

## NOTES SUR LA RECHERCHE

### *BIRMANIE*

*Burma Newsletter*, Asia Society, 112 East 64 str., New York, NY 10021 USA, vol I n° 1, Fall 1979, n° 2 Spring 1980, Vol II n° 1 Fall/Winter 1980-1981, respectivement 46, 44 et 42 p.

Tous ceux qui s'intéressent à la Birmanie le soulignent : les informations en provenance de ce pays, de quelque ordre qu'elles soient, sont rares, fragmentaires, difficiles à collationner. Peu, sinon pas d'articles dans la grande presse internationale, peu d'études spécialisées consacrées au pays réel, et quand elles existent elles sont le plus souvent partielles, voire partiales, et trop rapides.

Face à cette lacune, une équipe américaine, composée d'universitaires, de Birmans en exil, de curieux aussi, a pris une initiative originale et attachante : celle de réunir, pêle-mêle, dans une 'lettre' à publication régulière mais restreinte, tout ce qui peut être glané ici ou là (dans le monde anglo-saxon principalement) sur la Birmanie : articles de journaux ou de revues, comptes-rendus, opinions, bibliographies, faits divers (par exemple le 1<sup>er</sup> programme de la 1<sup>ère</sup> télévision birmane, vol II, n° 1, p. 31), nouvelles religieuses, recettes de cuisine, prix littéraires ou cinématographiques, etc.

Une telle publication, exubérante mais qui répond à une exigeante conception de l'information, est déjà très précieuse. Toutes ces données croisées révèlent, comme le fait lentement un négatif photographique, les diverses réalités de ce pays, comme peu d'études de synthèse pourraient le faire. Des recoupements de faits bruts, d'articles, de commentaires, surgit un paysage social et culturel dans son évolution.

Souhaitons longue vie aux *Burma Newsletter*.

*Emmanuel GUILLON*

*LAOS*

Il convient de signaler que *Péninsule* ne constitue que l'un des secteurs des activités culturelles du C.C.R.L. Nous les présenterons systématiquement dans le prochain numéro, mais évoquons déjà le souci de constitution d'un fonds documentaire rassemblant, en particulier, des pièces (textes dupliqués, tracts, affiches, dossiers de presse, etc.), en général rarement archivées par les bibliothèques ou les centres de recherche classiques.

## COMPTE-RENDUS

BERNOT, Denise, *Dictionnaire Birman-Français (fascicule 1)*, compilation par Denise BERNOT, Jean-Pierre SRIBNAI, Daw YIN YIN MYINT, avec l'aide de nombreuses personnalités birmanes, revu par U HLA TIN, DAW KHIN MYA KYU et U WUN, publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique, Langues et Civilisations de l'Asie du Sud-Est et du Monde Insulindien 3, Paris, Selaf, 1978, résumés en français, anglais, espagnol, allemand et russe, intr. en français et birman (7-25), 227 p., 16x23,5.

Près de 130 ans après une première tentative par BURNOUF d'ébauche d'un Dictionnaire Birman-Français, paraît ce premier fascicule du grand dictionnaire Birman-Français de Madame BERNOT<sup>1</sup>.

C'est, dans le domaine des études birmanes, un évènement d'importance, et une lacune heureusement comblée. L'objectif que s'est fixé l'auteur est de répondre aux besoins des étudiants français en langue birmane. Mais l'on perçoit, dans la lecture de ce premier volume, combien la portée de l'ouvrage est plus large : il sera, pensons-nous, l'instrument de travail de tous ceux qui s'intéressent à la culture et à la langue birmanes, ou qui ont à travailler sur ces sujets.

Ce premier fascicule part de la lettre *ka-* et s'arrête à *ku-* (le sous-titre anticipant sans doute sur le deuxième fascicule). Le compilateur, ainsi qu'elle l'explique dans son introduction, a su ainsi éviter l'erreur de méthode du dictionnaire de STEWARD qui, suivant l'exemple de JUDSON, a voulu d'abord couvrir tous les termes commençant par *a-*, qui sont, pour la plupart, des déverbatifs (composables à partir de n'importe quel verbe).

L'ordre des lettres et des mots est soigneusement expliqué dans l'introduction : il est sans doute le plus rigoureux, et, s'écartant des premiers grands dictionnaires, est ainsi en harmonie avec les autres ouvrages du même genre qui vont paraître, ou qui ont commencé à paraître à Londres et à Rangoun<sup>2</sup>. Ce classement semble bien, à quelques détails près, définitif.

On sait combien la tâche de lexicographe est lourde, délicate, et souvent

---

<sup>1</sup> BURNOUF, *Dictionnaire Birman-Français (Pâli) de 4898 mots, avec écriture birmane, traduction, etc.*, mis à la Bibliothèque Nationale de Paris : Burnouf 93 (il date de 1850).

<sup>2</sup> Cf par exemple le *mranma abhidhan, a-kyan: khyup*, Rangoun 1979, dont la prononciation, transcrite en birman, correspond exactement au parler de Rangoun.

fastidieuse : transposer d'une langue à une autre des termes, des expressions, etc., c'est aussi tenter de rendre lisibles les traits culturels que ceux-là véhiculent. Mais la difficulté sans cesse rencontrée est celle du choix, et donc de l'élimination de certains mots, expressions, etc. Il est, certes, impossible d'être exhaustif en la matière : la commission birmane qui, à Rangoun, dans les années 1970-1972, commençait à recenser le vocabulaire à l'élaboration d'un grand dictionnaire Birman-Birman national avait voulu l'être ; elle dut bientôt y renoncer.

Mme BERNOT a voulu que son dictionnaire soit moderne. Aussi a-t-elle inclus du vocabulaire scientifique (par ex., p. 87 *kabolac* 'phénol' et les mots qui le suivent, ou encore *kin:cutan* 'polynôme', p. 190, etc.). De même y trouve-t-on des vocables qui relèvent du système politique actuellement en vigueur, ou idéologiques, tels qu'on les trouve depuis une quinzaine d'années dans la presse officielle : ils témoignent en effet d'une époque. L'argot et le vulgaire y ont aussi leur place. À cet égard on regrettera un peu que la valeur d'abord bouddhique de certains termes n'apparaissent pas assez. Il y a, certes, des exceptions : p. 89 *kamasa* ; p. 185 *kan-chañ*., traduit par « carême bouddhique », selon l'expression anglaise ; p. 208 *kappi-* (mais la notion est présentée péjorativement) ; p. 209 *kawprumui* : traduit par « déluge », etc. Mais certains autres ont d'abord, généralement, une résonance bouddhique, du moins tel que nous l'avons perçu. Il peut s'agir de pratiques (par ex. p. 46 *katuñ: tuñ* : « raser ou se raser la tête », c'est-à-dire – en fait – rentrer dans la Communauté, ou de toponymie légendaire (p. 53 *kapila-vat*), ou encore de concept essentiel (*kama* p. 87, ou *kam* p. 216) : peut-être qu'à livrer en entier l'étymon pâli *kamma*, soit « acte ; volitions bonnes et mauvaises, et leurs facteurs mentaux concomitants », on eût éclairé mieux encore l'ensemble des termes qui en dérivent.

Dans le même ordre d'idée, p. 123, il aurait peut-être été utile de citer *kuiy*, dont JUDSON distinguait deux sens : « forme corporelle ; (soi) même ». Ce terme, vieilli, mis en rapport avec *kaya*, pâli « accumulation, groupe, corps », retrouve son sens à deux niveaux : « corps mental ou corps physique » – et presque tous les termes cités de la page 123 à la page 136 s'éclairent alors.

L'origine des mots est parfois indiquée. L'étymologie pâlie est livrée une fois (p. 78 *kalapa* « unité corporelle »), et pour le môn, une fois également (p. 48 *kadat* ; ce mot signifie aussi, curieusement, « foie »).

Pour d'autres emprunts à cette dernière langue, peut-être pourrait-on signaler que, p. 80 *kasapon*., « poisson d'eau douce », vient, nous semble-t-il, du môn *kakhabañ* (c'est déjà ce que faisait remarquer HASWELL à la fin du siècle dernier), et que *kasaphui* « poisson d'eau douce à rayures blanches et noires », semble trouver son correspondant en môn dans *ka'i buim*, mais ce

dernier signifie « poisson gobie, *gobius girius* ». Il s'écrit aussi en birman *kasabhu*.

D'autres noms de poissons qui semblent bien empruntés au môn font problème, à cause d'un glissement de sens lors du passage d'une langue à une autre. Ainsi, p. 27, *kakatui*: « poisson de mer de la région de Tavoy à tête plate », semble avoir été emprunté au môn *kakatuim*, qui désigne un poisson-chat argenté, *callichrous macrophtalmus* (ce dernier s'appelant aussi en birman *na: nu san*:). Un « poisson de Tavoy », en môn, se nomme *kakhawai*. Le même glissement de sens se retrouve pour le birman *kakatac*, qui en môn est *kakhathet*, et désigne alors le « *beckti* » jeune, et donc considéré comme non consommable.

Par ailleurs certains mots birmans réputés dérivés de mots môn soulèvent des questions non encore résolues, car on n'a pas retrouvé le mot môn d'origine. Ainsi de *kamako*, « bateau ancien » (p. 58), ou de *kalan* (p. 77), « chef de village ».

D'autres détails : le *katū/kadū*, orné d'un petit dessin, p. 48, (môn *gadū/gdu*), ne s'utilise dans son acception môn que dans la région de Pégou et en saison des pluies, *katika* (p. 47), correspondant à l'anglais « *lecturer* », ne nous semble pas avoir été utilisé, au moins devant nous (et ce fut, en 1969, l'objet d'une petite enquête à Rangoun, et en d'autres lieux de Birmanie), dans le sens de « professeur » même dans son acception la plus large; dans la conversation et les textes quotidiens qui utilisent ce vocabulaire, *buil kri*: est toujours préféré à *kakpa-tin* (p. 138 « capitaine ») ; quant à *kalumangalapvaito* (p. 70), nous l'avons vu le plus souvent dénommé par sa fonction, c'est-à-dire « tambour de pluie ».

Un dernier point, qui risque peut-être de gêner certains utilisateurs de ce dictionnaire, c'est la discordance apparue quelquefois entre le niveau de langue tel qu'il ressort des exemples, et celui qui semble annoncé pour le vocable lui-même. Par exemple, p. 28, pour *kakruikakrai* « clairsemé », on trouve dans l'exemple « ... il n'y a pas foule... » : est-ce une indication d'un niveau de langue « parlée » ? Mais alors à quel sous-niveau ? Familier ? Argotique ? Vulgaire ? Cette indication vaut-elle pour l'exemple seulement, ou pour l'usage général du mot lui-même ? Sans doute le contexte, s'il s'agit d'un texte écrit, révélera-t-il en gros ce niveau (encore que la traduction peut en pâtir en exactitude). Mais dans la vie courante, comme pour beaucoup de langues et de cultures, ces nuances nous sont apparues très souvent essentielles pour la qualité de la relation. (cf. également, pour cette difficulté, p. 32, 55, etc.).

Un des termes les plus utilisés dans la vie quotidienne est celui de la page 172 : *kiccamahripabhu*., /ke sa' m i' ba 'bu/ « cela n'a pas d'importance »,

dont le /ba/ exprime toute la nuance d'élégance parlée par rapport à /ke sa' m i' 'bu/, qui pourrait se traduire par « ça ne fait rien ».

Tous ces détails, on l'aura perçu, sont bien secondaires au regard de la valeur de cette entreprise. Élégant dans sa forme, cet ouvrage est, pensons-nous, extrêmement important. Vivant, en prise avec la Birmanie d'aujourd'hui, ce dictionnaire est l'outil dont beaucoup rêvaient depuis longtemps, qui nous entrouvre les portes de ce pays et de sa culture. Nous remercions Mme BERNOT et son équipe de nous procurer ce plaisir : elle seule était à même d'entreprendre et de mener à terme cette lourde tâche<sup>3</sup>.

Emmanuel GUILLON

**Le comte BARTHÉLÉMY, *En Indochine 1894-1895, Cambodge, Cochinchine, Laos, Siam méridional*. Paris, Plon, 1899. 248 p.**

**Le marquis de BARTHÉLÉMY, *En Indochine 1896-1897. Tonkin, Laos, Annam septentrional*. Paris, Plon, 1901 311 p.**

Le marquis de Barthélémy fit deux voyages au Laos. Le premier en février-mars 1895 lui permit de parcourir les régions s'étendant entre Bassac, Stung Treng et Attopeu. Le second, de février à mai 1897, fut plus grandiose : le jeune marquis effectua une reconnaissance du trajet de Vinh à Luang Phrabang, descendit le Mékong jusqu'à Savannakhet pour rallier finalement Quang Tri via Ai Lao.

Comme c'est souvent le cas pour ce genre d'ouvrage, les enseignements sur

---

<sup>3</sup> Un des éléments possibles de ce dictionnaire, qui eût été passionnant – la référence éventuelle à des étymons vieux-birman – sera sans doute plus difficile à envisager à cause de la disparition, la même année que la parution de ce fascicule, de l'un des rares savants qui aurait pu contribuer à cette matière. Le professeur Gordon Harry LUCE est en effet mort le 3 mai 1979 à Jersey, où il menait une retraite studieuse. D'autres, plus qualifiés, sauront retracer les étapes de sa vie et de sa longue carrière. Qu'il me soit simplement permis ici de rendre un bref hommage à celui à qui tous ceux qui s'intéressent à la culture birmane doivent presque tout. Il m'avait confié, lors d'un séjour de travail à Jersey il y a cinq ans, qu'il ne voulait pas mourir avant d'avoir fini son grand œuvre : un dictionnaire vieux-birman qui se serait référé au tibétain et au chinois. Il est probable, hélas, que le professeur LUCE n'a pu réaliser complètement son souhait. À la fin de la dernière note parue de son vivant (« Tangut or proto-Birman », *B.S.O.A.S.*, XLI, part 3, 1978, pp. 579-582), à propos de Tangut il écrivait : « ... *I call on ail our Orientalist to help in the search. This is not only a challenge, but a duty...* ». Certains traits de ce grand chercheur sont tracés là : le goût de susciter de nouvelles recherches, la rigueur et la vigueur morale de son activité inlassable. Il n'y manque que deux aspects qui ont touché tous ceux qui l'ont approché : la modestie, et la gentillesse.

l'auteur sont plus nombreux que ceux sur le pays qu'il traverse. Nous avons affaire à un jeune aventurier, chasseur chevronné, bon cartographe, économiste à ses heures, mais peu enclin à l'observation culturelle. De son séjour au Laos il rapporte peu d'impressions sur la vie religieuse. Est-ce là un témoignage objectif sur la léthargie du Bouddhisme ou bien l'auteur ne fait-il que manifester son ignorance en la matière ?

Le récit du marquis apporte néanmoins des indications intéressantes sur la situation du Royaume à la fin du siècle dernier ; il est malheureusement pauvre en anecdotes et détails culturels : nos voyageurs du XIX<sup>e</sup> siècle préféraient conter par le menu les péripéties matérielles de leurs expéditions.

Ce qui frappe le plus Barthélémy est l'état d'hébétude dans lequel il trouve le Laos. Le pays ne (p. 199) s'est apparemment pas encore remis des conflits du début du siècle avec ses voisins. À l'orée de la Plaine des Jarres, Barthélémy évoque avec nostalgie

Le fameux Tung Xieng Kham dont la richesse fut célèbre aux temps de la grandeur de la civilisation laotienne. Les anciennes cultures ont disparu avec la dissémination de la population ; c'est aujourd'hui une vaste savane d'herbes basses [...]. Des villages aux cases légères ont remplacé les villes construites en briques de l'ancien temps ; les grands centres ont disparu à la suite de guerres pour former un grand nombre de petites localités. Le bonheur individuel n'y a rien perdu sans doute, mais la mise en valeur de la terre s'en est ressentie.

Du côté de Khang Kaï tout n'est également que ruine :

Une cité s'était élevée là quelque cent ans auparavant et les habitants, naguère encore agglomérés et en progrès, occupaient maintenant, par village séparés, des maisons en paillottes.

Barthélémy s'étonne alors de pouvoir trouver dans une pagode en ruine une statue de bronze du Bouddha d'une finesse extraordinaire.

Xieng Khouang n'offre guère un aspect plus réjouissant et la pagode n'y fait l'objet d'aucun entretien bien qu'elle reste lieu de culte. La même impression de désolation prévaut dans la Plaine de Vientiane :

On compte quatre-vingt kilomètres carrés de rizières actuellement en culture. Toute la plaine autrefois regorgeait de moissons, mais le manque de bras, l'exil de la plupart des habitants au Siam ont ruiné cette belle région.

S'il est un lieu où la civilisation lao semble s'être réfugiée c'est bien Luang

Phrabang et Barthélémy ressent vivement le contraste entre les villages assoupis et la capitale royale où une conception très esthétique de l'existence semble régner. La beauté des pagodes inspire tous les actes de la vie et le marché (p. 200) situé dans la grand'rue qui longe le Mékong est un enchantement. Autour de ses échoppes très propres et joliment décorées évoluent des femmes élégantes et malicieuses dans une atmosphère de farniente délicieux. Les moeurs semblent très libres aux voyageurs de cette fin de siècle ; la femme luangphrabanaise jouit apparemment d'un statut enviable. C'est à Luang Phrabang que Barthélémy découvre la cour d'amour et ses heureuses conclusions, les raffinements de l'hospitalité lao, il considère « la grande sensibilité à l'égard du prochain » comme une des marques particulières de ce peuple des bords du Mékong.

La vie religieuse est à peine esquissée. Les bonzes sont, certes, la seule classe intellectuelle du pays, mais leurs homologues du Cambodge les surpassent en ce domaine. Il ne semble pas que Barthélémy soit très réceptif à cette religion nouvelle pour lui ; il mentionne seulement le grand rayonnement du sanctuaire de That Phanom (sur la rive thaï) où affluent les pèlerins. Vientiane, port d'embarquement de ceux-ci, y trouve une source d'activité non négligeable.

La vie économique des contrées traversées intéresse naturellement le jeune colonialiste qui tente de déceler leurs potentialités productives, envisage la création d'axes de communication et rassemble des séries statistiques peu évocatrices aujourd'hui. La faible navigabilité du Mékong est confirmée, la difficulté de la liaison de Luang Phrabang à Xieng Khouang également, il est regretté que la rivière Noire offre un mauvais accès au Nord-Laos. À l'époque les courants commerciaux sont de trois types. On trouve d'une part les initiatives birmanes dont les commerçants sillonnent avec leurs caravanes de chevaux le Laos du Nord au Sud. D'autre part les Siamois ont un accès facile à Luang Phrabang par Paklay, à Vientiane (p. 201) et dans le Sud, si bien que la majorité des produits manufacturés disponibles alors au Laos sont allemands ou anglais. Les Chinois enfin, de toutes parts, redécouvrent le marché laotien.

Barthélémy souligne un aspect méconnu de la rivalité franco-siamoise sur la démographie et la vie économique lao. Les deux riverains du Mékong font de la surenchère à qui contraindra et forcera le moins à travailler les Lao. Le cas échéant, les habitants de la rive gauche traversent le fleuve pour échapper aux corvées coloniales, tandis que dans d'autres endroits les Lao de Thaïlande désertent la rive droite. Le deuxième cas se présentait sans doute plus souvent que le premier, mais dans ces premières années du protectorat français cette situation fut peu propice au développement économique.



De la vie économique traditionnelle peut transparaître dans ces lignes, il faudra encore de longues années avant que l'on songe à établir des comptabilités villageoises. Les Laotiens cultivent le riz le plus souvent sur brûlis et les montagnards Hmong le maïs ; l'élevage semble être entré en décadence ; il est peu question d'artisanat, sauf de broderie dans le Nord-Laos. Les échanges entre gens des plaines et montagnards sont fréquents à l'échelle locale, mais très rudimentaires : les Lao proposent du sel contre des produits de l'élevage. En bordure de la Plaine des Jarres, Barthélémy remarque les cultures de pavots et juge l'usage de l'opium répandu jusque dans les vallées. Les échanges interprovinciaux enfin sont insignifiants en raison du sous-peuplement absolu des marches de chaque province, qui rend les voyages difficiles. Les Lao eux-mêmes sont d'ailleurs peu portés sur ce type de commerce sur longues distances, et, le voudraient-ils, ils se heurteraient à une vive concurrence des Siamois très présents dans les grandes villes. Ceux-ci dominent entre autres le grand marché aux éléphants (p. 202) de Vientiane.

Le travail des Lao est organisé de telle sorte que les femmes mariées et en âge d'avoir des enfants soient exemptées de toutes corvées, elles sont objet de vénération dans les campagnes ; les jeunes filles, elles, sont plus systématiquement mises à contribution, tandis qu'une part des travaux revient aux esclaves. Ceux-ci doivent leur servitude, d'ailleurs temporaire, aux dettes qu'ils ont contractées et il ne s'agit pas de la dure captivité que l'on pourrait imaginer.

Ce bref tableau de la vie domestique est complété par quelques traits culturels. Barthélémy rencontre dans la forêt un homme chassé de son village errant en compagnie de ses quatre femmes et dont on apprend que, poursuivi par la haine d'un *phi* malfaisant, il porte malheur à quiconque passe à l'endroit où il a satisfait aux besoins de la nature. À Vientiane, il découvre l'aire de jeu de *thikhi* qui subsistait au centre de la ville et il attribue aux Lao l'invention du polo qui serait arrivé en Europe via la Birmanie et l'Inde. La tradition voulait en effet qu'autrefois le *thikhi* se pratiquât à cheval quand il était joué par les aristocrates.

Enfin comme tout finit au Laos par des chansons, le dernier événement marquant du périple de l'équipe de Barthélémy est un grand *boun* organisé à Vientiane en présence des autorités françaises. Les voyageurs y prirent manifestement un vif plaisir.

Maurice COYAUD, *Contes de Thaïlande avec un aperçu grammatical du siamois*, Paris : SELAF (Langues et civilisations à tradition orale 43), 1981, 16x24 cm., 158 p. / 5, rue de Marseille, 75010 PARIS.

Sous ce titre ambitieux on trouve 10 petits contes (7 n'ont qu'une trentaine de lignes) « dans le texte original (dans l'alphabet siamois), avec, au-dessous la transcription phonétique et le morphème par-morphème en français » accompagnés de « traductions courantes, très près du texte, en français ». L'ensemble occupe 110 pages ; sur chacune d'elles sont traitées, en moyenne 8 lignes de texte siamois. Ce travail, très pédagogique, (et telle est l'intention de l'auteur) est précédé de 20 pages d'un aperçu grammatical du Siamois qui se présente sous forme d'un aide mémoire assez sybillin.

N'en doutons point, l'apprenti siamisant sera heureux de cette sorte de petit manuel et le folkloriste de ce petit corpus.

En revanche, l'orientaliste – et singulièrement le « thaïsant » au sens large – ne manque pas d'être perplexe. La source des contes est un « recueil publié en 1971 à Bangkok par le Ministère des Beaux-Arts » ; il n'y a donc rien d'étonnant à ce que la langue utilisée soit le Siamois. Mais nous doutons fort que la langue originale de ces contes, recueillis pour l'essentiel à Krabi (peuplé en majorité de Malais), à Kaanlasin et à Chiang Mai (peuplés de « Lao ») ait été le Siamois. Cela méritait au moins quelques lignes de justification. Nous connaissons les problèmes de « terrain » que peut rencontrer un chercheur en Thaïlande, mais tout de même ...

Par ailleurs, on regrettera l'absence totale de présentation, de commentaire, voire de simple note accompagnant ces contes. Pourquoi avoir choisi ces textes ? Pour leur facilité linguistique ? Pour leur richesse culturelle ? Pour leur taille ? Le lecteur s'étonne de trouver dans la région de Kaanlasin un conte dont la trame est le commerce maritime ! Peut-on passer sous silence le caractère scabreux de l'évocation de la consommation de la tortue par un bonze un peu âgé (Conte 7) ? Comment ne pas souligner la redondance du thème du tigre ? Etc.

En bref, voilà quelques matériaux littéraires clairement présentés qui permettent au non siamisant d'accéder facilement à l'original – et c'est déjà beaucoup – mais, pour le reste, au lecteur de se débrouiller ...

*Jacques NEPOTE*

Anatole-Roger PELTIER, *Dictons et proverbes thai*, Travaux du Centre d'Histoire et Civilisations de la Péninsule Indochinoise, 1980, 17x24 cm., 99 p. / 22, av. du Président Wilson 75016 PARIS.

L'ouvrage est un catalogue bilingue de 628 dictons classés par thème. Une brève introduction situe le contexte ethnographique; une bibliographie siamoise et un index complètent ce travail. Notes et commentaires précisent souvent sens, origine géographique, variante régionale de tel ou tel dicton. A ce titre les laocisants auront leur attention particulièrement retenue puisque le tiers de ces dictons est issu du Nord-Est. Il s'agit donc d'un ouvrage assez systématique où curieux et chercheurs trouveront à se satisfaire. À titre d'exemple évoquons de dicton 566 du Nord qui résume les ambiguïtés du destin des principautés 'lao': « dix bateaux marchands ne valent pas un lopin de terre ».

Jacques NÉPOTE

SAO SAIMONG MANGRAI, *The Pâdaeng Chronicle and the Jengtung State Chronicle translated*, Michigan papers on South and Southeast Asia, Center of South and Southeast Asian Studies, The University of Michigan, 19 illustrations, bibliographie.

*La chronique de (Vat) Pâdaeng*, traduite en anglais par Mr. Sao Saimong Mangrai, est un texte écrit en Khun<sup>4</sup>, dont on ignore la date de première rédaction. Les événements relatés sont à rapprocher de ceux déjà connus, du *Mûlasâsanâ* et du *Jinakâlamâlî* composés respectivement en langues yuon et pâlie. Il s'agit de l'introduction du bouddhisme singhalais en Thaïlande et à Jengtung. Mais l'originalité du texte, par delà sa chronologie qui doit être reconsidérée dans le cadre d'une étude historique comparée<sup>5</sup>, tient dans son caractère idéologique : il porte le témoignage d'une épuration du bouddhisme. À ce titre, son intérêt est certain pour l'histoire du Laos et du bouddhisme lao.

Deux vénérables, originaires de Sukhodaya, Sumana et Anomadassi, vont étudier à Ceylan pendant une période d'un an, puis sur le chemin du retour, s'arrêtent cinq ans à Martaban pour bénéficier de l'enseignement d'un célèbre maître, Anumati.

<sup>4</sup> L'écriture *khun* est proche du *tham* lao.

<sup>5</sup> Voir la lettre de Mr. A.B. GRIISWOLD, pp. 38-42. Les dates que nous indiquons en ère chrétienne correspondent à celles mentionnées dans la Chronique de Padaeng en ère Cula Sakharâj.

De retour à Sukhodaya (881 A.D.), ils enseignent la religion pendant cinq ans puis retournent auprès de leur Maître à Martaban avec huit autres moines, dont Ananda. De nombreux moines furent ordonnés et envoyés à Sajjanâlai et Ayodhiyâ.

Sumana se rend ensuite à Chiangmai sur l'invitation trois fois répétée du roi Kūna<sup>6</sup>, emportant des reliques du Bouddha et le Tripitaka, que l'on dépose à Vat Sondokgham (Souan Dok Kham), construit pour l'occasion. La religion prospère à Chiangmai et le nombre des moines s'élève à 10 000 (893 A.D.).

Sumana décide ensuite de se rendre au Mô'ng Khemaraththa (Jengtung) où « les moines instruits sont peu nombreux ». Il y reste un certain temps, consacrant son temps à l'enseignement de la religion et l'ordination des moines. De retour à Chiangmai, il meurt à l'âge de 80 ans.

À Jengtung, c'est alors une période marquée par des disputes d'ordre préceptuel et rituel entre les moines.

Le voyage de Nanagambhîra, originaire de Chiangmai, à Ceylan, marque une nouvelle phase de l'expansion du Bouddhisme singhalais en Thaïlande et à Jengtung. Brillant sujet, Nanagambhîra ne tarde pas à déceler des irrégularités dans le rituel rapporté par Sumana dans le *vinaya*, les *sūtta* et la syntaxe des textes pâlis.

N'ayant pu être éclairé ni à Sukhodaya ni à Ayodhiyâ, il se rend avec une suite à Ceylan. Là on lui confirme les erreurs qu'il avait pressenties. Il est réordonné ainsi que ses compagnons selon des critères orthodoxes.

Après cinq années d'études, il retourne à Ayodhiyâ avec une statue de Bouddha, l'arbre de la Bodhi et le Tripitaka. Reçu en grande pompe par le roi, il enseigne immédiatement la nouvelle interprétation du bouddhisme et réordonne les moines.

À Chiangmai qu'il atteint par la suite, un nouveau roi, Brayâ Adittarâja, fait un accueil particulièrement favorable à la nouvelle secte singhalaise qui prospère rapidement : les moines se font réordonner en masse par Nanagambhîra. Cinq cent monastères sont construits.

Un jour Nanagambhîra voit en rêve un *devata* le priant de dépêcher des disciples à Jengtung où des esprits hantent le Palais Royal. Il y envoie Somacitta, accompagné de quatre moines. Rapidement ces derniers se font remarquer par une série de faits miraculeux : ils chassent d'abord les esprits du Palais royal, ce qui leur vaut d'être récompensés par l'offrande du monastère Mahâvana (« La grande forêt ») construit par ordre du roi, puis ils répriment un gigantesque incendie qui ravage la ville, enfin ils font régresser une inondation.

---

<sup>6</sup> Règne à Chiangmai de 1367 à 1386. Le même roi construisit le monastère de Doi Suthep en 1386 pour recevoir les reliques du Bouddha.

Désirant connaître le maître de la nouvelle secte, le roi de Jengtung envoie à Jengsaen (Chiang-saen) une ambassade pour inviter Nanagambhîra. Quand ce dernier atteint le territoire de Jengtung, la terre tremble, tant ses mérites sont grands. L'accueil fait par le roi et la Cour est grandiose. Le roi fait construire le grand monastère de Sîhalarattâ (Vat Pâdaeng) auquel participent ses sœurs et sa tante. Chaque construction est accompagnée d'un don sous forme de rizières et de villages pour son entretien.

Nanagambhîra est solennellement consacré du titre de « *Mahâ Nanagambhîra Somdec Aggarâjaguru Vara-molî* » et le royaume de Jengtung est offert à la sangha le jour de l'ordination du roi.

La religion est alors purifiée : le monarque en voit une confirmation dans l'apparition d'un rocher flottant à la surface des eaux de la Nam Khün.

La nouvelle secte rayonne même sur les gens des montagnes et des Sipsong Panna, qui, à la fin de chaque année « viennent à Vat Pâdaeng pour prendre la religion et la ramènent chez eux ».

*La chronique du Royaume de Jengtung*, dont la traduction par Mr. Sao Saimong Mangrâi fait suite à celle de la *Chronique de (Vat) Pâdaeng*, appelle les mêmes remarques d'ordre chronologique que cette dernière. Malgré cela, elle présente un intérêt historique certain. Son analyse révèle en effet quatre types de sources :

1) *Source locale* : les Lva qui naissent des graines de courges poussant au lac Tang (Hnongtang), tombées dans les empreintes de bœufs, buffles, éléphants et rhinocéros<sup>7</sup> et qui sont les premiers habitants de la région, gouvernés par un chef suprême nommé Mangyoy et sept autres chefs locaux ayant pour titre 'Mang' ou 'Gang'.

Par la suite, les Lva seront un élément capital dans la stratégie militaire du prince lao Mangrai : c'est par l'intermédiaire de certains d'entre eux, déjà inféodés, que ce dernier viendra à bout, par ruse, de Mangyoy et de Brayâ Ba, le dernier descendant de la princesse mène Câmmadêvi<sup>8</sup>.

Tandis que Brayâ Ba est tué au combat, Mangyoy est fait prisonnier et

<sup>7</sup> La *Chronique de La:pun* indique ceci : « (l'ermite) Vasudeba vit des nouveaux nés couchés, deux dans une empreinte d'éléphant, deux dans celle d'un rhinocéros et deux autres dans celle d'un bœuf. Des faits analogues sont rapportés dans la *Chronique de Suvanna Khamdeng* » (cf. C. NOTTON, *Annales du Siam*, Charles-Lavauzelle et cie, t. 1 (1926), p. 6 et t. 2 (1930, p. 10).

<sup>8</sup> Le même épisode est rapporté dans l'*Histoire de Xieng Mai* (cf. C. NOTTON, *op. cit.*, t. 3 (1932), pp. 41-3. Mais le texte n'indique pas que Mangrai utilise un Lva pour mener à terme son complot.

maintenu chef des Lva avec pour titre « Manggham » (Mang Kham)<sup>9</sup>.

Comme les Kassak du Lan Xang, les Lva joueront un rôle essentiel dans le rituel royal du groupe vainqueur : en effet, lorsque Mangrai installe l'un de ses fils, Namthum, à Jenkaeu (Chiengkèò, l'un des noms de Jengtung), ce dernier fait construire un palais à l'emplacement de la résidence de Mangyoy, puis « les Lva vivant à Bângûng et Bânggham furent amenés (des collines) pour s'asseoir et prendre leur repas sur le trône incrusté de pierreries, dans le Palais. Alors qu'ils prenaient leur repas, les Lva furent chassés au dehors et le brayâ prit leur place ».

2) *Source septentrionale* : il s'agit des faits relatifs aux quatre princes, fils de l'Empereur de Chine (Favongtifang)<sup>10</sup> devenus ermites<sup>11</sup> contre la volonté de leur père et qui, comme pis-aller, furent chargés par ce dernier de rechercher des lieux d'établissements dans des territoires situés plus au sud.

L'aîné des frères, Candasikkhatunga, jouera un rôle important dans l'établissement du royaume de Jengtung en asséchant les eaux qui recouvraient le pays, conformément à une prédiction du Bouddha, et donnera son nom au futur royaume de Candavajira (l'un des noms de Jengtung). Cette entreprise « pionnière » sera par la suite, selon la chronique, le prétexte d'une expédition militaire de l'Empereur de Chine, pour revendiquer l'impôt auprès de Brayâ Namthum, le fils de Mangrai intronisé à Jengtung.

Un rapport analogue à celui que nous connaissons à propos de Louang-Phrabang s'établit entre ermite et *nâga*. En effet, l'ermite Candasikkhatunga confie à la *nâgi* résidant dans les eaux la garde du pays en ces termes : « Vous devez veiller sur ce lieu de telle façon qu'il devienne un royaume puissant durant 5000 ans de la Religion. Qu'aucune calamité ne lui survienne ».

<sup>9</sup> Après avoir construit la cité de Vieng Lanna (Chiengmai), la *Chronique de Suvanna Khamdëng* rapporte ceci : « Or Khamdëng, le *rajâputa*, fit appeler un Lawa (ou Lva, Lua:) appelé Bâ Muttalang. Il l'éleva au rang de Khun Luang Muttalang pour qu'il enseigne à chacun des Lua : l'observance de la vérité, des cinq et huit préceptes » (cf. C. NOTTON, *op. cit.*, p. 10). Pour le Lan Xang, le *Nithân Khun Boromrâjathirâj* indique : « Le grand-frère nourricier fut nommé (par Fa Ngoum) Phragnâ Krasak. Les *kha* des montagnes, en totalité devaient dépendre du Phragnâ Krasak. L'inauguration des palais, le rite des génies-célestes, c'était le Phragnâ Krasak qui devait l'entreprendre [...] ».

<sup>10</sup> Dans la « Chronique de Suvanna Khamdëng » *p.cit.*, p. 2), le monarque chinois est présenté comme un *bayâdham* (roi de la Loi bouddhique) mais cette dernière en fait un monarque du sud de la Chine (pays hô).

<sup>11</sup> La référence aux ermites, en particulier aux ermites fondateurs de cités, est commune à plusieurs royaumes du Sud-Est Asiatique péninsulaire, notamment Thâton, Lamphun, Chiangmai et Louang-Phrabang.

Il n'est pas interdit de penser que cette « source septentrionale » soit l'indice de rapports historiques anciens entre un bouddhisme venu du Nord et des éléments locaux figurés par la faune des nâgas.

3) *Source méridionale* : cette source concerne essentiellement la geste de Mangrai et de sa descendance dans le Lanna. Dans ce contexte, la chronique de Jengtung proprement dite, apparaît comme un appendice de l'histoire des princes lao du Lanna. La « source méridionale » développe les thèmes suivants :

a) Réincarnation de divinités sous forme d'un couple humain à Mong Fang comme dans l'*Histoire de Xieng Mai* (C. NOTTON, t. 3, p. 12). Le peuple qui n'avait pas de souverains, marie le couple et l'intronise.

b) Sans transition (alors que l'*Histoire de Xieng Mai* ci-dessus citée indique la filiation entre ce premier roi Mangrai), la chronique aborde successivement la naissance, l'enfance et la descendance suivante de Mangrai :

- Khun Döng, conçu dans le sein d'un ours femelle qui avait absorbé du sperme de Mangrai.

- Khun Döng, fils de Khun Döng et d'une *nâgi*, doué du pouvoir de faire surgir des cités, grâce à un poinçon magique donné par son grand-père maternel, le roi des nâgas.

- Khun Gong et Khun Lang, fils de Mangrai et de la fille du roi môn de Lamphun, qui auront pour mission de conquérir le pays de Tunga (Jengtung), habité par les Dammila (c'est-à-dire les Lva).

c) Histoire de Câmmadêvi, princesse de Lavo. Son installation à Haripunjaya et l'amour qu'éprouve pour elle le roi des Lva (le Vilanga de la chronique de La:pun, cf. NOTTON, t. 2, p. 29). Ce dernier épisode présente une unité supérieure à celle de la *Chronique de La:pun*.

d) Découverte du pays lva de Tunga (Jengtung) par Mangrai au cours d'une chasse à un cerf d'or envoyé par des divinités désireuses « d'établir la religion à Jengtung »<sup>12</sup>. Début de la conquête du pays par ses fils, Khun Gong et Khun Lang. Achèvement par ruse grâce aux chefs lva Mangghum et Mangghen. Conquête d'Haripunjaya par le même moyen aux dépens de Brayâ Ba.

e) Installation à Jengtung : cette entreprise étant difficile (les princes n'y avaient pas longue vie), Mangrai y envoie son propre fils, Namthum, accompagné de deux chefs religieux et de quatre statues de Bouddha. Namthum construit son palais sur l'emplacement de la résidence du chef lva, Mangyoy. Rôle des Lva dans le rite d'intronisation. Namthum repousse

<sup>12</sup> Dans la *Chronique de Suvanna Khamdëng*, *op. cit.*, p. 1, c'est aussi dans le dessein d'instruire les 8 000 *muang* non bouddhisés que les divinités font apparaître un cerf d'or.

l'armée chinoise venue exiger l'impôt.

f) Episode concernant Jengsaen (Chiangsaen) – Ay-saengto (Ai Sèngto), fils adoptif de Brayâ Sing (l'un des fils de Mangrai) agrandi sa puissance en direction de la Chine dont il obtient une princesse en mariage. Sous son règne, l'unification des Mông de Jengtung, Bôlaem (Sipsong Panna) et Jengtung est réalisée.

g) La chronique se consacre enfin aux règnes successifs des rois de Jengtung, depuis la conquête du pays par Mangrai jusqu'en 1897 A.D. La lignée de Mangrai apparaît sous le nom de « Maître de l'Eléphant blanc » et comme les descendants de Mangrai au Lanna, plusieurs rois portent le nom de 'lao' (cf. Aylau-ghamda ou Aï Lao Khamda). À la manière des Thaï des Sipsong Panna, le nom des princes comporte leur rang d'âge, par exemple : *aï* pour l'aîné, *yi* pour le second et *sam* pour le troisième.

4) *Source bouddhique*. Signalons enfin une quatrième source, d'inspiration bouddhique, semble-t-il, qui compose le début de la chronique : on y voit un petit gardien de bœuf déposé par des corbeaux sur le trône de Jengtung devenu vacant. Suit une gigantesque inondation qui réduit le pays en un grand pays nommé Dammilap. C'est alors que le Bouddha suivi de ses disciples intervient, formulant des prédictions, concernant notamment l'ermite « venant du Nord » qui asséchera le lac et la religion apportée par un roi (cf. le futur Namthum, fils de Mangrai).

*Amphay DORE*

VANMAI, Jean, « *Chân Bàng* », *les Tonkinois de Calédonie au temps colonial*, Nouméa, Publications de la Société d'Etudes historiques de la Nouvelle-Calédonie n° 24, 1980, 15x21 cm., 390 p. (BP 63, Nouméa).

De 1891 à 1939, une immigration temporaire de Tonkinois « engagés sous contrat » a été organisée, sous le contrôle des Autorités françaises, pour fournir de la main d'œuvre destinée à la mise en valeur des mines et des plantations de la Nouvelle Calédonie. En raison des guerres, le dernier contingent, celui de 1939, a vu son rapatriement sensiblement différé, les derniers retours intervenant en 1964. A cette date, un millier de ces immigrants et de leurs enfants optait pour la nationalité française, préférant demeurer en Nouvelle Calédonie.

L'un de ces enfants, né en 1940, a choisi de raconter l'histoire de ce dernier contingent sous une forme narrative très souple. En compilant les



témoignages oraux, il est parvenu à reconstruire l'aventure d'un petit groupe d'amis synthétisant les multiples expériences des immigrants et le sort de plus en plus diversifié de la communauté tonkinoise. C'est assez dire que si le lecteur ne se trouve pas face à une étude historique au sens universitaire du terme, il est face à une source particulièrement précieuse : elle permet d'approcher sous un autre angle une page d'histoire coloniale française et certains de ses excès, tout en préservant – du fait de l'origine et des options de l'auteur – des polémiques sommaires.

La source n'est pas moins utile comme document sur les mentalités tonkinoises et leurs réactions devant le monde moderne. On assiste sur trois générations au passage des mentalités traditionnelles rurales à ces nouvelles mentalités dont l'auteur porte lui-même témoignage (notons par ailleurs qu'il est électronicien), avec à chaque fois, ses ruptures et ses remises en cause.

Mais dans le cadre de la revue, ce n'est point tant sur ces aspects que nous voudrions insister que sur la valeur de ce document pour aborder la diaspora vietnamienne, beaucoup moins étudiée que la diaspora chinoise. On lira avec fruit ce témoignage à une période où les populations de péninsule orientale sont à nouveau affrontées à cette situation de diaspora. La lecture de cet ouvrage pourra donc aider à s'interroger sur ce qui fonde une communauté, la permanence en terre étrangère de son identité et également les voies de l'accueil au sein d'une communauté autre.

Jacques NÉPOTE

Kenneth R. HALL & John K. WHITMORE, eds., *Explorations in Early Southeast Asian History: the origins of Southeast Asian Statecraft*, Michigan papers on South and Southeast Asia n°11, 1976, in-8°, 358 p.

Karl L. HUTTERER, ed., *Economy, exchange and social interaction in Southeast Asia: perspectives from Prehistory, History and Ethnography*, Michigan Papers on South and Southeast Asia n°13, 1977, 319 p.

Le *Center for South and Southeast Asian Studies* de l'Université du Michigan (130 Lane Hall, Ann Arbor MI 48109 U.S.A.) a publié deux recueils d'une dizaine d'articles chacun consacrés à deux approches de l'Asie du Sud-Est. Le premier recueil s'interroge sur les fondements, l'origine, la nature, les activités des premiers « Etats » d'Asie du Sud-Est ; et le second traite des rapports entre les échanges économiques et les transformations sociales au sein de l'A.S.E. Il faut tout d'abord enregistrer avec satisfaction que les *editors* ont eu à cœur d'envisager les problèmes à partir d'une vision

très ouverte de l'Asie du Sud-Est, puisqu'ils n'ont pas hésité à faire appel à des contributions relatives aux Philippines, à Ceylan, ou à Madagascar. Toutefois, nous craignons que cet « élargissement » du concept d'Asie du Sud-Est ait été conduit d'une manière telle qu'il ait abouti non pas tant à l'enrichir qu'à l'appauvrir. En effet, cet étirement de la notion d'Asie du Sud-Est s'est opéré au détriment des sociétés les moins en contact avec les réseaux de la Mer de Chine et de l'Océan Indien. Ainsi, pour nous en tenir à l'Asie du Sud-Est péninsulaire, si sa périphérie méridionale est convenablement représentée par des articles intéressant les Khmers, le Dai Viêt, Pagan, le Siam, ou la Malaisie, en revanche, les sociétés plus septentrionales ont été délibérément ignorées, ou presque ; alors que chacun sait le rôle fondamental, dans cette Asie du Sud-Est, de la Haute Région, et des pays du Nan Zhao (pour dire les choses cursivement) : ponts entre l'Asie centrale, l'Empire chinois, et les « barbares des Mers du Sud », ils sont à la fois lieu de passage privilégié des échanges économiques et culturels, pôles significatifs de l'élaboration des équilibres politiques, et partie prenante dans nombre des changements ethniques ou sociaux qui ont affecté la partie méridionale de la péninsule, pour ne rien dire du monde insulindien ! Or, cette sélection, cette interprétation n'est manifestement pas due au hasard des collaborations, mais à un choix scientifique délibéré que nous allons maintenant présenter pour chacun des deux ouvrages.

Dans son essai introductif au recueil relatif à l'Etat, Hall livre la clef de cette perception de la réalité sud-est asiatique ; il explique que l'ouvrage se veut « *an attempt to apply Earry Benda's 'generic' approach to the 'classical' system of statecraft* » (p.17). Mais n'eut-il pas mieux valu – y compris dans cette perspective même – un choix moins *a priori*, une attitude plus empirique, plus sensible à la diversité des situations et qui aurait justement tendu à remettre en cause le dit concept de « classicisme ». Il n'en reste pas moins que chaque contribution peut se lire pour elle-même (ce qui est également le cas pour le second recueil), et avec un intérêt d'autant plus vif que parfois les approches historiques et ethnographiques s'étaient mutuellement avec bonheur. Ajoutons enfin qu'un appendice d'une quinzaine de pages livre une utile bibliographie classée consacrée à l'Asie du Sud-Est jusqu'en 1300,... bien que les titres en langue française y figurent en nombre assez restreint et que ceux en langue néerlandaise soient totalement absents.

En revanche, le sens de l'« *incredible diversity of economic and social systems that can be investigated in Southeast Asia* » (p. XIV) est ce qui a précisément sensibilisé l'éditeur du second ouvrage. Et pourtant cela n'a pas modifié l'optique territoriale des contributions. L'explication semble cette

fois-ci se trouver dans un article de synthèse de John Whitmore, « The opening of Southeast Asia: trading patterns through the centuries », dans lequel les voies commerciales tendent à être, pour l'essentiel, ramenées à de grandes voies maritimes (p.139 *sq.*), hypothèse que reprend explicitement peu ou prou la presque totalité des communications : elles ne traitent que de sociétés « côtières ». Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que la péninsule soit, à peu près, ignorée par les monographies présentées – exception faite de celles relatives à la préhistoire thaïlandaise (où il est d'ailleurs, pour une bonne part, question des provinces laos du Nord-Est), et à l'exportation du riz thaïlandais à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Peut-être n'aurait-il pas été inutile d'évoquer le destin des voies continentales... Quant à la bibliographie, si elle ne manifeste pas une plus grande connaissance des articles de langue française que celle du recueil précédent, elle mentionne tout de même quelques articles en néerlandais. Déplorons tout de même que cette bibliographie à volonté pédagogique ne connaisse d'autre classement que l'ordre alphabétique d'auteur !

Pour nous élever au delà du débat technique propre à ces deux ouvrages, remarquons seulement qu'ils assument en réalité une certaine vision implicite de l'Asie du Sud-Est ; vision qui est essentiellement celle de l'Étranger qui atteint l'ASE par sa périphérie à partir de réseaux maritimes qui plongent à « l'extérieur » de l'ASE, en ce sens qu'ils ont été les véhicules des grands « Clacissimes » de l'Inde, de la Chine, du Bouddhisme et de l'Islam. Quand il a investi l'Asie du Sud-Est, l'Occident a suivi ces mêmes réseaux maritimes, au moment même où sa science orientaliste, elle-même pétrie d'Humanités antiques, s'efforçait de retrouver en Extrême-Orient l'écho de son propre classicisme. Et nous vivons en Occident sur ce double héritage, et notre vision de l'Asie du Sud-Est en est doublement déformée, au point que nous ne pensons plus la péninsule que comme une « Indo-Chine ».

Est-il besoin de préciser que l'effort de notre revue est précisément de se démarquer de cela.

*Jacques NEPOTE*