offrandes aux ancêtres et à l'esprit de la maison (*jamnāñ phdañ*), chez les Khmers ruraux, le *kūn krak* est nourri par l'homme – il y a de ce point de vue une inversion. Par ailleurs, certains récits rapportent parfois qu'en plus de lui dédier un autel et des offrandes, l'homme va jusqu'à fabriquer à l'aide de son *kūn krak* un *āraks juor*²⁹, esprit protecteur de la lignée.

L'autel dédié au *kūn krak* est ainsi associé à la maison du père. S'agit-il de la maison de la mère assassinée ou de sa propre maison ? Le père a-t-il pris ses distances par rapport à la règle de résidence matrilocale ? Il semble difficile de le savoir. Mais ce qui apparaît à ce moment du récit, c'est qu'à la réappropriation masculine de la fécondité succède une volonté d'associer la lignée paternelle à un ancrage territorial. La rumeur de *kūn krak* serait de ce point de vue une mise en scène de la filiation patrilinéaire. Cette inversion prouverait alors à sa manière que la règle de filiation populaire au Cambodge est matrilineaire.

3. L'usage martial du *kūn krak* : une affaire d'hommes au combat

Lorsque le père est en déplacement, il accroche le talisman à la hanche ou le cache dans une de ses poches. Il ne doit d'ailleurs jamais dévoiler à quiconque qu'il détient un *kūn krak*. Ce déplacement prend dans la plupart des récits une connotation martiale.

En effet, l'homme qui cherche à acquérir un *kūn krak* est souvent un militaire gradé (*me dāb*)³⁰. Cette amulette aurait alors le pouvoir d'avertir son propriétaire de menaces approchantes, de le protéger des balles ou encore de le rendre invisible (*thvoe oy pampāññ khluon*) lorsque celui-ci est au combat. La rumeur suppose que pendant la guerre, de nombreux chefs militaires

²⁸ *Hîñ āraks* : « étagère préparée pour y déposer un plateau à offrande ou des offrandes présentées aux génies », RONDINEAU, R., *op. cit.*, t. II., p. 831.

²⁹ Communication personnelle de Jacques Népote à Grégory Mikaelian en 2006. Ang rappelle qu'environ deux familles rurales sur trois n'ont pas d'*āraks juor* (v. ANG, C., *op. cit.*, p. 119). On doit donc penser que ce sont des hommes issus de ces familles du commun – puisqu'elles constituent la majorité – qui cherchent à se constituer un génie protecteur de la lignée.

³⁰ Et plus occasionnellement un bandit des grands chemins ou un pirate. À ce propos, voir SOURYS-ROLLAND, André, « La piraterie au Cambodge », *B.S.E.I.*, nvlle série, t. XXV (4), 1950, p. 432, note 1. Dans tous les cas, il s'agit d'un chef de groupes masculins : chef des voleurs (*me cor*) ou militaire gradé (*me dāb*).

Khmers rouges détenaient des *kūn krak*. « Les *pol-pot*, ils prenaient des épouses, et ils les tuaient pour acquérir un *kūn krak* [...] ils en prenaient plusieurs », dit une femme mariée de Cheung Kok³¹.

Le détenteur du *kūn krak* interroge régulièrement cet être magique afin de s'enquérir des dangers potentiels. Plusieurs villageois imitaient cette interpellation du *kūn krak* par son détenteur en disant : « [mon] enfant, aide ton père, [mon] enfant, aide ton père ! » (*kūn juoy euv, kūn juoy euv !*). Nous voyons là encore que le rapport établi entre l'homme et l'amulette est un rapport filial, et laisse à penser que la paternité s'exprime ici de façon morbide et surnaturelle. Le *kūn krak* est l'enfant (le fils ?) d'un chef de guerre. C'est peut-être pour cette raison que plusieurs villageois mentionnaient qu'il ne pouvait y avoir qu'un seul détenteur d'un *kūn krak* (*kūn krak muoy proe pān tae mnāk' de*), parce que le pouvoir de l'amulette dépend d'un rapport de filiation. Si le *kūn krak* passe dans les mains de quelqu'un d'autre, il perd son pouvoir, « car il n'est pas son enfant », dit un villageois (*bī broh min maen jā kūn rapas' ge*). « L'enfant protège son propre père » (*kūn ge ge kār bār euv ge*).

Les villageois utilisaient fréquemment le terme « puissant, fort, habile » (*būkae*) pour qualifier les compétences de l'amulette. Cependant, ajoute une femme, l'usage du *kūn krak* doit être effectué dans une perspective de protection. Si le *kūn krak* est utilisé avec de mauvaises intentions, il perd son pouvoir (*kūn krak hññ, ge thā būkae būkae ; pūntae poer is' lāk' viñ ka it' būkae taer*). Le *kūn krak*, enfant saisi « sur le fleuve » est doté d'un savoir et d'un pouvoir supérieurs à ceux de son père. Il place ce dernier dans un rapport de dépendance inversée : par un rapport de filiation morbide, le père a besoin de son enfant pour se protéger de la mort.

III. UN RÉCIT QUI PARLE DE LA RÈGLE DE FILIATION

1. Une inversion métaphorique de la règle de filiation

La rumeur de *kūn krak* met en scène une volonté masculine de réappropriation de la fécondité donnant lieu au meurtre de la mère. Le père biologique évince la maternité pour s'emparer du fœtus. Ce récit peut alors être considéré comme une expression (morbide) d'un désir de paternité. Après s'être emparé du fœtus, l'homme se tourne vers l'institution religieuse,

³¹ *Ā bat hññ vā yak prabandh hoey vā samlāp' prabandh yak kūn krak [...] vā yak tbi tbi dau.* Femme âgée d'une cinquantaine d'années. J'ai précisé au début du texte (note 12) la localisation du village et l'activité économique principale des familles.

cadre de référence hiérarchique strictement masculin ou, comme le démontre Népote, lieu d'ancrage patrilinéaire.

Par la suite, le récit débouche sur deux situations. Lorsqu'il dédie un autel au *kūn krak* et le nourrit à l'intérieur de l'espace domestique, le père exprime une volonté d'ancrer sa descendance sur le territoire familial. La rumeur de *kūn krak* serait ainsi une mise en scène de la filiation patrilinéaire. Cette inversion confirmerait que la règle de filiation populaire au Cambodge est matrilineaire. Dans le second cas, après s'être tourné vers le cadre de référence hiérarchique patrilinéaire qu'est la pagode, l'homme se tourne vers un second réseau social essentiellement masculin : l'activité martiale. Chef de guerre, il dispose d'une protection magique constituée au sein du monastère dans une perspective militaire. Le *kūn krak* a été « réveillé » (*tās'*) au sein de la pagode pour ensuite être mis au service du fait guerrier.

Nous avons donc le schéma narratif suivant : être situé sur le fleuve dans la matrice maternelle – don verbal (social) de la maternité – saisie morbide de l'enfant par le père – prise en charge par l'institution religieuse masculine – talisman constitué – pérennité territoriale du lignage // survie du père-guerrier. D'une façon générale, il est possible de dire que le *kūn krak* est une amulette qui a pour fonction d'assurer la survie du père, que ce soit en termes magiques comme en termes de parenté. Je propose donc l'hypothèse selon laquelle la rumeur de *kūn krak* n'est pas seulement destinée à rendre compte de pratiques magiques ; ce récit populaire parle aussi – et peut-être surtout – de la règle de filiation populaire chez les Khmers. Il évoque une réappropriation morbide de la fécondité en tant que manifestation de la paternité. Il exprime de façon latente une volonté de constitution d'un patrilignage. Rappelons qu'au début du récit, l'homme demande à sa femme : « cet enfant, tu me le donnes ? ». Mais si ce récit exprime un désir patrilinéaire, c'est bien pour affirmer son impossible réalisation.

2. Échec de l'inversion et transformation du père en cadet de son fils

En effet, bien que l'homme parvienne à se doter de pouvoirs magiques, il échoue dans sa tentative de constitution de la paternité pour plusieurs raisons. « Exclu de la parenté » selon Népote, cet

« aîné périphérique » ne peut être père que dans la mort, dans le délire destructeur faisant de lui un être doté de pouvoirs magiques. Il devient père en tuant son enfant, et commet par là le « meurtre du descendant³² ».

³² NÉPOTE, J., « Le lien de filiation au Cambodge », *Lieux de l'enfance*, 11, juil.-sept. 1987, p. 72.

Par ailleurs, nous avons pu voir que le « don » maternel restait une condition indispensable à la constitution du *kūn krak*. Nous pouvons penser que la nécessaire appartenance de l'enfant à la mère est ainsi réaffirmée. L'homme, pour devenir père, a besoin de l'accord de la mère. Cet accomplissement morbide de la paternité est donc déjà en soi une aberration.

Par ailleurs, nous avons précisé que le fœtus momifié d'un être humain était issu d'une première grossesse, et qu'en cela il était un aîné. Or, selon Népote, le statut d'aîné place Ego en marge de la filiation. Par ailleurs, si comme nous l'avons envisagé, le *kūn krak* est un homme, un fils, alors il devient un aîné classificatoire, ce qui l'exclut ici encore du réseau de parenté. De ce point de vue, l'homme instaure un rapport de filiation avec un être qui ne pourra la perpétuer qu'à la condition d'être une femme. En d'autres termes, l'homme est le père d'un aîné, caractéristique qui ne peut assurer la pérennité du lignage. L'homme échoue donc dans sa tentative de constitution du patrilignage ; il reste dans une situation précaire, sans parenté reconnue³³.

En outre, nous avons supposé que le statut de la défunte se rapprochait de celui d'une femme morte en couche. Celle-ci, après avoir été violemment tuée par son mari, devient une *brāy*³⁴. La première version rapportée par Maspero (voir *supra*) prend ici tout son sens, puisqu'elle met en scène l'appropriation du fœtus d'une femme morte en couche. L'enfant est donc probablement, dans les deux versions de la rumeur de *kūn krak*, un enfant de *brāy*, un *kūn brāy*³⁵. Le placenta n'a pas été enterré sous la maison de la mère, et le fœtus entretient un rapport direct avec l'au-delà. Népote précise aussi que lorsque l'homme éventre sa femme, la scène se déroule dans la forêt (*brai*) – ce monde « sauvage » habité par les génies³⁶. Ainsi, l'homme devient le père de l'enfant d'une *brāy*. Cela signifie que même dans l'au-delà,

³³ Il est intéressant de souligner que le *kūn krak* peut être fabriqué à partir du fœtus d'une chatte qui met bas avant terme (ANG, C., *op. cit.*, p. 161). Il s'agit d'un *kūn krak chmār*. Le terme *chmār*, qui désigne en Khmer moderne « le chat », est dérivé du khmer ancien *cmār*, qui signifie « petit ». Le chat est ainsi étymologiquement désigné comme étant « le petit ». Il est donc possible de penser que le *kūn krak chmār* occupe, du moins à son état naturel, le statut de cadet. En outre, le chat est l'animal domestique qui, pour les Khmers ruraux, entretient la relation d'affinité la plus étroite avec la maisonnée (ANG, C., *Ibid.*, p. 161). Lorsque les Khmers ruraux cherchent à constituer une amulette à partir d'un fœtus animal, c'est donc d'un cadet associant la fécondité à la maisonnée qu'ils font l'usage. L'étymologie du terme désignant cet animal le rapprocherait alors du statut de l'épouse, qui selon Népote est une cadette classificatoire. Ceci pourrait être compris comme l'expression d'une impossible association de l'aïnesse à la maisonnée.

³⁴ ANG, C., *op. cit.*

³⁵ *Ibid.*, p. 162.

³⁶ NÉPOTE, J., *op. cit.*, 1992, p. 167.

le *kūn krak* entretient un lien d'appartenance avec sa mère, il est « l'enfant d'une mère morte » (*kūn brāy*).

Si le meurtre de la mère donne bien lieu à la constitution d'un *kūn brāy*, alors le *kūn krak* devient un génie. Lorsque le père lui dédie un autel et le nourrit à l'intérieur de la maison, il lui voue un culte. Le *kūn krak* est puissant et protège son père. Il le conseille et assure sa survie. Le père se place donc dans une situation de dépendance vis-à-vis de son fils. Le jeu social fortement structuré chez les Khmers par la relation aîné/cadet est donc ici inversé. Le père, ainsi soumis à l'autorité du génie qu'il s'est constitué, devient en quelque sorte le cadet de son fils.

Enfin, nous pouvons rapporter ce témoignage, qui quoiqu'unique n'en reste pas moins intéressant. Un père de famille d'une soixantaine d'années me fit part, tandis que nous discutons du *kūn krak*, de la pratique magique suivante : si après qu'une chatte ait mis bas, l'un des chatons de la portée est un mâle au pelage de trois couleurs, celui-ci devra être séparé de son père. En effet, le père pourrait le dévorer, et lorsqu'il sera grand, c'est le fils qui fera peser une menace funeste sur son père. Ce mâle aux trois couleurs est, selon cet homme, un chat qui porte bonheur aux membres du foyer, dès lors qu'il est élevé loin de son père. Nous voyons là que cette histoire, qui vient à l'esprit de cet homme alors que nous parlons du *kūn krak*, laisse entendre que le père et le fils risquent de se dévorer. Symboliquement du moins, il est ici question de mettre en scène une destruction de la filiation père-fils.

3. Retour dans le matrilignage du fils et construction d'une lignée maternelle

Placé sous l'autorité de l'enfant de sa femme, l'homme entre alors dans une relation de dépendance absolue vis-à-vis de celle qu'il a sacrifiée. Celle-ci, transformée en *brāy*, est la mère du génie auquel il voue un culte. Si l'homme exprime un désir de paternité au début du récit, c'est pour finalement se retrouver dans une impasse en se soumettant à l'autorité de sa descendance, elle-même toujours inscrite dans le matrilignage (puisque le *kūn krak* reste avant tout l'enfant d'une *brāy*)³⁷.

Alors qu'il n'occupait que le statut d'allié du matrilignage, il va pouvoir se réinscrire dans un matrilignage qui lui faisait défaut en faisant du fils de sa femme un génie. Nous pouvons même peut-être considérer que lorsqu'il lui dédie un autel, il érige le *kūn krak* en ancêtre de la lignée maternelle. De

³⁷ Mentionnons d'ailleurs que le monastère constitue parfois un refuge pour les *brāy* (ANG, C., *op. cit.*, p. 302). Ainsi pouvons-nous penser que lorsque l'homme se tourne vers le moine pour transformer le fœtus en amulette, il le fait peut-être en présence de la mère défunte.

membre de l'union conjugale, il devient le descendant de la lignée de sa femme. La règle de filiation matrilatérale est ainsi réaffirmée au point de soumettre l'époux à sa verticalité.

CONCLUSION

L'hypothèse défendue dans ce texte est triple : le récit du *kūn Krak*, qui évoque une pratique magique, parle aussi de la règle de filiation populaire ; la rumeur de *kūn Krak* exprime un désir patrilinéaire pour réaffirmer sur le mode de l'inversion son impossible réalisation ; elle transforme finalement la place précaire du père induite par les règles culturelles de l'*alliance* en une position de sécurité via la construction rétrospective et surnaturelle d'une *filiation* matrilinéaire.

L'homme reste donc ce gyrovague social sans parenté reconnue. Durant ce récit, il surjoue ce rôle en refusant de se placer sous la coupole de la lignée protectrice de sa femme, pour se fabriquer son propre génie qui lui assurera, par le truchement d'une violation de la règle de filiation maternelle consentie par la mère au moyen d'une ruse, une surpuissance magique dans le monde des hommes. Père d'un aîné classificatoire, cadet de son fils transformé en génie, et peut-être même descendant de la lignée de sa femme qui a rejoint l'au-delà, l'homme échoue socialement à se constituer comme père d'une lignée.

Mais plus encore, cette rumeur ne présente-t-elle pas la figure paternelle sous un angle douteux ? Ne dessine-t-elle pas le portrait d'un époux qui suscite de la méfiance ? En exposant une telle figure du père, la rumeur semble insister sur son impossible implication dans l'affaire parentale. Cet « étranger », aîné classificatoire exclu de la lignée de sa mère, s'introduit sur le terrain matrilocal pour finalement rester marginal.

'Étranger', homme de la 'nature' était le futur mari, étranger il est resté après son mariage. Il n'a fait que passer par la parenté de sa femme, sans pouvoir, sans réel changement de statut³⁸.

Le lecteur l'aura compris, ce texte fait écho aux propos de Népote, qui d'ailleurs rapporte brièvement cette rumeur pour étayer son argumentation³⁹. En affirmant l'impossible réalisation du désir patrilinéaire, ce récit apporte une confirmation à la thèse selon laquelle la filiation khmère s'effectue sur

³⁸ NÉPOTE, J., *op. cit.*, pp. 152-153.

³⁹ *Ibid.*, p. 167.

une base strictement matrilineaire. Reste que le phénomène dont nous avons traité ici se trouve aussi attesté en pays taï – le fameux *khumar thong* ou « enfant doré »⁴⁰ – que l'anthropologie de la parenté classe parmi les parentés indifférenciées.

Trois hypothèses seraient donc logiquement envisageables :

⁴⁰ Sous réserve d'inventaire, la première attestation littéraire en pays taï remonte au XVII^e siècle, voir SIBUNRUANG, J. Kasem, « *Khun Chang, Khun Phen* ». *La femme, le héros et le vilain (traduit par)*, Paris, PUF, 1960, pp. 49-51 : « *Dispute de Khun Phèn et de son beau-père*. – Depuis le mariage, Khun Phèn refuse de participer aux entreprises peu honnêtes du bandit. Devant les reproches du chef, Khun Phèn avoue que c'est contraire à sa conscience. Le beau-père se moque de lui : « Ce garçon n'est bon, à en juger par sa jolie apparence, qu'à plaire aux femmes. » Khun Phèn demande alors qu'on le fusille... Vingt armes à feu se dirigent sur lui, mais n'arrivent pas à le blesser, tant il est fort en magie... « Deux lions ne peuvent partager la même caverne », dit le vieil adage, et le chef le pense aussi : « Voilà un jeune éléphant dont les ivoires se forment. Moi, je suis un éléphant en pleine maturité ; il ne nous est pas possible de partager la même forêt... » Ainsi il faut tuer Khun Phèn, mais comment faire ? « L'Os noir » [nom du bandit dont Khun Phèn épouse la fille] et sa femme essayent de convaincre leur fille : « L'amour des parents, lui disent-ils, dure depuis la naissance jusqu'à la fin de la vie, tandis que celui d'un mari ?... Un proverbe siamois dit : « Un mari descend les trois marches de l'escalier, et il cesse d'être le mari ». Bua Khli obéit à ces parents, et au dîner, elle met du poison dans la nourriture qu'elle prépare pour son mari. Mais les démons au service de Khun Phèn avertissent leur maître qui jette une bouchée aux corbeaux. Les oiseaux en mangent et tombent morts. Cependant Khun Phèn fait comme s'il ne soupçonnait rien ; il se plaint d'être malade et se met au lit. Après mille caresses, il demande à sa femme : « L'enfant que tu portes, ma femme, veux-tu me le donner ? - Cet enfant n'appartient aussi bien qu'à toi », répond sa femme. Mais, devant l'insistance de son mari elle finit par lui dire, en plaisantant, qu'elle lui en fait cadeau... Au milieu de la nuit, Khun Phèn ouvre le ventre de sa femme, et enlève l'embryon. *Le bébé d'or*, « Kumân Thong ». – Ainsi muni du petit embryon, Khun Phèn se réfugie dans le temple du Sud. Il barricade l'enceinte sacrée et se met à sécher le corps sur le feu. Le bois sur lequel il repose est en « bois de la victoire » et en « bois des remèdes ». Sur la tête, il met [p. 50] le scapulaire de « Naraï-qui-déchire-la-poitrine-des-ennemis », par terre le scapulaire de la déesse de la terre, et il entoure le foyer avec du fil de coton béni, lié aux quatre poteaux taillés dans du « bois de l'amour ». Khun Phèn vient juste de terminer les cérémonies nécessaires lorsque paraissent son beau-père et ses hommes. Sans ouvrir la porte, il passe par le trou de la serrure et se montre au milieu des ennemis, tenant le démon-embryon dans sa main. Puis il attaque « l'Os noir », juste assez pour l'irriter, car il est reconnaissant et ne veut pas tuer celui qui lui a offert l'hospitalité à l'époque de son vagabondage. Après avoir irrité ses ennemis, Khun Phèn rentre chez sa mère », p. 155, [LEXIQUE] : « Kumân Thong (*Kumāra*, thong : bébé, or) : nom d'un esprit que l'on obtient en animant le cadavre d'un fœtus ». Pour une description contemporaine de l'amulette qui tend à devenir une simple statuette à l'effigie d'un enfant doté d'un seul testicule, v. TAMBIAH, J. Stanley, *The Buddhist saints of the forest and the cult of amulets*, Cambridge, Cambridge University Press, [1984] 2007, p. 225. Toutefois, des attestations du rite initial perdurent jusqu'en 2011, par exemple au Laos, où l'AFP rapporte le meurtre d'une femme enceinte par son époux, et de la disparition consécutive du fœtus (<http://www.abc.net.au/news/stories/2011/01/18/3115943.htm>).

1°) soit le système de parenté populaire cambodgien n'est pas matrilineaire mais indifférencié comme le soutiennent certains anthropologues, et en ce cas notre compréhension du *kūn krak* est caduque⁴¹ ;

2°) soit le phénomène du *kūn krak* est en réalité indépendant du système de parenté, contrairement à la lecture qu'on vient d'en donner, et il peut dès lors exister aussi bien en contexte matrilineaire qu'en contexte indifférencié ;

3°) soit le système de parenté populaire cambodgien est bien matrilineaire, comme l'illustre notre compréhension du *kūn krak*, et en ce cas sa présence en pays taï pourrait être interprétée : a°) comme la marque d'un contact culturel établi depuis un modèle khmer vers des pratiques magiques taïes ; b°) comme le fait que le système de parenté taï contient de fortes rémanences de matrilinearité⁴² (sans doute héritées des Mòns et là encore des Khmers) telles qu'il a pu s'y développer la pratique du *kūn krak*.

Dès lors, une meilleure compréhension de l'emploi de cette amulette et de ses éventuels liens avec les systèmes de parentés de la Péninsule indochinoise nécessite à l'avenir d'en passer par une approche comparatiste. En outre, entreprendre une actualisation de la recherche sur la règle de filiation populaire au Cambodge permettrait certainement d'avancer sur plusieurs questions : dans un contexte de migrations, de plus forte connexion à la ville et de participation croissante au monde de l'industrie, quelles stratégies parentales sont mises en œuvre à l'égard des jeunes générations ? En quoi les stratégies d'alliance s'articulent-elles avec un environnement socio-économique globalisé tout à fait nouveau ? En quoi la sinisation progressive de la société rurale, peut-être concomitante de l'accroissement des réseaux villes-campagnes⁴³, modifie-t-elle ses structures sociales et bouleverse-t-elle les figures de l'ancestralité ?

⁴¹ Nous faisons ici référence à EBIHARA (1968, 1977, 1986), KALAB (1968), LEDGERWOOD (1990, 1995), MARTEL (1975), MARTIN (1997), dont les écrits sont rapportés en bibliographie. Pour l'heure, nous ne sommes convaincus par aucune des deux thèses, indifférenciées comme matrilineaires. Bien que nous ayons proposé de prendre une rumeur comme étalon de mesure de la règle de filiation, nous ne considérons pas que cela suffise à la constituer comme preuve. Il nous semble que ce n'est pas parce qu'un récit répandu valorise la règle de filiation matrilineaire qu'il prouve que celle-ci est appliquée pour autant. D'où la nécessité de poursuivre l'ethnographie de cette « application de la règle ».

⁴² Par exemple chez les Taïs du Nord (Lanna), v. WIJEYWARDEBE, G., « Northern Thai Succession and the Search for Matrilinearity in Spirit Cults and the Position of Women in Northern Thailand », *Mankind*, vol. 14, n°4, 1984, pp. 286-292.

⁴³ Sur la sinisation de la société cambodgienne, v. NÉPOTE, J., « Les nouveaux sino-khmers acculturés : un milieu social perturbateur ? », *Péninsule* 30, 1995 (1), pp. 133-154.



« Invitons les divinités à venir converser avec les humains »
(légende de l'image centrale), l'esprit en question étant le look grauk, l'équivalent
siamois du kün krak, [in] Mahatsajan [Fantastique], Bangkok, Krung Siam, c. 1977



Khun Phen ayant tué sa femme Bua khli
http://www.magiedubouddha.com/p_thai-khuman1.php

Si la société paysanne est en phase d'être profondément modifiée de par son inscription dans un contexte globalisé, l'étude des règles de parenté pourrait aussi constituer un instrument de mesure efficace des effets de la globalisation sur la vie sociale en milieu rural.

BIBLIOGRAPHIE

1. À PROPOS DE L'AMULETTE

ANG, Choulean, *Les êtres surnaturels dans la religion populaire khmère*, Paris, Cedoreck, 1986, 349 p.

AYMONIER, Etienne, *Notes sur les coutumes et croyances superstitieuses des Cambodgiens. Commenté et présenté par Saveros Pou*, Paris, Cedoreck, 1984 (initialement paru sous forme d'un article dans *Excursions et Reconnaissances*, 1883), 73 p.

BIZOT, François, *Le Saut du varan*, Paris, Flammarion, 2006, 297 p.

CHANDLER, P. David, « Royally sponsored human sacrifices in nineteenth century Cambodia : the cult of Nak Ta Me Sa (Mahisasuramardini) at Ba Phnom », *Journal of the Siam Society*, Vol. 62 (2), July 1974, pp. 207-221.

LEACH, Edmund, « poils, cheveux, magie » [in] *L'unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard, 1980, pp 321-362.

MEYER, Roland, *Saramani, danseuse khmère*, Saïgon, A. Portail, 1919, 238 p.

POREE-MASPERO, Éveline, *Mœurs et coutumes des Khmers*, Paris Payot, 1938, 271 p.

RONDINEAU, Rogatien, *Dictionnaire Cambodgien-Français*, Phnom-Penh, MEP, tome I, K. P., 2 volumes, M[issions] E[trangères de] P[aris], Phnom Penh, 2007.

SIBUNRUANG, J. Kasem, « *Khun Chang, Khun Phen* ». *La femme, le héros et le vilain (traduit par)*, Paris, PuF, 1960, 161 p.

SOURYS-ROLLAND, André, « La piraterie au Cambodge », *B.S.E.I.*, nvlle série, t. XXV (4), 1950, pp. 427-439.

TAMBIAH, J. Stanley, *The Buddhist saints of the forest and the cult of amulets*, Cambridge, Cambridge University Press, [1984] 2007, 417 p.

2. À PROPOS DU SYSTÈME DE PARENTÉ

EBIHARA, May, *Svay, a Khmer village in Cambodia*, PhD Dissertation, Columbia University, Department of Anthropology, 1968, 705 p.

—, « residence patterns in a Khmer peasant's village », *Annals of the New York Academy of science*, 1977, vol. 293, pp. 51-68.

EBIHARA, May, « Kin terminology and the idiom of kinship in Cambodia /Kampuchea », paper prepared for SSRC/Indochina studies program workshop on « kinship and gender in Indochina », North. Illinois, 1986, 36 p.

KALAB, Milada, « Study of a Cambodian village », *The geographical journal*, vol.134, 1968, pp. 521-537.

LEDGERWOOD, Judy, *Changing Khmer conceptions of gender. Women, stories and moral order*, PhD dissertation, Anthropology Department, Cornell University, 1990, pag. non précisée.

—, « Khmer kinship: the matriline/matriarchy myth », *journal of anthropological research*, vol. 51, 1995, pp. 247-262.

MARTEL, Gabriel, *Lovea, village des environs d'Angkor. Aspects démographiques, économiques et sociologiques du monde rural cambodgien dans la province de Siem Reap*, Paris, EFEO, VIII, 1975, 359 p.

MARTIN, Marie Alexandrine, *Les Khmers Daeum, « Khmers de l'origine ». Société montagnarde et exploitation de la forêt. De l'écologie à l'histoire*, Paris, PEFEO monographies n° 183, 1997, 514 p.

NÉPOTE, Jacques, « Liens de parenté et contrastes des rôles sexuels au Cambodge. Une approche à partir des ambiguïtés de la situation du genre », *Social science Research Council. Indochina studies program workshop : kinship and gender in Cambodia, Laos and Vietnam*, Northern Illinois University, 26-27 juillet 1986, 18 p. [édité dans la présente livraison de *Péninsule*]

—, « Le lien de filiation au Cambodge », *Lieux de l'enfance*, n° 11, juillet-septembre 1987, pp. 56-75.

—, *Parenté et organisation sociale dans le Cambodge moderne et contemporain. Quelques aspects et quelques applications du modèle les régissant*, Genève, Olizane/Cedoreck (Bibliothèque khmère), 1992, 255 p.

—, « Les nouveaux sino-khmers acculturés : un milieu social perturbateur ? », *Péninsule* 30, 1995 (1), pp. 133-154.

PORÉE-MASPÉRO, Eveline, *Étude sur les rites agraires des Cambodgiens*, Paris, Mouton, 1969, 3 vol., 988 p.

WIJEYEWARDEBE, G., « Northern Thai Succession and the Search for Matriliney in Spirit Cults and the Position of Women in Northern Thailand », *Mankind*, vol. 14, n°4, 1984, pp. 286-292.