

Grégory MIKAELIAN*

**RETOUR SUR UNE ‘QUÊTE DU GRAAL’
ETHNOGRAPHIQUE : le cas des « lieux
puissants » du Cambodge**

PROLOGUE

Cinquante ans après la chute de Phnom Penh survenue le 17 avril 1975, que disent la science et les chercheurs qui la façonnent sur la manière dont la société cambodgienne a su « *se reconstruire* » après le régime khmer rouge, mis à bas par l’armée vietnamienne en janvier 1979 ? Par quels mécanismes de « *réparation sociale et symbolique d’un monde marqué par plusieurs années d’une destruction de masse extrêmement violente* »¹ les Cambodgiens ont-ils été en mesure de surmonter ce passé singulier ? C’est à cette question qu’entend répondre un livre publié par Anne Yvonne Guillou (AyG), Directrice de recherches au Centre national de la recherche scientifique, en utilisant pour cela un outil essentiel de la discipline ethnologique : « *une longue enquête ethnographique* »².

Ainsi formulée, une telle interrogation n’est certes pas nouvelle. Issue des milieux de l’expertise humanitaire à pied d’œuvre au Cambodge depuis la signature des Accords de Paris (1991), largement relayée par les médias, elle

* Chargé de recherches au Centre Asie du Sud-Est (UMR 8170, CNRS/EHESS/INALCO).

¹ Cf. Quatrième de couverture de GUILLOU, Anne Yvonne, *Puissance des lieux, présence des morts. Sur les traces du génocide khmer rouge au Cambodge*, Nanterre, Société d’ethnologie, Recherches sur la Haute Asie n° 28, février 2025, 241 p. Pour faciliter la lecture des nombreux renvois aux citations tirées de ce livre comme des autres écrits de l’auteur, nous les avons systématiquement reproduits en italiques.

² *Ibid.*

a vite débordé la sphère humanitaire pour ruisseler sur les études khmères au cours des trente dernières années. C'est précisément ce ruissellement qui justifie l'ouvrage, dont la principale vertu revendiquée conjointement par l'auteur et l'éditeur, la Société d'ethnologie, serait de mettre à distance « *la lecture occidentale médiatique du génocide perpétré par les Khmers rouges* » : en l'espèce, « *une certaine vision de la souffrance d'autrui, très éloignée de l'expression propre aux Cambodgiens* »³. Tirées d'une thèse d'habilitation à diriger des recherches soutenue en janvier 2023⁴, les 241 pages de *Puissance des lieux, présence des morts. Sur les traces du génocide khmer rouge au Cambodge* s'annoncent comme un antidote à ce biais perceptif, élaboré à partir des canons de la discipline ethnologique. Parrainé par une telle autorité disciplinaire – la Société d'ethnologie fondée par Éric de Dampierre en 1986 – *Puissance des lieux* aura de fait toutes les raisons d'apparaître aux yeux d'un lecteur qui ne serait pas familier des études khmères comme un ouvrage universitaire original, alliant l'objectivité scientifique à la rigueur démonstrative.

Une lecture informée révèle toutefois une série de failles déroutantes : présentation tronquée de l'état de l'art, incohérences du raisonnement, et faiblesse du matériel ethnographique sur lequel il repose. Loin d'être isolé, le cas de *Puissance des lieux* semble paradigmatique d'une tendance de nos études affectées par un 'tournant médiatique', tel que certains praticiens de la recherche préfèrent désormais s'adresser aux lecteurs non spécialistes plutôt qu'à leurs collègues, instituant pour référent l'état des connaissances accessibles à l'intérieur de l'espace médiatique plutôt que l'état de l'art bibliographique tel qu'il s'est patiemment sédimenté au cours des décennies, en se plongeant pour cela dans la compacité des matériaux ethnographiques ou documentaires. Précisons que les études en cause ne prétendent pas faire œuvre de vulgarisation, exercice bien sûr légitime, puisqu'à aucun moment elles ne se disent et ne se présentent comme telles. Bien au contraire, elles se

³ *Ibid.*

⁴ *Traces du régime khmer rouge au Cambodge : déambulations autour d'un monastère*, Nanterre, Université Paris Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, 2022, 288 p., soutenue le 23 janvier 2023 devant Michel Antelme, Richard Rechtman, Valérie Robin-Azevedo, Anne de Sales et Sabine Trebinjac. Nous n'avons pu consulter ce texte, indisponible à la Bibliothèque Universitaire de Nanterre. Mais le second mémoire qui accompagne cette Habilitation à diriger des recherches (HDR), la synthèse des travaux, est quant à lui accessible : *Le Cambodge après les Khmers rouges. Une anthropologie des traces. Synthèse des travaux*, Nanterre, Université Paris Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, 2022, 81 p. Les références infrapaginales de ce mémoire de synthèse renvoyant à certaines têtes de chapitre de *Traces du régime khmer rouge [...]*, elles laissent à penser que *Puissance des lieux [...]* en est bien la mouture.

veulent des études originales et spécialisées adressées à des dispositifs éditoriaux (revues, collections) dédiés à des publications assurant l'une des deux missions cardinales de l'Université – accroître le savoir⁵ – avec tout ce que cela implique : l'énoncé d'une *doxa* et sa réfutation, appuyée sur un corpus de données inédites ou nouvellement éclairées ainsi que sur un appareil de références appropriées, etc. Les auteurs en question parlent donc bien le langage de la recherche spécialisée et s'adressent bien à des gens qui s'attendent à en lire. Simplement, ce n'est plus la *doxa* des pairs spécialistes qui sert de point de départ à leur démonstration, mais celle, non informée, qui a cours en dehors des cercles spécialisés, bien souvent élaborée par l'instance médiatique, les trois 'dossiers' récurrents à en faire les frais étant Angkor⁶, la colonisation française (1863-1953) et le régime des Khmers rouges (1975-1979). Le dispositif insidieux dont nous parlons consiste ainsi, pour les auteurs concernés, à faire *comme si* ils exposaient une recherche pointue et de qualité, en arborant tous les signes extérieurs requis pour franchir la barrière de la censure académique, mais sur des bases viciées : un état de l'art tronqué débouchant sur la réfutation d'une *doxa* académique obsolète ou fictive, qui permet de publier sans mener l'enquête quant au fond et/ou sans discuter les positions des pairs, mais de *paraître* le faire (ou de faire accroire qu'il n'y aurait pas besoin de le faire).

En partie le produit de son époque, ce tournant s'inscrit aussi dans une fracturation structurelle du monde de la recherche spécialisée sur le Cambodge (et plus largement sur l'Asie du Sud-Est) en une série de 'niches' plus ou moins autonomes les unes des autres, habitées par si peu de pairs que les procédures de contrôle inhérentes aux milieux scientifiques dont l'espace social est plus conséquent sont bien souvent inopérantes⁷. Jurys de thèse, jurys de concours et comités éditoriaux des grandes revues ou de collections sont animés par des

⁵ Cf. La « finalité de l'Université en tout cas est claire : transmettre le savoir dans un enseignement, l'accroître dans une recherche » (HENRY, Michel, *La barbarie*, Paris, PuF, Quadrige, p. 207).

⁶ Ce qu'on a pu qualifier récemment d'« Angkorologie », soit « un collectif de travaux qui a trouvé en l'espace fragile des études angkoriennes une cible facile pour promouvoir une conception et une pratique de l'enquête archéologique qui, pour le moins, n'en respectent guère les exigences », v. BOURDONNEAU, Éric, « Le 'Cambodge ancien', avec ou sans Moyen Âge », *Bulletin de l'Association d'échanges et de formation pour les études khmères* (désormais *BAEFEK*), n° 26, octobre 2025 (<https://www.aefek.fr/baefek26.html>).

⁷ Pour donner une idée de l'exiguïté de cet espace social, les acteurs de la recherche ayant été reconnus en France comme spécialistes du Cambodge (ou l'abordant secondairement en spécialiste par le truchement d'une spécialité première) à l'issue de procédures de sélections académiques nationales (CNRS, IRD, EFEO, Universités), toutes disciplines confondues (en l'occurrence : préhistoire, archéologie, histoire, histoire de l'art, anthropologie, linguistique, épigraphie, bouddhologie), actuellement en poste sont au nombre d'une vingtaine.

spécialistes d'autres aires culturelles ou de pays voisins qui peuvent jauger formellement la conformité rhétorique et théorique des travaux qu'on leur soumet, mais pas leur pertinence pratique au-delà d'un certain niveau d'exigence et de précision, qui fait toute la différence mais requiert une longue immersion dans la 'matière' protéiforme des études khmères, riche « de tout ce qui vient s'y croiser, bien plus que par la distance instaurée avec les espaces voisins [...] »⁸. C'est un contre-examen animé par ce type d'exigence qu'on se propose de mener ici.

I. LES CONTOURS D'UNE ENQUÊTE AU LONG COURS

*Un regard inédit sur la mémoire du génocide.*⁹

*Le regard ethnologique que développe Anne Yvonne Guillou est très précieux, essentiel devrait-on dire.*¹⁰

*Nourri par la longue expérience du terrain cambodgien (depuis 1990) d'Anne Yvonne Guillou, qui se place humblement à la suite de ses aînées Marie-Alexandrine Martin et Éveline Porée-Masperon [sic], ce livre nous offre une réflexion qui dépasse largement le cas khmer [...].*¹¹

Déployé en une courte introduction, six chapitres de vingt à trente pages et une conclusion également brève, étayé par trois cent cinquante notes infrapaginales et sept photos de terrain, agrémenté enfin de deux encadrés à vocation pédagogique, d'un glossaire et d'un index, ce livre se présente au lectorat comme une recherche originale, rédigée sans jargon inutile, à propos d'un sujet d'actualité : sa parution en février 2025 précéda en effet de quelques semaines le moment retenu par les médias occidentaux pour commémorer le cinquantenaire de la catastrophe khmère rouge, correspondant à l'entrée des maquisards dans Phnom Penh le 17 avril 1975. Parmi les nombreux événe-

⁸ BOURDONNEAU, É., « L'Histoire du Cambodge ancien existe-t-elle ? Monuments et documents de 'dix siècles inconnus' », *Péninsule*, n° 65, 2012, p. 219, mettant en garde contre une opposition trop tranchée entre « champ disciplinaire » et « aire culturelle ».

⁹ « Puissance des lieux, présence des morts : sur les traces du génocide khmer rouge », *Le petit journal.com*, 4 avril 2025 (<https://www.lepetitjournal.com/cambodge/puissance-des-lieux-presence-des-morts-sur-les-traces-du-genocide-khmer-rouge-408873>).

¹⁰ ARTIÈRES, Philippe, « Sur la trace des maemorts », *En attendant Nadeau, Journal de la littérature, des idées et des arts*, n° 219, 15 avril 2025 (<https://www.en-attendant-nadeau.fr/2025/04.15/sur-la-trace-des-maemorts-cambodge/>).

¹¹ ORTIS, Delphine, « Compte rendu de Anne Yvonne Guillou, Puissance des lieux, présence des morts. Sur les traces du génocide khmer rouge au Cambodge, Nanterre, Société d'Ethnologie, 2025, 242 p. », *Moussons*, n° 46, 2025 (2), p. 256.

ments médiatiques, artistiques ou académiques organisés à Paris en cette occasion, auxquels l'auteur a d'ailleurs pris une part significative¹², les conséquences de la violence du régime polpotien sur la société cambodgienne et la manière dont celle-ci a su y faire face ont occupé une place importante.

Par-delà cette actualité médiatique, *Puissance des lieux* traite de la « résilience » dont la société cambodgienne a su faire preuve en mobilisant des pratiques rituelles dédiées aux morts de malemort. Les rites par lesquels les vivants contractualisent leurs relations avec ce type de défunts, devenus pour certains des 'esprits', permettent que s'extériorisent des fragments de mémoires individuelles du régime khmer rouge, en même temps que ces pratiques rituelles contribuent à soigner les plaies qu'il a occasionnées, chez les individus aussi bien que dans la société. Ce faisant, l'enquête revisite l'ethnographie religieuse du Cambodge et plus spécifiquement la fabrique des génies chthoniens : la thèse de l'auteur est en effet que certains morts des charniers khmers rouges tendent à se comporter, pour les vivants qui en côtoient les restes osseux ou les traces mémorielles, non seulement comme des esprits de malemort classiques, mais encore comme des génies chthoniens, soit deux catégories habituellement distinguées par les spécialistes du fait religieux cambodgien.

La thèse outrepassait cependant le simple paysage religieux des Khmers en ce qu'elle entend contribuer au renouveau des études sur l'animisme en Asie du Sud-Est, autant d'ailleurs qu'elle s'en inspire. Pour l'auteur, ce ne sont plus tant les *entités* qui sont à considérer pour elles-mêmes, que les *lieux* où elles se manifestent. Les subsumant sous la notion de « lieux puissants », expérimentée par ailleurs sur d'autres terrains sud-est asiatiques dans le cadre d'un programme de recherche collectif, AyG avance ainsi des pistes pour renouveler l'interprétation du système religieux cambodgien, en même temps

¹² GUILLOU, A. Y., participation à l'émission de radio « Les Enjeux internationaux. Génocide des Khmers Rouges : vivre avec ses morts », *France culture*, 17-IV-2025 ; *IDEM*, « Le cours de l'histoire. Cambodge, des histoires khmères. Épisode 3 : Khmers rouges, de l'idéologie aux centres de mise à mort », *France culture*, 30-IV-2025 ; *IDEM*, « Faire au lieu de dire : réparer le monde rituellement après le régime khmer rouge », communication à la journée d'étude *À la mesure des mots. La langue à l'épreuve du pouvoir et de la destruction avant, pendant et après les Khmers Rouges*, organisée par Soko PHAY et Anne-Laure PORÉE, EHESS, 14-V-2025 ; DIU, Noemi ; GUILLOU, Anne Yvonne ; MARTIN, Adelaïde (comité d'organisation), *Cinquante ans après le génocide Khmer rouge. Journée commémorative à Nanterre*, 15-V-2025 (avec une communication intitulée « La société d'après post-Pol Pot au Cambodge. Victimes impuissantes ou survivants créatifs ? » ; une participation à la Table ronde « Traces du passé, lignes d'avenir » ; et l'énoncé des « Mots de clôture » de cette journée) ; GUILLOU, A. Y., participation à la Table ronde « Traces de guerre et des violences de masses », dans le cadre de la journée d'étude *Repenser l'année 1975 : Cambodge, Laos, Viêt Nam*, organisée par Marie ABERDAM, Antoine LÉ et Catherine SCHEER, INALCO, 26-V-2025.

qu'elle apporte des données cambodgiennes inédites pour contribuer au renouvellement de notre compréhension de l'animisme tel qu'il a été récemment pris en charge par le « Tournant ontologique » (TO) dans la région.

Enfin, du fait que le terrain retenu prend place dans la province de Pursat, particulièrement touchée par la mortalité durant la période khmère rouge, et que s'y trouve installé le plus fameux des génies chthoniens du Cambodge, le 'nak t̄a Ghlām̄n M̄iēn, l'auteur en vient à comparer les pratiques rituelles associées à ce génie avec celles qui sont dédiées aux morts des charniers installés à proximité plus ou moins grande, concluant, là comme en d'autres cas évoqués dans le livre, à une convergence. Ce faisant, celui-ci apporte son lot de renseignements inédits sur ce génie singulier et plus largement sur la mémoire collective cambodgienne, notamment sur la manière dont le souvenir de la période khmère rouge a pu se transmettre en venant s'adjoindre à une géographie préexistante des « lieux puissants » liés à l'histoire de la royauté khmère durant la période moyenne (XIV^e-XVIII^e siècles).

Beaucoup plus ambitieux qu'il n'y paraît au premier abord, ce livre œuvre donc sur trois fronts d'inégaux périmètres qui se répondent les uns les autres : l'histoire et l'ethnographie du plus célèbre 'nak t̄a du Cambodge contemporain ; l'ethnographie du traitement religieux des morts de malemort sous les Khmers rouges et *lato sensu* celle du processus de « résilience » de la société cambodgienne par le rite ; une compréhension renouvelée du système religieux khmer à l'aune d'une relecture de l'animisme telle que formulée par un courant de l'anthropologie sud-est asiatique anglo-saxon, lui-même inspiré par les écrits de l'anthropologue Philippe Descola. Percevoir à leur juste mesure les enjeux comme les résultats de ce dispositif imbriqué nécessite d'en donner une recension détaillée, avant d'en faire la critique raisonnée.

Puissance des lieux s'ouvre par des remerciements (pp. 9-12) suivis de l'exposé des conventions d'usage, notamment pour la transcription de la langue khmère. L'auteur y précise également que le village du district de Pākān situé dans la province de Pursat sur lequel se fonde l'essentiel de l'expérience ethnographique à l'appui de la thèse défendue sera masqué derrière un pseudonyme, « *Kompong Trolach* », regroupant « *trois villages, plusieurs hameaux et lieux-dits* » (pp. 13-14).

Une brève introduction décrit ensuite les enjeux du livre (pp. 15-19) : exposer « *le dispositif inventé* » par l'auteur pour « *mener à bien l'ethnographie* » de la « *blessure* » causée par cette « *rupture extrême* » imposée par le régime khmer rouge à la société cambodgienne au cours de quatre années de calvaire, mais également pour ethnographier « *la façon dont*

la société cambodgienne a pu s'en relever » et « ce qu'il reste de cette béance quarante ans après ». Le caractère innovant de la recherche tiendrait ici non seulement à l'invention du dispositif ethnographique en question, dont le livre expose le contenu, mais encore au fait que ce dernier vienne battre en brèche une *doxa* qui tend à présenter la société cambodgienne comme passive, « amorphe et incapable de se relever, tendant la main vers l'aide humanitaire salvatrice – image largement véhiculée par les médias » (p. 15). La thèse que permet de poser ce dispositif se présente alors comme une contribution à l'*agency* des Cambodgiens : il s'agit de servir de « porte-voix d'une parole étouffée et dominée », celle des Cambodgiens, singulièrement des ruraux qui ont peu voix au chapitre. Forte d'une expérience du Cambodge jusque-là essentiellement urbaine, AyG a retenu pour son enquête en milieu rural la région de Pursat parce que, tout en étant reculée, ses habitants y ont particulièrement souffert du régime khmer rouge. Elle y a résidé deux mois en moyenne entre 2007 et 2018, soit environ deux ans étalés sur plus d'une décennie (p. 16), et en a récolté des matériaux qui portent, d'une part, sur le traitement religieux des morts imputables au régime khmer rouge, et d'autre part, sur ce que l'auteur qualifie de « lieux puissants », singulièrement ceux qui sont gouvernés par des esprits tutélaires du territoire, au premier chef desquels le fameux 'nak tā Ghlāmñ Mṛeñ, dont la fréquentation du sanctuaire lui a permis de recueillir la parole des villageois. Parce qu'elle est saisie dans ce contexte rituel, cette parole livre plus volontiers certains fragments de leur expérience personnelle, dont ceux qui ont trait au régime khmer rouge, ici visé. C'est là, on le devine, et l'auteur le précise plus tard dans le livre, le dispositif ethnographique annoncé : saisir au vol la parole villageoise plutôt que de la solliciter dans le cadre de dispositifs d'enquêtes biaisés.

Dans un premier chapitre (*Une anthropologie post-coloniale du régime khmer rouge*, pp. 21-43) AyG décrit le processus historique au cours duquel la *doxa* médiatique occidentale contre laquelle elle s'élève s'est peu à peu constituée depuis le début des années 1980. Actif dès que le drame cambodgien fut médiatisé, un paradigme « humanitaire » a d'abord dominé les années 1980-1990, devenant plus prégnant encore dans la décennie 1990-2000 à la faveur de la signature des Accords de Paris (1991), de l'affaiblissement consécutif de l'État khmer issu du régime socialiste pro-vietnamien, et de la médiatisation des atrocités du régime khmer rouge. Le Cambodge des représentations occidentales est alors un pays martyr victime des Khmers rouges, figé dans le temps de la chute du régime sanguinaire auquel tous les dysfonctionnements sociétaux sont imputés, favorisant leur prise en charge par une pléthore d'organisations non gouvernementales (ONG)

pétrées d'une moraline chrétienne laïcisée autant que d'un paternalisme fleurant bon la relation « *post-coloniale* ».

Durant la décennie 2000-2010, c'est le paradigme du « *Traumatisme* » qui devient hégémonique alors que s'installe en 2007 les Chambres extraordinaires au sein des tribunaux cambodgiens (CETC) pour juger certains des hiérarques Khmers rouges. L'importation du syndrome de stress post-traumatique (*Post-traumatic stress disorder* ou PTSD), prégnant dans les domaines de la psychiatrie et de la psychologie clinique, eut des conséquences désastreuses sur la compréhension des faits cambodgiens. En effet, et nonobstant l'existence incontestable de personnes souffrant de troubles mentaux imputables à cette expérience radicale, la fréquentation du terrain dévoile surtout « *des pratiques de résilience* », qui interrogent l'auteur en même temps qu'elles forcent son admiration tant la population cambodgienne paraît avoir « *globalement surmonté psychologiquement et socialement la destruction de masse et ses effets délétères sur les survivants* » (p. 34). AyG décrit ensuite la fabrique du PTSD par le monde humanitaire à partir du milieu des années 2000, ce dernier mettant sur le compte des années khmères rouges des maux supposément nouveaux (violence domestique, abus sexuels, alcoolisme, tendances suicidaires) sans pourtant disposer d'une base de comparaison pour le montrer, faute de données antérieures à 1975. D'abord menées aux États-Unis au sein des populations réfugiées, puis au Cambodge même, les enquêtes sur le PTSD tendent à amalgamer le récit d'une expérience douloureuse avec l'atteinte mentale, transformant des réactions psychiques somme toute « normales » en pathologies. Cet idiome du traumatisme est devenu plus prégnant encore avec l'institution des CETC et la constitution de parties civiles, les préjudices subis et les souffrances endurées par les victimes étant dès lors placés au cœur du procès comme de toutes les attentions.

La retranscription d'une réunion entre les parties civiles de la province de Pursat et leurs avocats en date du 14 octobre 2011 documente cette « *psychiatisation* » des parties civiles (pp. 44-47). L'appréhension de la société cambodgienne au double prisme de l'urgence humanitaire et du « *traumatisme psychique généralisé* » empêcha ainsi les chercheurs d'analyser, en termes anthropologiques notamment, la manière dont les Cambodgiens surent s'adapter et faire preuve de résilience, à quelques exceptions près (ainsi des recherches de May Ebihara ou de Rachel Hugues). Un encadré sur le régime khmer rouge inséré en début de chapitre en résumait les principales caractéristiques à l'intention des non spécialistes (« *Encadré I* », pp. 23-25), tandis qu'un second donnait quelques pages plus loin les critères du PTSD (« *Encadré II* », pp. 36-37).

Le deuxième chapitre met en place les cadres et la méthode ethnographique de l'enquête, dont le livre présente le bilan (« *Une ethnographie des traces* », pp. 51-80). L'auteur commence par se remémorer les impressions générales que lui laissa son premier contact avec le Cambodge, entre 1990 et 1994, identifiant parmi celles-ci ce qui pourrait figurer comme des traces de l'expérience khmère rouge. Deux « *obsessions* », alimentaire et pécuniaire, lui paraissent relever de ces traces chez les Phnompenhois qu'il côtoya, notamment ceux des milieux hospitaliers qu'il fréquenta beaucoup durant ces années : manger avec avidité et le plus vite possible, comme pour rattraper le temps perdu ; discourir à n'en plus finir du coût de la vie, de l'or, des biens matériels. La surveillance généralisée du régime khmer rouge à laquelle succéda l'encadrement strict du régime pro-vietnamien a contribué par ailleurs à réduire les relations sociales au noyau familial restreint. C'est en somme un relatif individualisme qui se donnait à voir, orienté à la survie ainsi qu'à l'accumulation avec son lot de corruption, tourné beaucoup plus vers le présent et l'avenir que vers le passé.

De précédentes expériences d'enquêtes en milieu urbain, sous contrôle latent du Parti du Peuple Cambodgien (PPC) au pouvoir, lui avaient montré les limites d'un tel outil. En particulier, le formalisme de l'entretien biaisait les réponses du fait d'un devoir de politesse interdisant de contredire le questionneur. Par ailleurs, le début des années 1990 correspondait aussi à ce moment particulier d'une expression stéréotypée des souffrances subies sous le régime khmer rouge dès lors qu'intervenait une situation d'interaction formelle avec les rares étrangers présents au Cambodge. Seule une sollicitation informelle permettait d'accéder aux récits personnels, délivrés alors sans tabou et sur un ton naturel, mais de manière encore singulièrement détachée, sans émotion apparente, à rebours de nos standards affectifs selon lesquels l'expression des émotions est garante de leur véracité. Dans ces conditions, un dispositif d'enquête plus adapté se devait de limiter les situations d'énonciation : une « *immersion prolongée sur le terrain* » permettrait de saisir une parole non sollicitée dans le vif de l'action (p. 56).

Restait encore à trouver le moyen d'objectiver les résultats ainsi obtenus, sans tomber dans un certain nombre de pièges compte tenu des spécificités cambodgiennes. Pour diverses raisons, la collecte de récits de vie n'y aurait pas aidé. En effet, les biographies s'articulant toujours à l'histoire collective, la dualité même du récit national du Cambodge contemporain aurait rendu l'exercice délicat. Ce narratif s'est forgé sur deux trames différentes : la première, élaborée par la République Populaire du Kampuchéa dont la légitimité repose sur la victoire obtenue sur le régime khmer rouge, a produit les récits stéréotypés déjà évoqués ; la seconde, émanant des CETC,

s'intéresse à repérer dans les récits de parties civiles constituées en « victimes » ce qui relève des différents types de crimes imputés aux principaux dirigeants khmers rouges. Mais c'est surtout la conception même de la personne au Cambodge qui interdirait aux yeux de l'auteur la production d'un récit linéaire et sa restitution dans la trame de l'histoire collective. Relatant à nouveau sa première expérience en terrain urbain, AyG évoque la forme particulière du voyage initiatique prise par les récits de vie, à l'image des contes traditionnels étudiés par Solange Thierry : les temps forts y correspondaient aux produits de la destinée karmique de la personne. Ainsi du récit biographique de la tante de son informatrice Reaksmei [Rasmī], Tante Sim [ˈâm Sîm], relatant sa déportation sur le mode d'un mouvement scandé par la perte de ses proches, mari et enfants (pp. 58-59). C'est qu'il existe une théorie khmère de l'inscription de l'individu dans l'histoire fondée sur le mûrissement des actes karmiques, parfois manifesté par l'intervention d'ancêtres à travers les rêves. Comment, dans ces conditions, recueillir au mieux les éléments pertinents d'une mémoire collective, celle-ci n'étant pas une simple addition de mémoires individuelles ? Artificiel, le découpage chronologique opéré par les CETC dans les entretiens individuels isolait la période khmère rouge tandis qu'une pratique du terrain montrait la prégnance d'autres césures temporelles, comme le début de la guerre civile à partir des années 1970, la famine organisée par les Khmers rouges vers 1977 ou 1978, ou encore l'occupation vietnamienne et la perte de l'indépendance nationale à partir de 1979. À côté des récits stéréotypés dans lesquels peuvent se lire rétrospectivement un travail de distanciation des émotions, notamment par l'usage de termes officiels, les carnets de notes d'AyG recelaient d'autres formes de réminiscences, non sollicitées, en 1991, 2008 ou 2017, surgissant comme autant de fulgurances lors de conversations menées à bâtons rompus, rejoignant par l'expérience du terrain les recherches d'un Maurice Bloch sur la diversité des formes de la mémoire (pp. 63-64).

C'est finalement en recourant à la notion de traces, « *suffisamment ouverte, peu fixée par la tradition anthropologique pour autoriser l'innovation* » qu'AyG a choisi de se défaire de celle de mémoire collective « *toujours difficile à manier comme notion opérationnelle* » (p. 65). Inspiré par les anthropologues de la violence collective comme Veena Das ou Elisabeth Anstett, l'auteur a donc opéré un pas de côté, à distance d'une parole biaisée. D'abord partie en quête de traces inscrites dans le paysage rural, découvrant celles des corps meurtris par le syndrome de la « force brisée » (*pāk' kamlāṁṅ*), une apathie suscitée par le travail forcé sous les Khmers rouges, aussi bien que les trous causés par les bombes des B-52 américains, AyG en vint à se pencher sur une commune de la province de Pursat, dont le

nom faisait singulièrement écho à ses interrogations : Snām Braḥ, littéralement « empreinte du divin/sacré », mais dont le premier terme peut aussi désigner, dans d'autres contextes discursifs, les cicatrices corporelles. Tout lieu portant trace de la période funeste en cette commune ou aux alentours devint alors objet d'enquête, démarche d'autant plus fructueuse que le village où elle choisit de s'installer s'adosse au sanctuaire d'un célèbre esprit tutélaire dont la légende relie entre eux plusieurs sites avoisinants, à la fois chargés d'une histoire ancienne et violente et marqués par les années de guerre civile. Leur fréquentation a permis de recueillir une parole villageoise spontanée sans aborder frontalement l'expérience du régime khmer rouge tout en permettant de mieux situer la rupture qu'elle a occasionnée à l'intérieur d'un tel cadre 'historiographique' local. Parallèlement, AyG s'est intéressée aux traitements rituels des défunts morts sous les Khmers rouges, le rituel étant une forme d'expression privilégiée du collectif au Cambodge, et la Quinzaine des morts, à l'occasion de laquelle se rencontrent une fois par an morts et vivants, étant justement l'un des plus importants de ces rituels.

L'option méthodologique retenue par l'auteur fut alors d'écrire « *une monographie villageoise problématisée, orientée par le thème de la mémoire et des traces* » (p. 69). Après avoir dressé l'état de l'art de l'ethnographie du Cambodge et de ses lacunes, notamment pour ce qui concerne le monde rural, AyG expose les modalités du choix de son terrain : un village rural représentatif du mode de vie cambodgien, dans une région particulièrement marquée par les violences du régime khmer rouge. En faisaient partie les régions administratives (*tanpan*)² 2 et 6 de la province de Pursat, déjà croisée au cours de précédentes enquêtes sur la médecine au Cambodge. C'est alors que Prak Sonnara, l'un de ses anciens étudiants de l'Université royale des Beaux-Arts, fonctionnaire au ministère de la Culture, offrit d'accompagner AyG dans cette province en mai 2006 pour y rencontrer « M. S. », le directeur du département de la Culture locale. Ce dernier lui présenta le sanctuaire du 'nak tā Ghlāmñ Mīeñ, sis à 7 km au nord-ouest de la ville de Pursat, ce qui acheva de convaincre l'auteur de demander l'autorisation de mener des recherches dans cette zone, et de s'installer dans le village attenant. Une jeune divorcée qui occupait les fonctions d'institutrice, Reaksmey, y devint sa collaboratrice rémunérée tout au long de l'enquête. Appartenant à l'« *une des plus anciennes familles* » du village (p. 76), elle sera le point d'ancrage d'AyG, de même que deux autres familles ainsi que les chefs successifs du village. Né à Phnom Penh dans une famille de militaires, le père de Reaksmey s'était engagé au sein d'une faction militaire fondée par Son Sann à la fin des années 1970, à la suite de quoi la famille avait pris ses quartiers dans les camps de réfugiés, sur la frontière khméro-thaïlandaise. Reaksmey a donc vu le jour

dans l'un de ces camps, et la jeune femme ne connut son village que lorsque sa famille vint s'y réinstaller, au moment où l'ONU organisa le retour des réfugiés de la frontière au Cambodge, en 1991. Sa grand-mère maternelle jouissant d'une excellente réputation, la réinsertion villageoise ne posa pas de souci particulier. Après avoir vécu dans cette famille la première moitié de son terrain, AyG acheta une parcelle et fit construire une maison où elle vint habiter lors de ses séjours annuels à partir de 2013, un an avant que l'eau et l'électricité ne parviennent au village. Si cette installation eut pour conséquence de distendre les liens de l'auteur avec la famille de Reaksmey, elle renforça ceux qu'il entretenait avec une autre jeune femme, Touch, issue d'une famille d'anciens cadres khmers rouges. L'auteur devint ainsi une sorte de « *marraine* » pour ses deux enfants. Cette famille étant elle aussi parmi les « *plus anciennes familles du village [...]* » (p. 79), il ne perdit pas au change.

Le troisième chapitre (« *L'accaparement politique des corps du génocide* », pp. 81-112) retrace les entreprises successives de traitement des morts par diverses instances collectives, du régime au pouvoir depuis la chute des Khmers rouges jusqu'aux récentes initiatives des diasporas cambodgiennes des États-Unis.

À Pursat même, les informations sur les tombes collectives étant rares et leur inscription dans le paysage évanescence – restes osseux parmi les fourrés ou « *mémorial-ossuaire* » d'État tombé en ruine – ce n'est qu'un an après son installation dans le village, en mai 2008, qu'AYG se trouve confrontée à des charniers. Leur existence lui est indiquée au hasard d'une conversation avec Maly, la mère de Reaksmey, qui la recommande à *tā Saḷan* (p. 83), le cousin de la grand-mère de Reaksmey, lui-même chef du village de « *Tropeang Chong* » [Trabāṃṃ Jaṅ].

À Phnom Penh, les corps étaient pourtant bien présents dans l'espace public, au musée de Tuol Sleng (S-21), ou sur le « champ de la mort » de Cheung Ek. Mais parce qu'ils ont été transformés et scénarisés en corps politiques destinés à légitimer le régime pro-vietnamien victorieux de la « clique génocidaire de Pol Pot-Ieng Sary », il en a résulté « *une distanciation physique, cognitive, émotionnelle avec une population qui ne s'est pas appropriée et n'a jamais revendiqué ces restes pris en charge par l'État-parti* » (p. 87). Ce sont en tout quelques quatre-vingt mémoriaux-ossuaires qui auraient été érigés par les autorités dans les provinces du Cambodge, en construction légère ou en briques, exposant crânes et fémurs bien alignés et rangés derrière une vitrine. À leur décharge, rappelle l'auteur, cette instrumentalisation macabre constituée comme « *preuve* » ostensible des exactions khmères rouges répondait à l'isolement international d'un Cambodge exsangue. L'Occident,

continuant de soutenir les hommes en noirs repliés sur la frontière thaïlandaise, déniait ainsi toute légitimité au régime pro-vietnamien qui avait pourtant mis un terme aux errements meurtriers du Kampuchéa démocratique.

Qu'en a-t-il été, à Pursat même, dans le district de Pākān ? D'après les témoignages recueillis par l'auteur, les premiers temps sont saturés par la présence des morts, leur puanteur, leurs os et leurs crânes, parfois rassemblés par les villageois vivant à proximité sous de grands arbres. Ce sont ensuite les directives des autorités qui prennent la main lorsqu'il est décrété en 1983 la construction de mémoriaux dans chaque province, ceci dans la perspective du cinquième anniversaire de la « Libération » (7 janvier 1984). Dans la commune de Snām Braḥ, l'ancien chef de commune se souvient d'un petit édifice en bois surmonté d'un toit de palmes ou de tuiles en forme de pagode. Là comme ailleurs, les crânes et les fémurs ont été prélevés et rassemblés dans ce « *sdop* » (*stūp*), du nom de ce qui désigne au Cambodge de petits reliquaires bouddhiques, ailleurs parfois simplement désigné comme une « construction » (*sān sañ*). Des « cérémonies de commémorations » visant à « respecter les âmes », empruntant au vocabulaire bouddhique, se tinrent régulièrement devant cet ossuaire, d'une part le 7 janvier, jour anniversaire de la chute du régime khmer rouge, et d'autre part le 20 mai, « journée de la haine » (*divā cañ kaṃhīn*), qui commémore l'introduction de la collectivisation de l'agriculture et autres mesures coercitives dans les zones « libérées » le 20 mai 1973. Les moines des monastères environnant y auraient même été invités pour prier les morts, nous dit l'auteur, bien que le bouddhisme fût alors « à peine toléré » (p. 98).

Après la signature des Accords de Paris, l'introduction du multipartisme et la quête d'une réconciliation nationale incluant les Khmers rouges, les mémoriaux sont laissés à l'abandon et se détériorent peu à peu, d'autant que les terres de l'État qui les abritent sont vendues par les fonctionnaires en charge de l'autorité locale. Rétrogradée au rang de cérémonie interne au PPC, la journée du 20 mai 2014, filmée par l'auteur, change d'échelle et de sens : ce « jour de commémoration des âmes » organisé sur l'esplanade du centre de la ville de Pursat, avec saynètes mimant les exécutions, discours fleuve de cadres incluant l'évocation de récits personnels qui laissent poindre l'émotion, et autres dispositifs décrits en détail, témoignent à l'évidence de « nouveaux besoins mémoriels » en un contexte socio-politique différent de celui des années 1980 (p. 104).

Pour sonder plus avant ces nouveaux besoins, AyG se penche alors sur deux « entrepreneurs de mémoires », définis par Gérard Noiriel comme ces personnes ou institutions qui sélectionnent les souvenirs toujours disparates des membres d'un groupe pour en conforter l'identité. Le premier, Green

Vision, est une ONG dédiée à la défense de la nature qui s'est réorientée dans l'action commémorative à l'instigation des comités provinciaux de parties civiles des CETC. La cérémonie tenue à Duol Bo(dhi) Jrai, lieu d'un massacre de deux milliers de personnes en 1975, à laquelle l'auteur est convié le 28 mai 2014, comprend nombre de cadres des autorités locales et du PPC, ainsi que des moines provenant des trois monastères voisins. Plusieurs inventions rituelles s'y laissent observer : le témoignage personnel du gouverneur adjoint de Pursat, l'ordination d'un *figus religiosa*, la représentation d'une troupe de danseurs accompagnés d'un orchestre traditionnel, et même celle d'une danse d'enfants habillés de blanc symbolisant, semble-t-il, la colombe de la paix. Les participants sont ensuite invités à honorer les lieux du massacre en plantant des baguettes d'encens à même la terre.

À Battambang cette fois, le mémorial du monastère de Saṃroñ Knuñ visité le 9 octobre 2011 montre une autre configuration commémorative. Le mémorial-ossuaire en bois érigé en 1982, tombé en ruine, avait commencé d'être restauré en 2001 par la diaspora cambodgienne après l'organisation d'une cérémonie bouddhique, les travaux s'étant achevés en 2008. Chose inhabituelle, un panneau rédigé en khmer pointe le nom des meurtriers et donne le nombre de victimes concernées, tiré des archives du Documentation Center for Cambodia fondé par un Cambodgien de la diaspora états-unienne. Mais surtout, le lieu est vierge de toute activité rituelle parce que visiblement destiné aux étrangers et aux actions de commémoration menées par l'ONG Youth for Peace-Cambodia.

Le quatrième chapitre (« *Donner une place aux défunts* », pp. 113-144) traite cette fois des solutions trouvées par les villageois eux-mêmes pour cohabiter avec les morts du régime khmer rouge. Après avoir rappelé les fondamentaux des doubles funérailles au Cambodge, AyG croit remarquer à cet égard une nouveauté : l'inhumation précédant la crémation répondrait, en contexte villageois, à « *la nécessité profonde, comme [il] apparaît dans de nombreuses conversations que j'ai eues à ce sujet avec des interlocuteurs variés, du contact du corps avec la terre, avec le sol* » (p. 117). C'est cette nécessité, préexistant à la crémation bouddhique en temps normal, qui a entraîné la transformation de certains morts de malemort du régime khmer rouge en esprit tutélaire du territoire, phénomène abordé dans le chapitre six. Habituellement, une fois le mort incinéré puis devenu ancêtre au-delà de la cérémonie des cent jours postérieurs au décès, ce dernier peut revenir aider les vivants en se manifestant à travers les rêves, et l'auteur mentionne ainsi qu'« *à de multiples reprises* » des personnes, dont l'identité n'est pas précisée, lui ont affirmé

avoir été secourues par des parents ou des grands-parents (souvent maternels) durant le régime khmer rouge (p. 118).

Les trépassés de cette période entrent quant à eux dans la catégorie des malemorts dont le parcours *post-mortem* est tout autre puisqu'ils sont susceptibles de revenir hanter les vivants sous la forme d'esprits malévolents. Encore que les récits recueillis par l'auteur ne soient pas unanimes. Pour certains d'entre eux, alors que les charniers comportent hommes et femmes, la grande crainte des vivants tient dans l'apparition d'esprits féminins, *brāy* et *āp*, dont il est possible qu'ils ne soient toutefois pas issus de ces malemorts, mais simplement attirés par eux (p. 120, n. 16). D'où les efforts de plantation sur les lieux de massacres ou sur les charniers, ce type d'esprits répugnant aux endroits cultivés ou habités. Après quoi les morts s'affadissent (*sāp*) et deviennent anodins, si bien que même la découverte d'ossements lors du travail de la terre n'effraie plus. D'autres récits, également répandus, font état de personnes décédées en un tel état de faiblesse qu'elles n'ont pas constitué de menace pour les vivants du temps même des Khmers rouges. Par quoi l'on voit que la dangerosité des morts est proportionnelle au « 'capital' d'énergie » dont ils disposent au moment de leur mort (p. 121). Ces morts-là peuvent donc être pris en charge annuellement durant la Quinzaine des morts, en septembre-octobre.

AyG décrit cette cérémonie conformément à ce qu'en disent les écrits de différents auteurs en s'attardant sur la manière dont elle a permis aux Cambodgiens de « remettre le monde en état de marche après le cataclysme khmer rouge » (p. 124). L'opération consiste à se rendre, depuis Phnom Penh, Prey Veng ou Svay Rieng, dans les monastères de Pursat sis à proximité de l'endroit où des parents qui avaient été déportés dans cette province ont trouvé la mort, pour leur transférer des mérites dans le cadre de cette cérémonie. Puis, AyG s'essaie à une réinterprétation de la Quinzaine des morts en se fondant, explique-elle, non sur l'expérience de cette cérémonie, vécue à plusieurs reprises en compagnie de la famille de Reaksmei, son informatrice ; ni sur une description minutieuse des rites observés dans divers monastères, comme ont pu le faire certains ethnologues ; mais sur une expérience filmographique. En septembre 2014, l'auteur avait en effet filmé 40 heures durant la Quinzaine des morts, et une sélection des *rushes* lui a permis de formaliser une interprétation dualiste de la cérémonie, présentée dans un tableau (p. 131). Elle confirme que la Quinzaine des morts permet aux vivants de transférer des mérites à leurs ancêtres, pour favoriser leur réincarnation, en même temps que de nourrir les morts anonymes de malemort, pour éviter qu'ils ne viennent troubler la paix des vivants. AyG s'arrête ensuite sur l'importance de la sonorisation rituelle, à partir d'observations faites dans

le *vatt*^o Pākān qui fut transformé en prison sous les Khmers rouges et dont les rizières des environs recèlent plusieurs charniers. C'est au rythme de plusieurs prières bouddhiques, dont certaines sont ici traduites, que se déroule la suite de la cérémonie jusqu'au moment où, dans l'après-midi, les familles s'entretiennent en privé avec un moine auquel elles font une donation, dans le cadre d'un transfert de mérites aux ancêtres, qui s'accompagne de conversations évoquant souvent les défunts de la période khmère rouge. C'est surtout l'occasion d'œuvrer à réintégrer ces morts dans le cycle karmique et par là-même d'effacer les traces de malemort au soulagement de toute la communauté (p. 144).

Le cinquième chapitre (« *Les lieux puissants comme supports de mémoire* », pp. 145-172) aborde la question de la mémoire collective du régime khmer rouge telle qu'elle se laisse appréhender à même le terrain. L'auteur commence par rappeler les critiques adressées au concept de Maurice Halbwachs, et notamment l'angle mort des modalités de la transmission, en recourant aux travaux de Maurice Bloch. L'expérience du terrain livre alors un angle d'attaque opportun : les actes de communication relatifs au passé khmer rouge y sont « *médiés par des lieux particuliers* » qu'AyG qualifie de « *lieux puissants* » (p. 146). Ce sont des « *sociotransmetteurs* » (Joël Candau) qui permettent le partage d'un contenu mémoriel. « *Agents animistes majeurs* », ces lieux sont traversés par une « *énergie* » dite « *baromey [pāramī]* » : liant le temps à l'espace, celle-ci organise un certain rapport au passé (p. 147).

L'auteur a donc commencé par enquêter dans les lieux « *qui semblaient faire revivre le passé* », partageant, en dépit de leur diversité, une « *agentivité* » autrement dit la capacité à « *exprimer leur présence active* » en communiquant avec les humains, au besoin en modifiant leur santé mentale et physique, selon des modalités qui se retrouvent ailleurs en Asie du Sud-Est. Frappe alors le contraste entre leur « *matérialité* » imposante (pierres, arbres, collines, termitières, cours d'eau, etc.) au sein des paysages dans lesquels ils s'inscrivent, et la « *substance éthérée qu'ils secrètent* » (p. 148), à savoir leur énergie active sous forme de puissance invisible. Étonnement que l'auteur désigne comme relevant d'une approche phénoménologique, participant d'un nouveau courant de la recherche. À la suite des écrits de James Fox, le groupe de travail d'AyG menant un travail comparatif à l'échelle de l'Asie du Sud-Est a ainsi mis en exergue « *la part majeure prise par les esprits du sol* » (p. 149). Pour en rendre compte à la suite de la critique descolienne d'une « *Grand division* » cartésienne entre nature et culture, l'approche retenue consiste à rejeter les notions classiques d'« *espace* » et de « *paysage* » au

profit de celle de « lieu », avec toutefois deux applications divergentes. Dans le monde austronésien, structuré par des flux, la notion de paysage s'avère encore opératoire dans la mesure où « les voies de passage, des humains comme des 'esprits' [...] sont cruciaux dans la construction des territoires et du 'sens du lieu' [...] », si l'on suit cette fois les recherches de Catherine Allerton. En péninsule indochinoise, on trouverait au contraire « un sens plus grand de l'immobilité et de la permanence, ancrés dans le sol » (p. 150) qu'exprime mieux la notion de lieu. En outre, ce terme rendait bien compte de l'ontologie animiste descolienne dont la définition la plus large – « l'imputation par les humains à des non humains d'une intériorité identique à la leur » – correspondrait à ce qui se donne à voir en terrain sud-est asiatique. L'objectif fixé s'avère dès lors d'analyser le lieu « comme un être humain à part entière doté de sa propre physicalité (transformative) et de sa propre intériorité » (p. 151). Les lieux puissants sont ainsi des points de concentration du flux d'énergie vitale qui anime le cosmos, en quoi ils s'opposent aux lieux sacrés du fait qu'ils se distinguent qualitativement de l'espace ordinaire et profane « par le surchargement, le remplissage, la saturation de symboles, de pratiques et de narrations variées qui les construisent comme singuliers » plutôt qu'ils n'en sont radicalement séparés (p. 151). Intervient à ce stade une relecture de l'article de Paul Mus sur les « Cultes indiens et indigènes au Champa »¹³ dans lequel il pose l'existence d'une « religion du sol » propre à l'Asie des Moussons, renforçant chez l'auteur cette idée que les sociétés de Péninsule « privilégient la fixation de cette énergie à la terre/au sol » (p. 152). S'inspirant, là encore, de l'article de Mus, AyG distingue une autre caractéristique de cet animisme : les esprits y ont une part prépondérante, et sont plus souvent qu'à leur tour perçus comme propriétaires ou protecteurs du sol et ainsi associés de manière privilégiée à la puissance des lieux dont ils deviennent alors « consubstantiels ». Enfin, cette énergie animiste se trouve elle-même englobée par une énergie spirituelle issue des grandes religions universelles – dans le cas d'espèce cambodgien, la *pāramī* ou « perfection » morale des Bodhisattvas, essentialisée en une puissance d'agir – qui en devient l'une des modalités (p. 154). À Pursat, l'étude de ces lieux puissants montre qu'ils revêtent plusieurs fonctions : ils sont d'abord un support de l'appropriation villageoise d'événements historiques, le sol étant le *medium* des histoires individuelles comme de l'histoire collective à travers une géographie mythique reliant entre eux les lieux puissants ; ensuite, la notion de puissance localise le temps et fusionne de ce fait temps et espace ; enfin,

¹³ MUS, Paul, « VIII. Cultes indiens et indigènes au Champa (Conférence faite au Musée Louis Finot) », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient (désormais BEFEO)*, t. XXXIII, 1933 [1934], pp. 367-410.

les lieux puissants, comme déjà dit, fonctionnent à la manière de « *sociotransmetteurs* », notamment pour ce qui concerne les souvenirs du régime khmer rouge.

Ce cadre épistémique étant posé, l'auteur l'applique au sanctuaire du 'nak tā Ghlāmñ Mīeñ, « *adossé au village de Kompong Trolach* ». Chapeauté par le directeur du département de la Culture de la province, celui-ci s'est considérablement développé ces quinze dernières années, fréquenté qu'il est par les dignitaires du régime comme par les nombreux voyageurs de l'axe routier Phnom Penh-Battambang. L'auteur rappelle la légende de ce général d'armée du XVI^e siècle qui se suicida en se jetant dans une fosse hérissée de piques avec sa femme et ses enfants pour revenir à la tête d'une armée de fantômes et battre les troupes de l'envahisseur siamois, et comment ce général mythique est devenu, depuis l'Indépendance, un symbole du sacrifice patriotique au service de la nation. La visite d'officiels de haut rang sous la houlette du directeur du département de la Culture s'accompagne d'une anthropomorphisation croissante des représentations du génie. Mais c'est aux relations entre les villageois et le génie chthonien à l'échelle locale que s'intéresse plus spécifiquement l'auteur. Les innombrables histoires entendues de leur bouche attestent de sa puissance, et les heures d'observation à même le sanctuaire permettent d'en établir les éléments constitutifs du point de vue villageois, au premier chef desquels la mort violente et volontaire, ce qui reprend la matière d'un précédent article paru en 2017¹⁴. AyG rappelle ensuite ce qu'est pour elle la *pāramī* : « *un puissant unificateur de la catégorie étique des lieux puissants telle que je la définis ici* » (p. 158). Rappelant rapidement l'origine bouddhique de cette vertu ou « perfection » associée aux bodhisattvas, elle s'appuie là aussi sur un propos exposé en détail dans ce même article¹⁵ à savoir comment cette notion, après avoir été associée à la puissance des rois, puis aux statues sacrées, et tout en conservant par ailleurs ces différents usages, a fini par désigner, du point de vue villageois, « *la puissance animiste circulant dans certains lieux, liés à certains éléments naturels, certains objets, certains esprits* » (p. 159).

Une carte des « *lieux puissants* » associés à la légende du 'nak tā Ghlāmñ Mīeñ (carte 3, p. 159) introduit la « *géographie mythico-historique* » de ce génie telle qu'elle anime le quotidien des villageois. En pleine nature, l'autel « Bji », déformation orale de « Braḥ Jī » également appelé « Tā Jī » (« Grand-père Jī ») est une monumentale statue du Bouddha abritant un génie qui serait

¹⁴ GUILLLOU, A. Y., « Khmer Potent Places. Pāramī and the Localisation of Buddhism and Monarchy in Cambodia », *Asia Pacific Journal of Anthropology, Potent places in Southeast Asia*, vol. 18 (5), 2017, pp. 421-443.

¹⁵ *Ibid.*

« l'esprit protecteur personnel » (*grū*) du Ghlāmñ Mīēñ ; une centaine de mètres plus à l'Ouest se trouve le « monastère du *Ficus empli de mérites* » (*vatt*^o Bo(dhi) Mān Puny^o) abritant une tour post-angkorienne ruinée appelée « *pallāñk*^o » sur laquelle a poussé un banian, dit la légende, sous le règne de Aṅg^o Cand^o au XVI^e siècle ; le « monastère du roi » (*vatt*^o Hluoñ), mentionné dans les *Chroniques royales*, abrite quant à lui un reliquaire bouddhique censé contenir les cendres d'un enfant du roi Aṅg^o Cand^o, et le maître de cérémonie (*ācāry*^o) qui l'anime se trouve être l'ancien serviteur du culte du 'nak tā Ghlāmñ Mīēñ. Le monastère de Pākān abrite lui aussi une tour post-angkorienne sur laquelle a poussé un ficus, que la légende relie à Lovēk, capitale d'Aṅg^o Cand^o. Chacun de ces lieux produit, reçoit, et transmet « l'énergie *baromey* » et les interactions des villageois avec ces lieux puissants, ici exposées dans leur diversité, sont constantes (p. 163), au point que Ghlāmñ Mīēñ en devient un personnage familier des histoires individuelles, y compris celles évoquant la période khmère rouge.

Comment ces lieux ont-ils été affectés par la période khmère rouge et comment ont-ils répondu « *en êtres dotés d'agentivité* » aux atteintes des « *maoïstes* » ? (p. 166). Le sanctuaire du 'nak tā Ghlāmñ Mīēñ s'est vu traversé par un canal d'irrigation, inachevé mais destructeur ; de grands arbres de son parc ont été abattus ; la statue du Braḥ Jī décapitée ; les pierres de la tour du *vatt*^o Bo(dhi) Mān Puny^o soustraites. De nombreuses histoires de soldats khmers rouges tués en représailles de ces actes répréhensibles circulent parmi les villageois, et l'abbé du *vatt*^o Bo(dhi) Mān Puny^o affirme que Grand-mère Tep (*yāy deb*), « *la divinité gardienne de la tour en ruine* » a convoqué les divinités du mont Kulen, dans la région d'Angkor, pour protéger la statue. Cependant d'autres témoignages affirment que les esprits tutélaires, affaiblis par l'absence d'offrande, n'ont pas eu la force de défendre leur territoire, à la manière des humains affaiblis par les privations de riz. L'auteur met alors en relation cette « *perte énergétique* » avec la « *perte de force* (oh komlang [*'as' kamlāmñ*]) » qui s'observait beaucoup chez les Phnompenhois lors de son premier séjour (1990-1994), avant de s'estomper lorsqu'a débuté son enquête rurale, pour l'interpréter « *sur le plan anthropologique comme un déficit de force de vie, faisant écho à la perte de l'énergie baromey du Cambodge post-khmer rouge dans sa globalité* » (p. 169). Inversement, réparer ces « *lieux puissants* » revient à réparer « *l'énergie baromey en manipulant les ingrédients qui la constituent* ». Il en voit plusieurs signes, dont il donne des exemples, comme la frénésie de construction de monuments (au sanctuaire du 'nak tā Ghlāmñ Mīēñ comme ailleurs), ou la magnificence retrouvée des rituels d'hommage aux génies tutélaires du territoire.

Le sixième et dernier chapitre (« *Quand les corps ressurgissent* », pp. 173-192) tire son origine de l'observation d'une tombe isolée au nord du sanctuaire du *vatt*^o Bo(dhī) Mān Puny^o, à l'intérieur de l'enceinte de ce monastère, contenant les restes de l'ancien abbé décédé quelques années plus tôt. La grand-mère de son informatrice qui l'accompagne ce jour-là explique à l'auteur que « *le contact avec la terre était bénéfique au corps et que celui-ci serait incinéré plus tard, dans quelques années, après le choix d'un moment propice par les devins* » (p. 174), ce qui lui suggère l'hypothèse d'une vertu rituelle de la terre selon des modalités inédites. S'en suit une multiplication des visites aux monastères environnants pour y observer les tombes, suscitant à chaque fois des discussions avec les visiteurs comme avec les moines ou les *ācāry*^o.

En convoquant les travaux d'Elisabeth Guthrie sur la déesse de la Terre et ses vertus protectrices, le « *système étimologico-thérapeutique* » khmer qui confère à la terre des vertus de fraîcheur, des récits légendaires qui lui attribuent la capacité de receler des trésors, et de s'enrichir de ces trésors, AyG conclut que le passage du corps humain dans la terre l'enrichit également. Elle formule alors l'hypothèse d'un « *enfouissement nourrissant des corps dans la fraîcheur de la terre-mère* », et sa perversion par les Khmers rouges qui « *ont fait explicitement des corps de leurs victimes des fertilisants agricoles* » (p. 177).

AyG aborde ensuite le cœur de sa thèse, savoir l'« *identification* » entre certains corps de malemort de la période khmère rouge et la catégorie des esprits tutélaires du territoire, déjà exposée dans deux articles en 2012 et 2014¹⁶. Comme « *la demeure naturelle des esprits tutélaires [...]* », certaines fosses communes « *sont pensées comme 'actives' et potentiellement dangereuses* » et méritent le respect des humains. À l'appui, d'un côté la description du culte rendu au 'nak tā Ghlāṃṃ Mījēn, de l'autre trois témoignages d'interactions rituelles entre des fosses communes et des habitants de ces lieux : celui d'Oncle Thi (Bū Dhī) et de sa femme (mai 2008) ; puis celui de la nièce de cette dernière, Srey Touch (Srī Dūc), tous en prise avec la fosse de « *Donne Am* » (mai 2008 et 2014) ; et enfin celui de « *M. Sokhane* » confronté au mémorial-ossuaire du village de « *Tropeang Ro* » (mai 2008 et 2014).

À côté de ces « *dispositifs microsociaux bricolés par des acteurs locaux pour affronter l'histoire violente du Cambodge contemporain* » (p. 189), dont

¹⁶ GUILLOU, A. Y., « An alternative memory [...] », *loc. cit.* ; IDEM, « From Bones-as-evidence to tutelary spirits. Status of bodies in the aftermath of the Khmer Rouge genocide », [in] E. ANSTETT-GESSAT & Jean-Marc DREYFUS (eds.), *Human remains and mass violence: methodological approaches*, Manchester, Manchester University Press, 2014, pp. 146-160.

l'efficacité se manifeste au sein du « *cadre animiste khmer* », AyG donne le contre-exemple de lieux dédiés à des dispositifs commémoratifs élaborés par des acteurs « *extérieurs au territoire du hameau, du village ou de la maisonnée* », quant à eux non « *actifs* ». Et de mentionner à nouveau l'exemple du mémorial érigé au sein du monastère de Samroñ Knuñ près du centre-ville de Battambang, dont des conversations avec « *des voisins* » lui ont assuré que « *le lieu n'est pas 'actif'* », probablement parce que l'ossuaire placé sur une dalle en ciment n'est pas en contact avec la terre, et ne constitue pas des « *'ossements-terre', formant unité avec la terre* » (p. 190). En outre, lieu dégagé, il ne peut être habité par ces grands arbres « *favoris des esprits tutélaires* ». Enfin, reconnu par certains Cambodgiens de la diaspora qui ont financé ce mémorial, les morts ne sont pas complètement anonymes.

Mais alors, si la « *'forme neak ta' se présente comme l'un des traitements sociaux des victimes du régime khmer rouge* » (p. 191), des morts anonymes trépassés violemment et désagrégés dans la terre, pourquoi, inversement, certaines fosses « *sont-elles délaissées, recouvertes d'une vie sociale sans laisser de trace ?* » (p.192). Ainsi du site de la rizière « Svay Rieng » du nom de la province d'où proviennent les déportés qui y furent massacrés en masse en 1978. La raison de cette différence de traitement mémoriel tient peut-être dans la fracture entre « *peuple ancien* » et « *peuple nouveau* » : « *l'absence de lieu puissant, le départ discret des victimes défuntés pourraient alors signifier que les souvenirs de l'événement ne sont pas les bienvenus, dans le cas, par exemple, où certains acteurs impliqués demeureraient encore sur place* » (p. 192).

La conclusion (« *Mémoire collective et régimes d'historicité* », pp. 193-197) tire le bilan de la mémoire collective douloureuse des destructions sociales endurées par les Cambodgiens en dressant un état des lieux des « *régimes d'historicité qui s'entrechoquent dans cette société cambodgienne du post-pol-potisme* », soulignant l'opposition qui se laisse observer entre un régime local et importé. Pour les Cambodgiens côtoyés lors de cette enquête qui « *n'ont eu de cesse de rétablir les 'horloges' sociales antérieures au régime khmer rouge* » (p. 197), c'est d'abord un temps cyclique, « *celui des saisons agricoles et de la mousson* » (p. 196) au sein duquel prend place le rendez-vous annuel entre morts et vivants. C'est encore le cycle des morts et des renaissances au sein duquel doivent se réinsérer les morts de malemort. Ces temporalités sont imbriquées dans l'espace – ainsi qu'en témoigne le récit biographique d'Oncle Sim présenté en annexe à la manière « *de l'épopée classique où le voyage symbolise le destin* » (p. 196). Interviennent alors « *les lieux puissants et leur énergie baromey* » par lesquels l'espace se fait

« *expression matérialisée du passé* », les esprits étant en effet souvent « *d'anciens humains ayant vécu à diverses époques* » (p. 196). C'est donc une tout autre temporalité que celle, progressiste et linéaire, qui s'impose de manière croissante au contact de l'Occident et de la mondialisation.

L'annexe I offre quelques « *Repères dans l'histoire politique du Cambodge* » en 37 césures chronologiques (pp. 199-200) et l'annexe II donne le détail du récit de « Tante Sim », la tante aînée de l'informatrice Reaksmey (« *Celle qui voulait parler. L'odyssée d'Om Sim* », pp. 201-208). Le glossaire (pp. 209-213) définit plus d'une centaine de termes ou expressions khmers et une dizaine de termes français. Un index de plus de cent cinquante entrées précédées d'une bibliographie de près de deux cent quarante titres clôt l'ouvrage.

Après cette longue recension dans laquelle on s'est astreint à restituer fidèlement le propos de l'auteur, voyons ce qu'il convient d'en penser en quittant le point de vue du non spécialiste pour chausser les lunettes d'un praticien de ce qu'il est convenu d'appeler « les études khmères ».

II. UNE CASCADE DE BIAIS BIBLIOGRAPHIQUES

Le choix du terrain implique, de toute nécessité, l'assimilation d'une importante bibliographie.¹⁷

À la lecture de *Puissance des lieux* l'on est immédiatement frappé par l'usage que fait l'auteur des travaux antérieurs aux siens. Pour la plupart des thématiques abordées, on peut identifier une série de biais bibliographiques allant de la minoration des prédécesseurs à l'occultation d'écrits importants, en passant par la mention artificielle de références dont il n'est pas réellement tenu compte. Résulte de cet état de l'art biaisé un questionnaire ethnologique obsolète ou inadéquat. Sans chercher à l'exhaustivité, l'examen de quelques exemples dans chacune des thématiques concernées par l'ouvrage – l'histoire de la discipline ethnologique au Cambodge ; la province de Pursat et le '*nak tā* Ghlāmñ Mīeñ ; les « *lieux puissants* », le « *tournant ontologique* » et la « *pāramī* » ; la dimension rituelle de la « *résilience* » cambodgienne ; la mémoire collective – permettra de se faire une idée du type de biais sur lesquels il est bâti.

¹⁷ Cf. SERVIER, Jean, *Méthode de l'ethnologie*, Paris, PuF, Que sais-je ?, n° 2313, 1986, p. 14.

1. Sur l'histoire de la discipline ethnologique au Cambodge

Ignorant les écrits qui s'essayent à retracer l'histoire des études khmères¹⁸ et la place qu'y tiennent respectivement l'ethnologie¹⁹ et l'orientalisme²⁰, AyG en donne une image passablement déformée (pp. 70-71). Certes, l'historique qu'elle présente se veut concis. Mais les nombreux raccourcis qu'elle emprunte ne permettent pas de saisir le paysage scientifique au sein duquel elle s'inscrit. Ce biais n'est toutefois pas nouveau : extrait de sa thèse de doctorat publiée en 2009, parfois à la virgule près²¹, cet historique se trouve déjà formulé, inchangé quant au fond quoique plus étoffé, dans la version de soutenance datée de 2001²². Ce qui était problématique alors l'est *a fortiori* aujourd'hui, un quart de siècle plus tard.

¹⁸ LAMANT, Pierre Lucien (dir.), *Bilan et perspectives des études khmères (langue et culture). Actes du colloque de Phnom Penh 29-30 novembre-1er décembre 1995*, Paris, L'Harmattan, 1998, 256 p. ; POU, Saveros, *What is Khmerology*, Phnom Penh, Ministry of Culture and Fine Arts, 2000, 10 p. ; FOREST, Alain, « Les études françaises en Sciences Humaines et Sociales sur le Cambodge. Un survol historique », *Approches-Asie*, 2003, pp. 5-84 ; PEYCAM, Philippe, « Sketching an Institutional History of Academic Knowledge Production in Cambodia (1863-2009) », Part 1, *Sojourn*, vol. 25 (2), 2010, pp. 153-177 ; Part 2, vol. 26 (1), 2011, pp. 16-35 ; ABDOL-CARIME, Nasir & MIKAELIAN, Grégory, « Introduction » à *Études Khmères ? (I) Outils pour une approche du Cambodge contemporain, Péninsule* n° 64, 2012 (1), 2012, pp. 3-17 (comprenant une recension des écrits susceptibles de servir à l'historique des études khmères) ; IDEM, *Études Khmères ? (I) Outils pour une approche du Cambodge ancien, Péninsule*, n° 65, 2012 (2), pp. 5-15.

¹⁹ Voir *inter alia* : PORÉE-MASPERO, Éveline, « Travaux d'ethnographie au Cambodge », *France-Asie* n° 114-115. *Présence du Cambodge*, 1955, pp. 363-366 ; NÉPOTE, Jacques, « De l'ethnographie à l'archéologie du Cambodge », *Bulletin des étudiants de la Faculté d'Archéologie* (désormais *BEFA*), n° 5, 1972-1973, pp. 7-13 ; IDEM, « Pour une reconsidération de la stratégie des études orientalistes sur le domaine cambodgien », *Péninsule*, n° 36, 1998 (1), pp. 155-158 ; ANG, Chouléan, « Recherche ethnologique cambodgienne, bref regard », *Dossier d'Archéologie*, n° 221, 1997, pp. 10-11 ; BERNON, Olivier de, « L'ethnologie et le bouddhisme des Khmers », [in] *L'École française d'Extrême-Orient et le Cambodge, 1898-2003*, Paris, 2003, EFEO, pp. 43-48 ; PEOU, Chivoïn, « Cambodian Anthropology: Negotiating Identity and Change », [in] Eric C. THOMPSON and Vineeta SINHA (eds.), *Southeast Asian Anthropologies. National Traditions and Transnational Practices*, Singapore, NUS Press, 2019, pp. 56-82.

²⁰ NÉPOTE, J., « Orientalisme : histoire et paradigmes de l'approche française », [in] Stéphane DOVERT (dir.), *Réfléchir l'Asie du Sud-Est. Essai d'épistémologie*, Paris, IRASEC / Les Indes Savantes, 2004, pp. 13-33.

²¹ Cf. « Renouveler la recherche anthropologique au Cambodge », [in] GUILLOU, A. Y., *Cambodge, soigner dans les fracas de l'histoire. Médecins et société*, Paris, Les Indes Savantes, 2009, pp. 19-22.

²² Cf. « I. La tradition orientaliste », pp. 35-38 et « II. La rareté des études ethnographiques », pp. 38-40, [in] IDEM, *Les médecins du Cambodge. Entre élite sociale traditionnelle et groupe professionnel moderne sous influence étrangère*, Paris, EHESS, Thèse d'anthropologie sociale et d'ethnologie, 2001.

- Que penser pour commencer de cette idée selon laquelle il existerait un « *Grand partage* » entre, d'une part, cette « *discipline majeure* » qu'était l'orientalisme du temps des grandes heures de l'École française d'Extrême-Orient (EFEO) et, d'autre part, l'ethnographie, lequel partage aurait couru « *du début du XX^e siècle aux années 1970* » et ce faisant « *affaibli* » cette dernière ? Une telle affirmation laissera perplexe les lecteurs du *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient (BEFEO)*. Non seulement cet organe d'expression de l'orientalisme français publia les travaux des premiers ethnographes amateurs et autres administrateurs coloniaux, dont certains travaux d'Adhémar Leclère (1853-1917), comme on le sait pionnier en matière d'ethnographie du Cambodge²³, mais encore l'EFEO abrita-t-elle les recherches des premiers ethnographes professionnels de l'Indochine²⁴, formés par l'Institut d'ethnologie fondé en 1925 par Marcel Mauss et Lucien Lévy-Bruhl. Parmi eux, on se contentera de citer trois orientalistes de formation : Paul Mus (1902-1969), reconnu comme le plus grand orientaliste de sa génération ; Nguyễn Văn Huyền (1905-1975), le premier ethnologue vietnamien²⁵, disciple de l'orientaliste Jean Przyluski (1883-1944) ; et Paul Lévy (1909-1998), autre disciple de Przyluski et auditeur de Mus, qui occupa les fonctions de directeur du Service d'ethnologie et de paléoethnologie de l'EFEO fondé par George Cœdès (1886-1969) en 1937²⁶, avant d'être nommé l'année suivante Conservateur de la section de préhistoire et d'ethnologie du Musée de Hanoï²⁷, et finalement d'occuper les fonctions de direction de l'EFEO par intérim, suite au départ de Mus pour le front en 1940. Ce dernier, dont l'auteur fait plus loin grand cas (mais l'on y reviendra), fut non seulement le premier ethnographe des populations chames formé à l'ethnologie moderne, mais encore révolutionna-t-il l'orientalisme classique et *lato sensu* la compréhension du fait religieux en y introduisant sa méthode « paléo-ethnographique », avec semble-t-il une certaine efficacité puisque l'on peine encore aujourd'hui à trouver un anthropologue spécialiste de l'Asie du Sud-Est qui ne le convoque

²³ MIKAELIAN, Grégory, *Un partage au Cambodge : biographie d'Adhémar Leclère suivie de l'inventaire du Fonds Adhémar Leclère*, Paris, Médiathèque de la Communauté urbaine d'Alençon & Cahiers de Péninsule n° 12, 2011, 474 p.

²⁴ Sur la place de l'ethnologie à l'EFEO on consultera avec profit CLÉMENTIN-HOJA, Catherine, « Les ethnologies de l'École française d'Extrême-Orient », *Compte-rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 144^e année, n° 4, 2000, pp. 1507-1513.

²⁵ Cf. « Nguyễn Văn Huyền (1905-1975), un chercheur en situation coloniale », [in] NGUYEN Phuong Nhoc, *À l'origine de l'anthropologie au Vietnam. Recherche sur les auteurs de la première moitié du XX^e siècle*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, Sociétés contemporaines, Série Asie, 2012, pp. 145-204.

²⁶ « Chronique », *BEFEO*, t. XXXVII, 1937, p. 554.

²⁷ « Chronique », *BEFEO*, t. XXXVIII, 1938, p. 358.

dès lors qu'il s'agit d'aborder la question, centrale dans *Puissance des lieux*, des cultes chthoniens²⁸.

Mais que penser maintenant de la dimension proprement cambodgienne de ce « *Grand partage* », tandis que, sous la houlette d'Éveline Porée-Maspero (1906-1992), les « *études ethnographiques* » « *se mettent en place de façon organisée aux alentours de la Seconde Guerre mondiale, peu avant l'indépendance [1953]* » ? Notons l'anachronisme : l'institution de la Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge (CMCC) date de 1934, conséquence directe de la tournée indochinoise du Secrétaire de l'Institut d'ethnologie, Paul Rivet (1876-1958), lequel profita de son séjour de 1932 pour nouer un partenariat avec l'EFEO qu'il mit à contribution pour se constituer un réseau de collaborateurs : au Cambodge, ce sera Suzanne Karpelès (1890-1968)²⁹. C'est d'ailleurs dans les locaux de l'Institut Bouddhique dirigé par cette jeune recrue de l'EFEO que sera installée la CMCC, et c'est encore à l'instigation du directeur de l'EFEO, G. Coédès, qu'É. Porée-Maspero intègre la Commission, où elle œuvrera de 1937 à 1950. Accessoirement, c'est en tant que membre contractuel de l'EFEO (1947-1950) qu'elle réunira après-guerre les collections ethnologiques du Musée de Phnom Penh, c'est Coédès qui lira sa communication au XXI^e congrès des orientalistes à Paris en juillet 1948³⁰, et c'est encore dans le *BEFEO* qu'elle publiera deux études substantielles dans la première moitié des années 1950³¹. On aurait tort de ne voir dans ces 'parrainages' successifs qu'une simple alliance conjoncturelle concédée par l'orientalisme classique à l'ethnographie pour les besoins d'une connaissance pratique des sociétés dans le cadre d'une nécessité coloniale bien comprise³².

²⁸ Voir, pp. 3-26, la présentation du numéro spécial de la revue *Péninsule* dédié précisément aux relations entre l'œuvre de Mus, l'ethnologie de l'entre-deux guerres et les anthropologues de l'après-guerre, issue d'une journée d'étude organisée à l'INALCO le 7 novembre 2023 : *Ce que porte le sol asiatien. Paul Mus et la fabrique de l'ethnologie, Péninsule*, n° 88-89, 2024 (1 & 2), 343 p.

²⁹ DIAS, Nélia, « Comment promouvoir l'ethnologie dans les colonies. La mission Rivet en Indochine française (1932) », [in] André DELPUECH, Christine LAURIÈRE & Carine PELTIER-CAROFF (dir.), *Les Années folles de l'ethnographie. Trocadéro 28-37*, Paris, Muséum national d'histoire naturelle, Publications scientifiques, 2017, pp. 631-668 ; NÉPOTE, J., « Comprendre la maison cambodgienne », *Péninsule*, n° 47, 2003 (2), en particulier pp. 122-128.

³⁰ PORÉE-MASPERO, É., « Nouvelle étude sur la Nāgī Somā (communication lue par M. Coédès) », [in] *Actes du XXI^e congrès international des orientalistes*, Paris, 23-31 juillet 1948, Paris, Imprimerie nationale, Société Asiatique de Paris, 1949, pp. 241-242.

³¹ IDEM, « La cérémonie de l'appel des esprits vitaux », *BEFEO*, t. XLI, 1951, pp. 145-183 ; IDEM, « Notes sur les particularités du culte chez les Cambodgiens », *BEFEO*, t. XLIV, 1954, pp. 619-641.

³² Ne serait-ce que par ce que certains des cadres manœuvrant à ce rapprochement étaient anti-colonialistes (ainsi que le rappelle C. Clémentin-Hoja à propos de Paul Lévy, cf. « Les ethnologies [...], loc. cit., p. 1510).

C'est en effet jusque dans le débat contradictoire – soit le cœur même de la structuration d'une discipline scientifique – que cette collaboration se poursuivra à travers la fameuse discussion sur le système de parenté cambodgien ayant opposé G. Cœdès à É. Porée-Maspero³³, promise à une belle postérité.

Mais surtout, réduire les travaux d'É. Porée-Maspero à une démarche « *proche de celle des folkloristes* » justifiée « *par l'urgence d'une ethnographie que l'on pourrait qualifier de sauvegarde* » est manquer l'essentiel. D'abord parce que l'on ne saurait sans trahir les faits réduire la dimension ethnographique de ses travaux à la seule exploitation des manuscrits de la CMCC : comme elle l'explique dans l'introduction de ses *Rites agraires des Cambodgiens*³⁴ et dans d'autres écrits, elle fit œuvre ethnographique en recourant systématiquement à ses domestiques qui lui servaient d'informateurs, mais aussi en allant observer par elle-même certaines cérémonies dans des villages ruraux, et enfin en se faisant bâtir en 1940 une maison traditionnelle dans le village de « Kràñ Puñròr », en périphérie rurale du Phnom Penh d'alors, où elle fit « de très fréquents séjours jusqu'en 1945 » pour y observer plusieurs des nombreux rites et cérémonies qui constituaient le cœur de son questionnement. Ce qui est, on s'en souvient, exactement la démarche adoptée par AyG à Pursat, quoique sur un rythme différent : une plus grande fréquence sur une moindre durée pour Porée-Maspero. Ensuite, l'usage que cette dernière fit des manuscrits de la Commission ne peut se réduire à celui d'une « *folkloriste* » : issue d'une famille d'orientalistes – un grand-père égyptologue, un oncle sinologue ancien membre de l'EFEO, un père orientaliste amateur, à la fois administrateur colonial, membre correspondant de l'EFEO et auteur d'ouvrages sur le Cambodge et le Champa anciens –, É. Porée-Maspero s'était elle-même formée au chinois et à la civilisation chinoise auprès de Marcel Granet (1884-1940) avant de suivre son mari au Cambodge en 1934³⁵. L'usage des manuscrits en question a donc beaucoup moins à voir avec une démarche

³³ PORÉE-MASPERO, É., « Nouvelle étude sur la *nāgi somā* », *Journal Asiatique* (désormais *JA*), t. CCXXXVIII, 1950, pp. 237-267 ; CŒDÈS, George, « Les règles de successions royales dans l'Ancien Cambodge », *Bulletin de la Société des Études Indochinoises* (désormais *BSEI*), t. XXVI (2), 1951, pp. 117-130 ; PORÉE-MASPERO, É., « Remise en question de l'histoire du Cambodge à partir du XIV^e siècle », *Mondes et cultures*, t. XXXVIII (2), mars 1978, pp. 263-271.

³⁴ PORÉE-MASPERO, É., *Étude sur les rites agraires des Cambodgiens* (désormais *RAC*), Paris et La Haye, Mouton & Co, t. I, 1962, pp. xii-xix.

³⁵ Là aussi, consulter la bibliographie utile aurait évité à l'auteur d'enchaîner les contresens : v. LÉVY, Paul, « In Memoriam Guy Porée (1902-1985) », *Péninsule*, n° 28, 1994, pp. 5-7 ; ABDOL-CARIME, Nasir, « In Memoriam Éveline Porée-Maspero (1906-1992) », *Péninsule*, n° 55, 2007 (2), pp. 7-18 ; BERNON, O. de, « Introduction », [in] *Les traditions du Cambodge d'après les documents de la Commission des Mœurs & Coutumes*, Phnom Penh, UNESCO & EFEO, 2018, vol. 1, pp. ix-xv.

folkloriste qu'avec l'analyse des textes pratiquée par son « Maître, Marcel Granet »³⁶, même si l'on peut bien sûr en contester certains attendus. L'axe directeur de ses recherches – restituer les contours d'un complexe culturel commun à la Chine archaïque et à l'Asie du Sud-Est, la fameuse civilisation « man », dont l'expression spécifiquement cambodgienne serait celle d'un « dualisme matrilineaire »³⁷ – découle du renouveau orientaliste inspiré par l'ethnologie naissante de l'entre-deux guerre dans ce qu'elle doit à l'approche 'sociologique' d'un Marcel Mauss, incarnée du côté des indianistes par Paul Mus, et du côté des sinologues par Marcel Granet, tous deux proches de Mauss. En ce sens, l'entreprise de celle que l'on peut considérer comme la première ethnologue du Cambodge procède d'une démarche structuraliste avant la lettre, dont il est admis aujourd'hui que Granet fut l'un des précurseurs, aussi bien dans sa version dumézilienne (pour l'étude comparée des mythologies indo-européennes), que dans sa version lévi-straussienne (pour l'étude de la parenté)³⁸. Les trois « lièvres » ainsi soulevés par É. Porée-Maspero à travers son approche ethnologique du Cambodge – la dimension holiste d'une société dans laquelle rites populaires et rites royaux se répondent ; la part 'chinoise' archaïque de l'Asie du Sud-Est à côté (ou en-deçà) de l'indianisation ; et la parenté matrilineaire – ne se heurteront pas tant à l'orientalisme, domaine auquel appartient, on l'a vu, la nièce du sinologue, qu'à l'indianisme classique.

Qu'en est-il alors du « *Grand partage* » après l'Indépendance ? Un seul exemple, central pour l'étude des rites cambodgiens qui intéresse l'auteur de *Puissance des lieux*, suffira ici : tout l'intérêt des recherches d'un François Bizot sur le bouddhisme populaire des Khmers, vers lequel Jean Filliozat, alors Directeur de l'EFEO, l'avait orienté dans la seconde moitié des années 1960, tient précisément à ce qu'elles font dialoguer l'orientalisme classique – en l'espèce, l'étude des textes et de la pensée bouddhiques – et l'ethnographie

³⁶ Sa thèse publiée lui est dédiée, cf. « à la mémoire de mon Maître, Marcel Granet », [in] PORÉE-MASPERO, É., « Kròñ Pāli et rites de la maison », *Anthropos*, vol. 56, 1961, pp. 179-251. Dans la partie conclusive de son maître-ouvrage (les *RAC*), elle précise encore : « j'ai bien été l'élève de Marcel Granet, et je profite de l'occasion pour lui rendre hommage car j'estime que, sans l'enseignement qu'il m'a donné, je n'aurais jamais su conduire les recherches qui ont amené la publication de mon ouvrage » (cf. *IDEM*, « Appendice III. Vue d'ensemble sur le dualisme matrilineaire au Cambodge », [in] *RAC*, t. III, 1969, p. 862, n. 2). Sur la pensée de M. Granet, v. HIRSCH, Thomas, « Historiographie et histoire disciplinaire. Marcel Granet et les sciences sociales », *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, vol. 7, 2011, mis en ligne le 3 mars 2011.

³⁷ Cf. PORÉE-MASPERO, É., « Appendice III. Vue d'ensemble sur le dualisme matrilineaire au Cambodge », [in] *RAC*, t. III, 1969, p. 862, n. 2.

³⁸ HIRSCH, T., *loc. cit.* ; nous n'avons pu consulter la thèse de Cécilia BENEVIDES DOS SANTOS, dédiée précisément à cette question (*Sur le structuralisme de Marcel Granet et quelques conséquences*, Caen, Université de Caen-Normandie, 2010, 347 p.)

des rites ésotériques. En fait de « *grand partage* » entre ethnographie et orientalisme, c'est d'intrication qu'il faudrait bien plutôt parler (aux contours, certes, mouvants, et aux attendus bien sûr divers), tout particulièrement à ce point d'intersection des deux domaines que constitue l'étude des religions.

- La suite du propos qui traite de l'éclosion monographique des années 1960 n'est pas moins déroutante. L'auteur évoque laconiquement une « *nouvelle génération d'ethnologues, français pour la plupart* » œuvrant « *sous l'impulsion de Georges Condominas à l'École pratique des hautes études – monographies qui ne s'arrêtent pas aux rizières khmères mais poussent jusqu'aux confins du pays, sur les hautes terres des 'Proto-Indochinois' non indianisés et sans écriture. Mais cela ne dure qu'une dizaine d'années à peine* », car la guerre civile s'installe, l'accès au terrain se complique et bientôt « *Les derniers encore présents sont expulsés manu militari par les Khmers rouges en 1975* ». Les versions précédentes de ce diagnostic lapidaire (2009 et 2001) étaient moins avares de noms³⁹, mais elles proféraient déjà ce qu'on ne peut qualifier autrement que de contresens, ici réitéré. Par-delà la dimension ethnographique de ces travaux, pour lesquels l'influence de G. Condominas n'est pas contestable, à tout le moins pour six d'entre-eux (J. Baccot, M.-A. Martin, G. Martel, J. Ellul, J. Matras-Troubetzkoy, B. Dupaigne), une telle présentation invisibilise ce qui constitue pourtant l'ambition d'une partie au moins de cette génération, marquée d'une part par le structuralisme lévy-straussien, d'autre part par la figure 'angkorienne' de l'archéologue Bernard Philippe Groslier⁴⁰, et à travers elle, par l'importance de la royauté ou des corps constitués dans la compréhension de la société cambodgienne envisagée comme une totalité. On pourra, certes, en critiquer les attendus théoriques comme les résultats pratiques – ce à quoi un état de l'art aurait d'ailleurs dû s'astreindre –, mais il n'en reste pas moins qu'une telle ambition, plus ou moins explicite selon les cas, n'est guère contestable. En attestent la thèse de J. Népote sur le palais royal, de même que celles de J. Ellul, de B. Dupaigne et de R. Mourer sur les 'corporations', respectivement des capteurs

³⁹ Encore que ... pour une raison qu'on ne s'explique pas l'auteur exfiltre systématiquement la monographie de Jacques Népote sur le Palais royal de la liste des thèses préparées par cette nouvelle génération d'ethnologues au cours de ce qui, en fait d'« *une dizaine d'années à peine* », se monte plutôt à une quinzaine d'années (1960-1975), mais dont les fruits seront parfois récoltés dix, vingt ou trente ans plus tard : May Ebihara (1968), Milada Kalab (1968), Juliette Baccot (1968), Marie-Alexandrine Martin (1971), Jacques Népote (1973), Gabrielle Martel (1975), Jacques Brunet (1975), Jean Ellul (1983), Jacqueline Matras-Troubetzkoy (1983), Bernard Dupaigne (1987), à nouveau Marie-Alexandrine Martin (1997).

⁴⁰ Dette explicitement mentionnée dans les thèses de G. Martel, J. Népote, J. Ellul, B. Dupaigne et R. Mourer.

d'éléphants, des forgerons kuay et des potiers⁴¹, ou encore celle de J. Brunet sur la musique et les chants de mariage, autant de domaines au sein desquels des espaces ruraux trouvent à s'articuler au tout de la royauté dont ils constituent des parties solidaires, notamment à travers leurs rites et leurs mythes. Si bien qu'une fois mises de côté deux monographies villageoises dédiées à des groupes ethniques ni khmers ni khmérés (les Chams de J. Baccot et les Brou de J. Matras-Troubetzkoy), et une monographie qui ne traite pas d'un espace villageois en particulier (la thèse d'ethnobotanique de M.-A. Martin), les monographies villageoises en milieu rural cambodgien (non saisi donc à travers une pratique 'corporative' et/ou dans sa relation au fait royal) se réduisent en fait à trois thèses : celles de M. Ebihara, de M. Kalab et de G. Martel⁴².

- Aussi expéditive, la suite de la présentation de l'état de l'art n'est pas moins problématique (p. 71) : rien n'est ainsi vraiment dit de la période de troubles puis de fermeture du Cambodge durant « *les décennies 1970-1980* » si ce n'est pour mentionner « *l'historiographie des régimes et des conflits politiques* » – par quoi il faut sans doute entendre, plus simplement, leur histoire ? –, laquelle n'est pas autrement décrite. Parce qu'elle empêchait « *la recherche dans le pays lui-même* », cette fermeture aurait interdit « *le renouvellement des problématiques, si ce n'est en [la] focalisant, de façon compréhensible, sur la recherche des causes de l'instabilité chronique des régimes politiques dont souffraient les Cambodgiens* », le livre de M.-A. Martin sur *Le mal cambodgien* étant ici la seule référence convoquée. Il faudrait là aussi plusieurs pages pour redresser une bien singulière manière de présenter les faits, qui s'apparente ici à une figure d'inversion : si un livre, pour utile qu'il ait pu être à l'époque de sa parution, n'a précisément pas renouvelé les problématiques de l'appréhension des faits ethnologiques du Cambodge, y compris dans leur dimension conflictuelle et violente, c'est bien *Le mal cambodgien*, au titre autant qu'à la tonalité passablement essentialistes⁴³. C'est en revanche bien

⁴¹ Sur ce 'moment structuraliste' de l'ethnologie cambodgienne, v. la présentation de l'édition de la thèse de Jean Ellul (pp. 6-7 [in] ELLUL, Jean, *Le coutumier rituel des capteurs d'éléphants de l'ouest du Cambodge*, Paris, Cahiers de Péninsule n° 15, 2024).

⁴² Encore que cette dernière ait fait explicitement de la proximité de l'ancienne cité royale d'Angkor un critère déterminant pour choisir son terrain (cf. MARTEL, Gabrielle, *Lovea, village des environs d'Angkor. Aspects démographiques, économiques et sociologiques du monde rural cambodgien dans la province de Siem-Réap*, Paris, PEFEO vol. XCVIII, 1975, p. 3).

⁴³ MARTIN, Marie-Alexandrine, *Le mal cambodgien. Histoire d'une société traditionnelle face à ses leaders politiques 1946-1987*, France, Hachette, Histoire des gens, 1989, 304 p. Pour faire bonne mesure, précisons que jamais M.-A. Martin n'a présenté ce livre comme une contribution

durant cette période de fermeture qu'intervient un renouveau significatif des problématiques ethnologiques, dans quatre domaines au moins. Le premier, qu'on s'étonne de voir oublié par l'auteur tant il est central pour son propos, ce sont bien sûr les recherches d'Ang Chouléan sur *Les êtres surnaturels dans la religion populaire khmère*, fruit de terrains menés dans la première moitié des années 1970⁴⁴, puis de nombreux entretiens conduits auprès des réfugiés cambodgiens à partir de 1975, aussi bien que de l'exploitation des manuscrits de la CMCC⁴⁵ et, bien sûr, de sa formation orientaliste, acquise à la Faculté d'archéologie de Phnom Penh dans un premier temps, et ensuite auprès de madame Saveros Pou en France (où se vérifie à nouveau l'inanité du « *Grand partage* » entre ethnographie et orientalisme). Rappelons que ces recherches constituent encore aujourd'hui le socle de l'interprétation de la religion des Khmers, convoqué comme de juste par l'auteur dans la suite de son livre (mais, bizarrement, pas ici). C'est ensuite le domaine de la parenté, populaire et royale, qui fit l'objet d'un renouveau entre le milieu des années 1980 et le début des années 1990, avec les recherches de J. Népote⁴⁶ qui portaient la contradiction à l'école anglo-saxonne incarnée par May Ebihara⁴⁷. Sur la

ethnologique à la compréhension de la crise cambodgienne (et, à notre connaissance tout au moins, personne ne l'a d'ailleurs pris comme telle).

⁴⁴ ANG, C., « Une forme archaïque des 'monts de sable', le *brah sây*, 'sable sacré', observée dans deux villages de l'ancienne province khmère de Surin », *BEFA*, 1971, n° 3-4, pp. 21-24 + pl. p. 20 ; « Un rituel de possession observé au village de Tréang, Siemréap », *BEFA*, 1972-1973, n° 5, pp. 14-20 + pl.

⁴⁵ Cf. IDEM, *Les êtres surnaturels dans la religion populaire khmère*, Paris, Cedoreck, 1986, pp. 3-7.

⁴⁶ NÉPOTE, J., « La filiation au Cambodge », *Filiation et Psychopathologie de l'enfant et de l'adolescent. Lieux de l'enfance*, 1987, n° 11, pp. 59-75 ; IDEM, *Parenté et organisation sociale dans le Cambodge moderne et contemporain. Quelques aspects et quelques applications du modèle les régissant*, Genève & Paris, Olizane/Cedoreck (Bibliothèque khmère), avec le concours du CNRS, 1992, 255 p. ; NÉPOTE, Jacques & SISOWATH, Ravivaddhana, *État présent de la maison royale du Cambodge – le droit successoral cambodgien*, Paris, Institut de la Maison royale du Cambodge, 1994, 154 p.

⁴⁷ EBIHARA, M., « Kin terminology and the idiom of kinship in Cambodia/Kampuchea », Paper prepared for SSRC/ Indochina Studies Program Workshop on 'Kinship and Gender in Indochina', University of Northern Illinois, July 26-27, 1986, 36 p. Une correspondance entre M. Ebihara et J. Népote atteste de leurs échanges contradictoires sur la parenté au milieu des années 1980, dont il est difficile de croire que l'auteur ignorait les tenants comme les aboutissants, attendu qu'il a, d'une part, rédigé la nécrologie de J. Népote pour *La lettre de l'Association française pour la recherche sur l'Asie du Sud-Est* en 2006 (en des termes, il est vrai, tendancieux, cf. n° 67, avril 2006, p. 11) et, d'autre part, écrit en 2002 que « [...] le mariage avec la cousine croisée matrilineaire peut être considéré comme prescrit, de même que la matrilocalité. », avant de convoquer en 2009 « une tendance au mariage avec la cousine croisée matrilineaire », soit très précisément une référence au mariage préférentiel mis au jour par J. Népote (il est vrai à chaque fois sans citer la source, cf. GUILLOU, A. Y., « Ethnicité et

dimension anthropologique des ressorts de la crise cambodgienne cette fois, deux auteurs se sont distingués : J. Népote encore, sur le rôle des urbains Sino-khmers⁴⁸ et sur la notion de réseaux de pouvoir à base parentale et régionale⁴⁹ ; et Serge Thion, sur les constantes anthropologiques de la vie politique cambodgienne telles qu'elles se trouvent enchâssées dans un système bouddhique 'galactique', ce dans le sillage des recherches de l'anthropologue Stanley Tambiah sur le bouddhisme siamois⁵⁰. Enfin, plusieurs études menées auprès des Cambodgiens réfugiés dans les camps de la frontière khméro-thaïlandaise ont porté sur les tradipraticiens et leurs pratiques rituelles, notamment sur ce qu'on pouvait en attendre du point de vue clinique en contexte post-khmer rouge⁵¹, puis sur ces pratiques observées au Cambodge

bouddhisme au Cambodge », *Les Cahiers du Ceriem*, 2002, n° 10, p. 14 ; *IDEM*, « Au prisme du VIH. Enquêter auprès des enfants des rues au Cambodge », [in] Chantal COLLARD et Isabelle LEBLIC (éds.), *Anthropologie et sociétés*, n° spécial « Enfances en péril », vol. 33 (1), 2009, p. 110).

⁴⁸ NÉPOTE, J., « L'Asie du Sud-Est indianisée a-t-elle également puisé au modèle chinois ? L'exemple cambodgien », *Péninsule*, n° 29, 1994 (2), pp. 131-171 ; *IDEM*, « Les nouveaux sino-khmers acculturés : un milieu social perturbateur ? », *Péninsule*, n° 30, 1995 (1), pp. 133-154.

⁴⁹ *IDEM*, « Compte rendu de Osborne, M., *Before Kampuchea. Preludes to tragedy*, 1979 », *Seksa khmer*, n° 5, 1982, pp. 205-222 ; *IDEM*, « Compte rendu de Raoul M. Jennar, *Les clés du Cambodge*, 1995 », *Péninsule*, n° 31, 1995 (2), pp. 194-195 ; *IDEM*, « Sources de l'histoire du pays khmer et de la société cambodgienne, quelques considérations méthodologiques », *Péninsule* n° 58, 2009 (1), pp. 5-17 ; *Base de données numériques sur les personnalités cambodgiennes identifiables à partir de la fin du XVIII^e siècle. 3200 fiches informatisées (de la simple identité à une biographie détaillée de plusieurs pages)*, inédit, 1990-2006.

⁵⁰ THION, Serge, « The Pattern of Cambodian Politics », *International Journal of Politics*, vol. XVI, n° 3, 1986, pp. 110-130 ; *IDEM*, « Quelques constantes de la vie politique cambodgienne », [in] *Affaires Cambodgiennes, 1979-1989, Asie-Débat*, n° 5, Paris, 1989, L'Harmattan, pp. 224-247 ; *IDEM*, « Remodeling Broken Images: Manipulation of Identities Towards and Beyond the Nation, an Asian Perspective », [in] Remo GUIDIERI, Francesco PELLIZZI & Stanley J. TAMBIAH (éds.), *Ethnicities and Nations. Processes of Interethnic Relations in Latin America, Southeast Asia, and the Pacific*, Austin, University of Texas Press, Rothko Chapel, 1988, pp. 229-258.

⁵¹ Voir en particulier la remarquable étude de Jean-Pierre Hiegel et de son épouse (HIEGEL, Jean-Pierre & HIEGEL-LANDRAC, Colette, *Vivre et revivre au camp de Khao I Dang. Une psychiatrie humanitaire*, Paris, Fayard, 1996, 496 p.) synthétisant plus d'une décennie de recherches cliniques auprès des réfugiés de Khao I Dang (cf. *inter alia* : HIEGEL, Jean-Pierre, « Collaboration with Traditional Healers: Experience in refugees' Mental Care », *International Journal of Mental Health*, vol. 12 (3), 1984, pp. 30-43 ; *IDEM*, « Traditional Medicine », [in] Barry S. LEVY et alii (éds.), *Years of Horror, Day of Hope. Responding to the Cambodian refugee Crisis*, Millwood, Associated Faculty Press, 1986, pp. 169-178 ; HIEGEL, Jean-Pierre et LANDRAC, Colette, « Coopérer avec des médecins traditionnels asiatiques, un métissage des savoirs », *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, n° 17, 1991, pp. 23-52). L'auteur n'ignorait pourtant pas l'existence de ces recherches puisqu'il les convoquait dès 1986 dans sa maîtrise de sociologie, cf. « Hiegel, Jean-Pierre, 'croyances et cures magiques, valeurs thérapeutiques en psychiatrie (Thaïlande, Cambodge)', [communication] au Colloque Médecins du monde,

même après la réouverture du pays au tout début des années 1990⁵².

- Le paragraphe de huit lignes qui clôt ce tour d'horizon par l'entrée en lice « dans les années 2000 d'une nouvelle génération de chercheurs » bruisse lui aussi d'inexplicables silences. Certes, l'on est tout prêt à croire l'évidence – même si là encore aucune référence ne vient esquisser ne serait-ce que les contours de ces nouvelles recherches – à savoir que des « Européens et Étatsuniens, mais aussi Japonais, très peu de Cambodgiens » s'intéressant « aux phénomènes sociaux nouveaux, souvent brutaux, qui se développaient au Cambodge comme l'épidémie du VIH-SIDA, l'entrée massive dans le salariat ouvrier, l'exode rural et l'émigration ouvrière, l'urbanisation désordonnée de la capitale, les bouleversements du foncier et l'accaparement des terres, la réorganisation identitaire des minorités dites 'montagnardes' », ont pu contribuer « une fois de plus », durant ces années, à faire passer « l'ethnographie rurale » « à la trappe [...] ». Mais alors pourquoi l'auteur s'est-il abstrait d'une critique adressée à cette génération qui est aussi la sienne ? Arrivée au Cambodge en 1990, AyG a précisément construit la première partie de sa carrière sur ce type de sujets – le sida⁵³, l'enfance urbaine délaissée⁵⁴, les problèmes fonciers causés par la prédation des urbains⁵⁵ – à côté d'une recherche de fond qui portait elle aussi sur le monde urbain, en l'occurrence sur la médecine moderne et ses acteurs, sujet de sa thèse alors en préparation⁵⁶. La finalité d'une telle critique laisse d'autant plus perplexe que la matière même d'une partie des premières publications de l'auteur paraît tirée de rapports d'expertise humanitaire⁵⁷, soit le type de savoir dénoncé

Paris, 27-28 janvier 1986 », [in] GUILLOU, A. Y., *Santé et transplantation sociale : les réfugiés du Cambodge à Rennes*, Rennes, Université de Haute-Bretagne, Rennes II, Maîtrise de sociologie dirigée par P.-J. Simon, tutrice I. Simon-Barouh, 1986, p. 55.

⁵² EISENBRUCH, Maurice, « The Ritual Space of Patients and Traditional Healers in Cambodia », *BEFEO*, vol. 79 (2), 1992, pp. 283-316.

⁵³ GUILLOU, A. Y., « Promotion de la femme et sexualité conjugale en temps de sida. Le 'principe de coupure' chez les Cambodgiennes instruites », [in] Marie-Eve BLANC, Laurence HUSSON et Evelyne MICOLLIER (éds.), *Sociétés asiatiques face au Sida*, Paris, L'Harmattan, 2000, pp. 67-91.

⁵⁴ IDEM, « Les enfants des rues et le problème du Sida au Cambodge. Parcours féminins, parcours masculins », *Jeunesses marginalisées. La revue du GREJEM (Groupe de Recherche et d'Échanges sur les Jeunesses Marginalisées en Afrique et dans le Monde)*, 2002, n° 1, pp. 29-41 ; IDEM, « Au prisme du VIH. [...] », *loc. cit.*, 2009.

⁵⁵ IDEM, « The Question of land in Cambodia: perceptions, access and use since de-collectivization », *Moussons*, 2006, n° 9-10, pp. 299-324.

⁵⁶ IDEM, *Les médecins du Cambodge [...]*, *op. cit.*

⁵⁷ IDEM, « La question foncière », [in] *Cambodia. Agricultural Development Options Review (phase I)*, Phnom Penh/Rome rapport pour FAO/PNUD, Janv. 1999, 23 p. ; IDEM, « Aspects démographiques et sociologiques », [in] *Cambodia. Agricultural Development Options Review*

quelques pages en amont dans un long passage sur « *L'humanitarisation du Cambodge* » (pp. 26-31).

Surtout, comment réduire le « *renouveau* » des années 2000 à cette seule anthropologie du 'bouleversement', alors même que s'observait justement et ce depuis le début des années 1990 un retour de « *l'ethnographie rurale* », dont AyG décrète ici l'inexistence avant sa propre intervention dans ce domaine ? C'est tout le sens de l'entreprise d'Ang Chouléan⁵⁸ et de sa jeune équipe de l'Université royale des Beaux-Arts, notamment à travers la publication annuelle de la revue *KhmeRenaissance* à compter de 2005⁵⁹. Plus proche du travail doctoral de l'auteur, on pourrait aussi bien citer les recherches de Soizick Crochet sur la médecine traditionnelle, à partir d'un terrain dans un village de Kampong Thom (2000, 2001, 2011)⁶⁰ ; ou celles du japonais Satoru Kobayashi (2005, 2008), dans un autre village de cette même province⁶¹ ; ou, cette fois dans des villages ruraux de la région d'Angkor, les

(phase I), Phnom Penh/Rome, rapport pour FAO/PNUD, Janv. 1999, 40 p. ; *IDEM*, *Perceptions regarding Cough and Tuberculosis in the Bassac Area, Phnom Penh, Cambodia. Field Research Results and Ideas for Further Educational Messages*, Report, Phnom Penh, Family Health International/IMPACT, Nov 1999, 13 p. ; *IDEM*, *Street Children in Phnom Penh. Informing HIV/AIDS Prevention Strategies*, Report, Phnom Penh/Rennes, Family Health International/IMPACT Cambodia and CNRS/Programme Thématique Sida, March, 2000, 60 p.

⁵⁸ Cf. ANG, C., « Recherche récente sur le culte des mégalithes et des grottes au Cambodge », *JA*, t. CCLXXXI (1-2), 1993, pp. 183-210 ; *IDEM*, « Le sol et l'ancêtre. L'amorphe et l'anthropomorphe », *JA*, t. CCLXXXIII (1), 1995, pp. 213-238.

⁵⁹ Pour un aperçu du contenu des deux rubriques ethnographiques de cette revue (1. Métiers, outils et 2. Croyances, coutumes) ainsi que le titre de chacun des 83 articles publiés par quelques 25 auteurs entre 2005 et 2010, v. notre compte rendu dans *Péninsule*, n° 62, 2011 (1), pp. 181-204.

⁶⁰ CROCHET, Soizick, « L'invisible guérison. Note d'ethnomédecine en milieu rural au Cambodge », *Aséanie*, n° 5, 2000, pp. 13-39 ; *IDEM*, *Étude ethnographique des pratiques familiales de santé au Cambodge*, Université de Paris X, doctorat d'ethnologie, novembre 2001, 847 p. + iv p. ; *IDEM*, « Catching facts or sketching the elephants? Village monographs on Cambodia, yesterday, today, tomorrow », [in] John MARSTON (ed.), *Anthropology and community in Cambodia. Reflections on the work of May Ebihara*, Caulfield, Monash University Press, 2011, pp. 131-152. Notons que cet 'oubli' n'est pas nouveau et se retrouve sur d'autres sujets abordés par l'auteur : lorsqu'il publie en 2000 une étude sur le sida (GUILLOU, A. Y., « Promotion de la femme [...] », *loc. cit.*, 2000), il omet pareillement de citer l'étude de S. Crochet (*Activités et idéologies des agences internationales en charge des programmes Sida au Cambodge*, Rapport du programme thématique sida-CNRS/ Nanterre, 1998, 84 p., partiellement publié dans *Églises d'Asie*, n° 263 (4), 1998).

⁶¹ KOBAYASHI, Satoru, « An Ethnographic Study on the Reconstruction of Buddhist Practice in Two Cambodian Temples: With the Special Reference to Buddhist Samay and Boran », *Southeast Asian Studies*, vol. 42 (4), mars 2005, pp. 489-518 ; *IDEM*, « Reconstructing Buddhist Temple Buildings: an analysis of village Buddhism after the area of turmoil », [in] Alexandra KENT & David CHANDLER (eds.), *People of virtue. Reconfiguring Religion, Power and Moral Order in Cambodia Today*, Copenhagen, NIAS Press, 2008, pp. 169-194.

recherches de Fabienne Luco entamées dès le début années 1990 et qui aboutiront une quinzaine d'années plus tard en 2016⁶², de même que celles de Kim Sedara sur le thème spécifique de l'entraide villageoise (2001)⁶³. Aussi lorsque AyG se met en quête, en 2006, « *de renouer avec l'ethnographie khmérologique classique et la monographie villageoise* » (p. 72), s'inscrit-elle dans un mouvement bien amorcé depuis quinze ans, et qui a déjà porté des fruits. La question qui se pose est dès lors de savoir de quelle manière elle va le faire, ce que l'examen de la présentation du choix de son terrain puis de la préparation bibliographique qu'il a occasionnée vont permettre maintenant de préciser.

2. Sur la province de Pursat et le 'nak tã Ghlãmñ Mjẽñ

Outre les raisons évoquées plus haut – explorer une région rurale ayant particulièrement souffert sous les Khmers rouges – le choix de la province de Pursat a procédé du souhait de s'inscrire dans une filiation ethnographique : essentiellement celle de M.-A. Martin, dans une moindre mesure celle d'É. Porée-Maspero, qui ont toutes deux pratiqué cette province, avant d'être interrompue par la guerre pour la première (p. 75). Si l'on peut comprendre l'enthousiasme de l'auteur dans le fait de « reprendre » le projet de « *générations aînées de femmes ethnographes qui avaient arpenté ces mêmes lieux avant moi* », l'on s'étonne qu'un tel enthousiasme aille jusqu'à faire l'impasse sur les recherches de J. Ellul, menées notamment à Pursat, dans les Cardamomes. L'admiration portée par l'auteur à « *la Dame des Cardamomes* »⁶⁴ n'interdisait en rien de considérer par ailleurs les travaux du

⁶² LUCO, Fabienne, *Les habitants d'Angkor. Une lecture dans l'espace et dans le temps des inscriptions sociales de populations villageoises installées dans un territoire ancien*, Paris, EHESS, Doctorat Anthropologie sociale et Ethnologie, 2016, 744 p.

⁶³ KIM, Sedara, *Reciprocity: Informal Patterns of Social Interactions in a Cambodian Village Near Angkor Park*, Northern Illinois University, Master's thesis, 2001 vii + 117 p., partiellement publié dans « Reciprocity: informal patterns of social interaction in a Cambodian village », [in] J. MARSTON (ed.), *Anthropology [...], op. cit.*, 2011, pp. 153-169.

⁶⁴ Cf. GUILLOU, A. Y. (avec Yves GOUDINEAU), « La Dame des Cardamomes, Marie Alexandrine Martin, ethnobotaniste et témoin du Cambodge », *La Lettre de l'Afrase*, n° 67, avril 2016, pp. 3-9. On sait que la qualité scientifique de la monographie de M.-A. Martin sur les « Khmers de l'Origine » tirée de son terrain dans les Cardamomes a été vivement débattue (v. NÉPOTE, J., « Pour une reconsidération de la stratégie des études [...] », *loc. cit.*, 1998 ; CONDOMINAS, Georges, « L'ethnographie du Cambodge. À propos de l'article de J. Népote : 'Pour une reconsidération de la stratégie des études orientales sur le domaine cambodgien' », *Techniques et cultures. Traversées, constructions navales, expressions symboliques. Asie-pacifique*, n° 35-36, janvier-décembre 2000, pp. 534-535 ; NÉPOTE, J., *Synthèse des travaux présentée dans le cadre d'une candidature à l'habilitation à diriger des recherches*, Université de Marne-la-Vallée, mars 2003, pp. 28-29, 95).

'Monsieur' des Cardamomes⁶⁵. De fait, consulter sa thèse ainsi que d'autres travaux également féconds aurait évité à l'auteur de se méprendre sur l'histoire du 'nak tā Ghlāmñ Mīēñ (désormais NTGM) et le sens de ce culte, mais surtout, point crucial pour *Puissance des lieux*, de méconnaître la place qu'il occupe au sein de la mémoire collective, locale comme nationale⁶⁶.

- En substance, de quoi est-il question ? Deux récits, local et national, se télescopent à Pursat autour de la geste de certains rois post-angkorien, associée de diverses manières à la fondation du culte du NTGM. Le premier

⁶⁵ ELLUL, J., *op. cit.*, [1983] 2024, 338 p. et l'introduction à cette édition de sa thèse pour les références aux articles tirés de son terrain, publiés entre 1975 et 1980.

⁶⁶ À ce propos, on ne sait trop comment comprendre cette remarque incidente de l'auteur, qui désarçonne : « *J'appris ce jour-là* [en mai 2006, soit 16 ans après avoir commencé à séjourner au Cambodge (depuis 1990), et 21 ans après avoir commencé à étudier les Cambodgiens (depuis 1985)] *que Khleang Mueng était un ancien chef militaire du XVI^e siècle, au service du grand roi post-angkorien Ang Chan I^{er}* [...] » (pp. 74-75). Rappelons que la mythographie du « plus célèbre des *anak tā* du Cambodge [...] », dont les différentes versions étaient déjà « bien connues » en 1986 (cf. ANG, C., *Les êtres surnaturels [...]*, *op. cit.*, pp. 203, 206), est clairement exposée dans ce livre de référence (cf. *ibid.*, pp. 206-207, 216-217), lui-même cité à maintes reprises dans les écrits de l'auteur antérieurs à 2006 (par exemple dans sa thèse de doctorat, cf. GUILLOU, A. Y., *Les médecins [...]*, *op. cit.*, « Bibliographie »), livre dont il affirmait par ailleurs en 2020 qu'il « *has been with me ever since [1987] and is still on my desk while I am writing this text* » (cf. IDEM, « The present life of post-angkorian royal land tutelary spirits : the case of Ghlāmñ Mīoēñ in the province of Pursat », [in] Grégory MIKAELIAN, SIYONN Sophearith, Ashley THOMPSON (éds.), *Liber Amicorum. Mélanges réunis en hommage à Ang Chouléan*, Paris, Association des Amis de Yosothor / Péninsule, 2020, p. 161). Ce qui à tout le moins est inexact puisque dans les quelques pages dédiées aux 'nak tā et aux grū traditionnels (pp. 90-91 et 97-108) de son DEA, daté d'octobre 1988, ce livre n'est pas cité une seule fois (ni d'ailleurs dans l'intégralité du mémoire, cf. IDEM, *Santé et maladie chez les réfugiés du Cambodge*, Paris, EHESS, DEA Sociologie, octobre 1988, 138 p.). De même, cette mythographie se trouvait-elle déjà rapportée dans le premier tome des *RAC* (t. I, 1962, pp. 7, 238-242, 248, 253) également cités dans la bibliographie de la thèse de l'auteur. Il semble qu'il ait découvert l'explication classique du sens du nom de ce génie après sa découverte du génie lui-même puisque, dans un précédent article publié en 2012, il en donne une explication erronée qu'il n'aurait pu donner après avoir lu celle de Ang C. (cf. GUILLOU, A. Y., « An alternative memory of the Khmer Rouge genocide: the dead of the mass graves and the land guardian spirits (neak ta) », *South East Asia Research*, vol. 20 (2), 2012, p. 219, n. 44 : « *Khleang Mueng is a name of Thai origin which means 'central pillar of the district'* »). Cinq ans plus tard, le passage n'a visiblement pas encore été lu (ni les passages des *RAC* concernant le NTGM), mais l'auteur intègre toutefois l'explication classique dans sa présentation du génie grâce à une communication personnelle d'Ang C. et de M. Antelme, qui s'en tiennent là à ce qui est connu et publié depuis 1986 (cf. IDEM, « Khmer Potent Places. Pāramī and the Localisation of Buddhism and Monarchy in Cambodia », *Asia Pacific Journal of Anthropology*, vol. 18 (5), 2017, p. 9, n. 16 de la version HAL). On voit que le rapport de l'auteur à la bibliographie est plus complexe qu'il n'y paraît : si, à l'évidence, tout ce qui devrait l'être n'est pas toujours cité (loin s'en faut), inversement, tout ce qui est cité n'est pas forcément lu.

récit, local et ancien, explique une bonne partie de la toponymie des « lieux puissants » du district de Pākān (et plus largement de la province de Pursat). Il renvoie à deux règnes amalgamés par la tradition, celui de Jāy Jetṭhā II (r. 1620-1627), le roi bâtisseur de la Cité d'Oudong et fondateur mythique de la chefferie des capteurs d'éléphants, dont le centre rituel se trouve à Lāj, dans les contreforts des Cardamomes⁶⁷ ; et celui de Jāy Jetṭhā III (r. 1677-1695, 1696-1700, 1701-1706), qui vint se réfugier à Pursat dans une « Citadelle pourvue de victoire » (Pandāy Mān Jāy), située non loin de l'actuel sanctuaire du NTGM, suite à l'invasion vietnamienne de la toute fin du XVII^e siècle⁶⁸. Le second récit, plus tardif, d'abord palatial puis porté au niveau national dès avant l'Indépendance, renvoie à la geste d'Āṅg° Cand°, roi légendaire censé avoir régné au début du XVI^e siècle et s'être replié à Pursat lors d'une rébellion contre son autorité, récit dont la source est à rechercher dans les *Chroniques royales* les plus tardives réécrites au tout début du XX^e siècle sous l'égide du ministre du palais sino-cambodgien, le Vāmñ Jūn⁶⁹.

Si cette réécriture palatiale tardive de la légende du NTGM a trouvé à se 'localiser' à Pursat même, jusqu'à parasiter le légendaire local, c'est parce qu'il existait de longue date des relations rituelles entre la royauté et les capteurs d'éléphants d'origine pear dans le cadre du culte palatial des *pañcaksetr°* ou « Cinq divinités [brahmaniques] » protectrices de la royauté (Śiva et sa parèdre, Brahma, Viṣṇu et Gaṇeśa, avec toutefois des variantes pour ce dernier), lointaines héritières du *Devarāja* angkorien⁷⁰. Attestent de ces relations, entre autres données⁷¹ : d'une part le nom ancien du NTGM tel

⁶⁷ ELLUL, J., *op. cit.*, [1983] 2024.

⁶⁸ MAK, Phoeun, *Histoire du Cambodge de la fin du XVI^e siècle au début du XVIII^e siècle*, Paris, École Française d'Extrême Orient, Monographie n° 176, Paris, 1995, pp. 404-410.

⁶⁹ THUN, Theara, « Treason and Loyalty to the Royal Court: The Kan Narrative in Nineteenth- and Early-Twentieth Century Khmer Chronicle Manuscripts », *Journal of the Royal Asiatic Society*, Series 3, n° 31 (2), 2021, pp. 343-362.

⁷⁰ BOURDONNEAU, Éric & MIKAELIAN, Grégory, « L'histoire longue du *Devarāja* : *Pañcakestr* et figuier à cinq branches dans l'ombre de la danse de Śiva », *Puruṣārthā*, n° 37, 2020, pp. 81-129.

⁷¹ Nous ne pouvons pas nous étendre ici sur cet aspect, complexe, du culte et de son histoire, aussi nous contentons-nous de renvoyer à deux études précédentes qu'AyG, pour des raisons qui, là encore, désarçonnent, a préféré ignorer dans *Puissance des lieux*, alors même qu'elle les citait dans un précédent article (*cf.* « The present life [...] », *loc. cit.*, 2020, p. 165, n. 12), il est vrai de manière purement formelle et sans en tirer aucun parti : v. MIKAELIAN, G., « Le passé entre mémoire d'Angkor et déni de Lañvaek : la conscience de l'histoire dans le royaume khmer du XVII^e siècle », [in] Nasir ABDOL-CARIME, Grégory MIKAELIAN, Joseph THACH (éds.), *Le passé des Khmers. Langues, textes, rites*, Berne, Peter Lang, en particulier pp. 195-203 ; IDEM, « Le souverain des Kambujā, ses neveux jōraï, ses dépendants kuoy et pear. Un aperçu de la double légitimation du pouvoir dans le royaume khmer du XVII^e siècle », *Péninsule*, n° 71, 2015 (2), en particulier pp. 60-63. Où l'on voit à nouveau que le rapport de l'auteur à la

qu'il était institué dans la capitale – la *me sa klāñ mīēñ* ou « Dame blanche du centre du royaume »⁷², probable reconfiguration de la parèdre de Śiva ; et d'autre part le nom de l'*āraks° gol* ou génie protecteur de la lignée des capteurs d'éléphant honoré à Lāj – le Hma Thāv ou « premier capteur », terme lui aussi d'origine taïe –, dont la correspondance avec Ganeśa, le dieu à tête d'éléphant auquel les cornacs du palais vouaient un culte, a bien été dégagée par Saveros Pou⁷³, tandis que l'origine pear du culte à l'*āraks° gol* (avec sa danse de bœufs sauvages) a quant à elle été identifiée par É. Porée-Maspero, qui avait également montré, en étudiant les versions locales du légendaire, que le personnage du Ghlāmñ Mīēñ était pour celles-ci un Pear.

On ne sait quand précisément, dans le cadre de ce qui semble bien être une reconfiguration tardive d'un culte pear en relation avec le palais, vit le jour un culte au '*nak tā* dénommé Ghlāmñ Mīēñ à proximité immédiate des 'lieux de mémoire' des rois Jāy Jetthā, culte dont l'ethnographie récente garde d'ailleurs encore le souvenir d'une origine 'montagnarde'⁷⁴. Il n'en reste pas moins que se dégage clairement de ces éléments – en particulier de l'ethnographie la plus au fait de la région de Pursat, celle d'É. Porée-Maspero, de J. Ellul, de M.-A. Martin ou de Ang C. – que la mémoire collective s'y est sédimentée sur le souvenir mythifié de la chute de Lovêk (1594) et de la reconstruction royale qui s'en suivit au cours d'un long XVII^e siècle, durant lequel les capteurs d'éléphants et autres corvéables pears jouèrent une partition sonore⁷⁵. Ce n'est qu'après l'intervention d'un changement du régime d'historicité de la royauté d'Oudong, vers la fin du XVIII^e siècle, qui instituait

bibliographie fait assaut de complexité : citer une référence sans en tirer parti semble être parfois le moyen de neutraliser à bon compte un contenu dont l'existence contredit son propos et qui impliquerait, en toute hypothèse, soit de réviser sa position, soit de la maintenir en l'état mais de porter à son tour la contradiction, soit de suggérer un quelconque dépassement dialectique.

⁷² IDEM, *Recherches sur l'histoire du fonctionnement politique des royautés post-angkoriennes (c. 1600-c. 1720), appuyées sur l'analyse d'un corpus de décrets royaux khmers du XVII^e siècle*, Paris, Université de Paris-IV Sorbonne, U.F.R. Occident moderne, 2006, vol. II, p. 495, n. 1543.

⁷³ POU, S., « Vocabulaire khmer relatif aux éléphants », *JA*, t. CCLXXIV, (3-4), 1986, pp. 323-324.

⁷⁴ MĀS, Sārīm, *Jaṃñōe niñ kicc° pratipatti 'nak tā ghlāmñ mīēñ khett° bo(dhi)sāt'* [Croyances et rites concernant le '*nak tā Ghlāmñ Mīēñ de Pursat*], Phnom Penh, Université Royale des Beaux-Arts, Faculté d'archéologie, 2015, p. 15.

⁷⁵ *Inter alia* MARTIN, M.-A., « Les pear, cultivateurs-cueilleurs du massif des Cardamomes (Cambodge) », *Études rurales*, année 1974, n° 53-56, pp. 439-447 ; ELLUL, J., *op. cit.*, [1983] 2024 ; ANG, C., *Les êtres surnaturels [...]*, *op. cit.*, 1986, pp. 226-228 ; MARTIN, M.-A., *op. cit.*, 1997, pp. 59-82 ; ANTELME, Michel, « Des *varṃṇāsrama* angkoriens aux peuples péariques du Cambodge post-angkorien, une possible trace d'une institution angkoriennne dans le lexique moderne et contemporain », *Péninsule*, n° 65, 2012 (2), pp. 101-144.

désormais Lovêk en âge d'or déchu⁷⁶, et après qu'intervint une première réécriture des *Chroniques royales* sous le règne d'Ang° Cand° III (r. 1796-1834), qu'apparût la légende du fondateur de Lovêk, Ang° Cand° I^{er} (r. 1516/7-1566)⁷⁷, dont les chroniques du règne de Narottam (r. 1860-1904) reprirent la trame en l'étoffant de certains détails⁷⁸. Puis, sur cette base renouvelée, et alors même qu'une demande d'histoire cohérente se faisait de plus en plus pressante de la part des administrateurs et des orientalistes français comme des élites cambodgiennes à leur contact, les lettrés du palais introduisirent l'épisode 'suicidaire' du dignitaire Mjēn au début du XX^e siècle, dans le souci de faire coïncider cette trame narrative moderne avec, d'une part, l'écho de pratiques rituelles et du légendaire qui avaient cours à Pursat même, où les officiers du palais avaient leurs relais, et d'autre part, le souvenir de pratiques rituelles archaïques associées à la *me sa klān mjēn*, qui n'étaient peut-être plus comprises par les officiants eux-mêmes, ni *a fortiori* par les nouvelles élites palatiales dont le Vāmñ Jūn fut l'archétype. Sans pouvoir être affirmatif en l'absence d'une enquête précise (que l'auteur de *Puissance des lieux* n'a malheureusement pas cru bon de mener⁷⁹), la primeur de cette transposition narrative semble revenir au Premier ministre Ūm (1821-1902), justement originaire de Pursat⁸⁰, dans un manuscrit daté de 1901 qui fut en sa possession avant d'être recopié en 1921 par son fils Vān, alors directeur des spectacles

⁷⁶ MIKAELIAN, G., « Le passé entre mémoire d'Angkor et déni de Lañvaek [...] », *loc. cit.*

⁷⁷ Dans la chronique du lettré Nañ, datée de 1818 (ms. Bibliothèque nationale DL/2 ; mss. Société Asiatique B39/5 et B39/12/B, v. MAK, P., *Histoire du Cambodge [...]*, 1995, *op. cit.*, pp. 9-13). Elle narre brièvement le passage du roi Ang° Cand° par Pursat lors de sa lutte contre l'usurpateur Kan, la fondation d'une forteresse de la victoire (« *Bontey mean chey* ») avant celle de Lovêk, puis la fondation du *vatt°* Bo(dhi) Mān Puñy° en remerciement de sa victoire contre un prince rival et parent envoyé par le Siam, dans lequel il déposa ses cendres. Les Français et les cercles élitaires cambodgiens, dont certains membres aidèrent Doudart de Lagrée à traduire une des versions de cette chronique (ms. DL/2), en prirent connaissance grâce à la traduction de ce dernier parue en 1871 et republiée une décennie plus tard en 1883 (cf. GARNIER, Francis, « Chronique royale du Cambodge, *JA*, oct.déc. 1871, 6^e série, t. XVIII (67), pp. 348-351 ; BONAMY DE VILLEMEREUIL, Arthur, *Explorations et missions de Doudart de Lagrée. Extraits de ses manuscrits mis en ordre par...*, Paris, Tremblay, 1883, pp. 24-25).

⁷⁸ Ms. EFEO P3 (1878-1883), chronique traduite grossièrement par Moura en 1883 (v. MOURA, Jean, *Le royaume du Cambodge*, Paris, Ernest Leroux, t. II, pp. 41-45) ; ms. EFEO P48 (chronique du prince Nubvaratn°, 1878). Voir à ce sujet THUN, T., *loc. cit.*, 2021.

⁷⁹ Cf. cette affirmation p. 155, sans référence à l'appui : « *Il est vénéré comme héros national, au moins depuis l'indépendance de 1953.* »

⁸⁰ ABERDAM, Marie, *Élites cambodgiennes en situation coloniale, essai d'histoire sociale des réseaux de pouvoir dans l'administration cambodgienne sous le protectorat français (1860-1953)*, Paris, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2019, vol. II Annexes, pp. 777-778.

royaux⁸¹ qui l'offrit à Jūn⁸² ; mais d'autres sources furent sans doute utilisées par ce dernier dans le cadre de la commission de révision des chroniques (ca. 1903-1934), dont les premières à intégrer le mytheme de la fondation d'un culte au dignitaire Mīēñ titré *ghlāmñ* (déformation de *klāñ*) suite à la victoire d'Anḡ° Cand° sur les Siamois datent, semble-t-il, de 1904-1913 et de 1906⁸³. Le personnage du « Grand-père Mīēñ » (*tā* Mīēñ) se répandit ensuite à l'échelle du territoire à travers divers canaux et publications à un rythme et selon des modalités qu'il faudrait là aussi préciser⁸⁴, jusqu'à bientôt faire

⁸¹ Titré *uk ñā uttam bhīramy° rāmker*, cf. *ibid.*, pp. 776-777.

⁸² Texte qui nous est connu par une copie monastique tardive datée de 1941 (la version dite du *vatt°* Dīk Vil, v. KHIN, Sok, *Chroniques royales du Cambodge (de Bañā Yāt à la prise de Lañvaek) (de 1417 à 1595)* ** Traduction française avec comparaison des différentes versions et introduction, Paris, EFEO, Coll. de textes et documents sur l'Indochine XIII, 1988, citant la chronique du *vatt°* Dīk Vil, pp. 22-23.

⁸³ THUN, T., *loc. cit.*, 2021, p. 355. Cf. ms. EFEO P63 (1904-1913), t. III, p. 8, sans doute achevé en 1913, date à laquelle Cœdès l'utilise pour l'un de ses articles (v. MAK, Ph. *Chroniques royales du Cambodge (des origines légendaires jusqu'à Paramarāja 1^{er})*. Traduction française avec comparaison des différentes versions et introduction, Paris, EFEO, Coll. de textes et documents sur l'Indochine – XIII, 1984, p. 4, n. 3 ; KHIN, S., *op. cit.*, 1988, p. 15) et ms. Fonds Adhémard Leclère 683/3-a (1906), pp. 136-142 de l'édition originale. Adhémard Leclère, qui utilisa cette dernière chronique pour rédiger plusieurs textes sur l'histoire du Cambodge, n'évoquait pas encore le suicide rituel du *Ghlāmñ Mīēñ* dans son « Sdach Kan » paru en 1910 (v. LECLÈRE, Adhémard, « Le Sdach Kan », *BSEI*, n° 59, 2^e trim., 1910, pp. 17-55), mais il le fait (sur un mode certes allusif) en 1914, dans son *Histoire du Cambodge depuis le 1^{er} siècle de notre ère, d'après les inscriptions lapidaires, les annales chinoises et annamites et les documents européens des six derniers siècles* (Paris, Geuthner, 1914, p. 274) : « Il semble qu'une légende s'est formée pour expliquer la déroute de l'armée du sdach Kân, celle que les morts s'étaient levés de leurs tombeaux pour s'en aller effrayer l'ennemi par des cris terribles ».

⁸⁴ La carte de Pursat appartenant à la cartographie des provinces réalisée à la demande du Protectorat par les gouverneurs cambodgiens dans les années 1890 ne mentionne pas la présence d'un NTGM – alors qu'elle le mentionne logiquement sur la carte de Samrong Tong, accolé à la capitale Oudong, où l'on note que l'orthographe est déjà transformée en « *ghlāñ mīēñ* » (v. MIKAELIAN, G., « Note sur la première cartographie provinciale cambodgienne (c. 1897) », *Péninsule*, n° 54, 2007 (1), en particulier « 2. Samrong Tong », pp. 125-130), et qu'elle mentionne par ailleurs quelques '*nak tā*' d'importance sur certaines cartes. Le manuel de géographie du secondaire dédié à la province de Pursat, édité en 1930, énonce quant à lui déjà le récit des chroniques tardives comme base de l'histoire de la région, le roi Anḡ° Cand° y incarnant la figure historique centrale, mais sans faire encore état du NTGM, cf. *Bhūmisāstr° parivacchañathān khet° bodhisat° / Géographie, cours préparatoire. Monographie de Pursat publiée par les soins du service local de l'enseignement sous le contrôle de la direction de l'instruction publique en Indochine*, Phnom Penh, Imprimerie S.E.K., 1930, p. 16 et sq. Dans un article paru dans la presse khmère en 1957, c'est alors chose faite, cf. « *Hetu avī pān jā mān bidhī loēñ 'nak tā ghlāmñ mīēñ nau khet° bodhisāt' ?* », *Jhām Khmaer*, 2^e année, n° 47, 6 juin 1957. Nous remercions Thun Theara de nous avoir transmis ce document.

figure de héros national (1940), une promotion⁸⁵ à laquelle le conflit territorial avec la Thaïlande ne fut peut-être pas complètement étranger⁸⁶, de sorte qu'un culte lui était même rendu à Kampot (1942 ; 1950)⁸⁷.

Qu'en est-il du culte du NTGM lui-même, dans sa forme seconde et tardive de 'nak tā ? Est-il la cause, ou la conséquence de l'inflexion du récit palatial ? Si l'on en croit un passage de la chronique d'Ūm, un tel culte aurait déjà existé en 1901⁸⁸. Mais le segment qui en atteste est-il bien daté de 1901, ou est-il un rajout de 1921, ou encore de 1941 ? Dans tous les cas la discrétion du culte était alors telle qu'aucun administrateur ou voyageur français ne l'a jamais évoqué avant les années 1940. Ainsi, Marguet, dans sa monographie de Pursat datée de 1906, note-t-il qu'« une seule fête ou plutôt cérémonie bien locale est à signaler » : un culte au 'nak tā des populations montagnardes, célébré en février quand la cardamome arrive à maturité⁸⁹ ... soit au moment même où les capteurs d'éléphants célèbrent leur culte annuel au Hma Thāv, le 15^e jour de la lune décroissante du mois de *māgh* (janvier-février)⁹⁰.

Toute la complexité du rapport local à la mémoire collective dans le district de Pākān tient donc à ce télescopage de deux 'strates' culturelles et narratives inversées : la plus ancienne, se rapportant au dix-septième siècle, et la plus récente, évoquant le seizième siècle et diffusée par les nouvelles élites palatiales et leurs relais 'nationaux'. Faute d'avoir compilé la bibliographie

⁸⁵ THUN, T., *loc. cit.*, 2021, p. 359, n. 72 ; B. R., « Folklore et légendes du Cambodge. Le génie Khléang-Muoeung », *Indochine. Hebdomadaire illustrée*, 1^{ère} année, n° 11, jeudi 21 novembre 1940, pp. 5-7, lequel note que l'histoire de ce « Génie du pays » relevée *in situ* est déjà « confuse et il est assez difficile d'en obtenir une version à peu près cohérente ».

⁸⁶ À l'occupation japonaise de l'Indochine en septembre 1940 s'étaient en effet adjointes des pressions thaïlandaises pour récupérer plusieurs provinces cambodgiennes, pressions qui entraînèrent finalement leur occupation entre mai 1941 et novembre 1946.

⁸⁷ PORÉE-MASPERO, É., « Traditions orales de Pursat et de Kampot », *Artibus Asiae*, vol. 24 (3-4), 1961, pp. 395-396, qui se fonde sur deux lettres du *cau hvāy sruk* de Banteay Meas en date de juillet et novembre 1942 et une lettre du *cau hvāy sruk* de Chuk datée d'août 1942 ; SOUYRIS-ROLLAND, André, « Contribution à l'étude du Culte des Génies tutélaires ou 'Neak Ta' chez les Cambodgiens du Sud », *BSEI*, t. XXVI (2), 1951, pp. 163, 171, qui se fonde sur des observations *in situ* datées au plus tard d'avril 1950. Cette 'localisation' du culte dans une province littorale branchée sur le Golfe du Siam n'est pas, elle aussi, sans faire écho aux contextes internationaux. A. Leclère (présent au Cambodge de 1886 à 1910), qui connaissait bien cette province, n'y fait par exemple aucune allusion.

⁸⁸ Cf. KHIN, S., *op. cit.*, 1988, p. 276 n. 391, citant la chronique du *vatt° Dik Vil*, t. XII, pp. 3-4.

⁸⁹ MARGUET, E., « La province de Pursat (Cambodge) (suite et fin) », *Revue Indochinoise*, 1906, 2^e semestre, pp. 1666-1667 (citant ROUSSEAU, A. « Les Pols de la région de Pursat », Conférence à l'école coloniale, Paris, 26 janvier 1903, p. 6).

⁹⁰ On y verra d'autant moins une coïncidence que l'officiant (« *me smiñ* ») d'ethnie pear attaché au culte au NTGM est dénommé, dans les *Chroniques royales*, « *me smiñ* de la montagne Cardamomes » (cf. « *me smiñ bhnam kravāñ* », [in] ANTELME, M., « Des *varṃṇāsrama* angkoriens [...] », *loc. cit.*, p. 130.

existante en amont de son enquête, ou de l'avoir prise en compte lorsqu'il en avait connaissance, l'auteur ne repère que la plus récente, sans toujours en saisir la portée. C'est du même coup le processus de structuration de la mémoire collective villageoise tel que dépeint dans son ouvrage qui pose question, et plus encore la manière dont il interroge cette mémoire collective, mais aussi, en amont, la manière dont il l'a recueillie.

- Avant d'y venir, fait immédiatement difficulté le jeu de piste géographique auquel l'auteur contraint le lecteur, lequel opacifie les relations entre les lieux et ne permet pas toujours de les vérifier. Ainsi, sur la carte des « lieux puissants associés à la légende » du NTGM (p. 159), AyG ne représente-t-elle ni « Kompong Trolach », ni aucun des « trois villages administratifs, plusieurs hameaux et lieux dits » anonymisés sous ce toponyme englobant. Certes, elle distille çà et là des indications de distance kilométrique séparant certains des « lieux puissants », mais celles-ci sont d'autant moins claires qu'en plus d'être éparpillées, elles varient d'une page à l'autre : « Kompong Tolach » est ainsi « attenant » (p. 74) ou « adossé » (p. 155) au sanctuaire du NTGM, lequel est situé tantôt « à 7 km au nord-ouest de Pursat » (p. 73), tantôt « à 10 km au nord-ouest de la ville de Pursat » (p. 155). Le *vatt*^o Po(dhi) Mān Puny^o situé « quelque cinq cent mètres plus à l'ouest » (p. 161) de « L'autel au milieu de la nature appelé Pchi [bjī] » (p. 160) est indiqué sur la carte comme étant au sud de ce dernier (p. 159), alors que la cartographie archéologique de la province établie en 2008 permettait de les situer avec précision : le Duol (« tertre ») Braḥ Jī est situé à 1 km au nord-est du *vatt*^o Bo(dhi) Mān Puny^o, à 700 m au sud de Kaṃbaeñ Svāy et à 500 m au sud du NTGM⁹¹. Sans épiloguer sur ce point, ce n'est qu'en procédant par élimination que le lecteur, s'il se dote à cette fin d'une documentation spécialisée, pourra finir par identifier – ce qui s'avère fondamental pour comprendre la géographie des « lieux puissants », mais aussi leurs relations rituelles et chronologiques – le nom du principal village où s'est tenue l'enquête : Kaṃbaeñ Svāy⁹² dont une ethnographie

⁹¹ MINISTÈRE DE LA CULTURE ET DES BEAUX-ARTS, ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT, *Inventaire archéologique du Cambodge, province de Pursat, Battambang*, Phnom Penh, juin 2008, p. 13.

⁹² Ce que l'auteur confirme dans un des volumes de son Habilitation, cf. GUILLOU, A. Y., *Le Cambodge après les Khmers rouges [...]*, op. cit., p. 53. Il évoque ce village une première fois à propos d'un lieu d'exécution nommé « la rizière de Svay Rieng » dans IDEM, « An alternative memory [...] », loc. cit., 2012, p. 4 de la version HAL, transformé en « Kompong Trolach » dans la version publiée (p. 210) ; et à nouveau en 2020 dans IDEM, « The present life [...] », loc. cit., p. 166, n. 19. À noter que dans le récit relatant sur un mode en partie fictif son expérience de terrain, mentionné plus haut et publié en 2023, il le nomme « Prek Chik », cf. « Khleang Muang 3.4 », [in] *Parier sur l'espérance. Exercices d'anticipation pour s'accrocher à ce qui*

datée de 2014 affirme quant à elle que le NTGM ne lui est ni « *attendant* » ni « *adossé* », mais qu'il en est partie prenante, administrativement parlant⁹³.

- Pour le reste, il serait fastidieux de relever tout ce qui fait problème avec les données présentées comme avec la manière dont elles le sont. Mais saillie d'une manière générale la pauvreté comme la faiblesse de l'information distillée dans *Puissance des lieux* sur les terres de Pursat et leur histoire à l'issue, pourtant, d'une décennie de recherche. Quelques exemples suffiront.

Ainsi, lorsque l'auteur rapporte la légende de fondation du *vatt°* Bo(dhi) Mān Puṇy° (p. 161), commentant les paroles de l'abbé recueillies le 21 février 2014, « *un très vieux moine avec lequel je me suis lié et auquel j'ai très souvent rendu visite* », dont on comprend en relisant les remerciements qu'il s'agit du « *vénérable Khen* » (p. 10), ne fournit-il aucune information complémentaire sur cet 'ancien' : ni son âge exact, ni son lieu de naissance, ni le nombre d'années qu'il a passées dans ce monastère ou dans les villages voisins (ou plus lointains), par conséquent rien qui permette de mesurer son degré d'enracinement local, dont on ne sait d'ailleurs pas s'il est simplement *postulé* par l'auteur, ou véritablement *connu* de lui, avec pour résultat, identique pour le lecteur, qu'il manque ici des données pertinentes pour en juger. On apprend quelques pages plus loin (p. 173) que le vieux moine est un ancien combattant Issarak, mais rien de plus. La suite est plus problématique : alors même que l'abbé n'énonce lui-même aucun élément d'historicisation précis dans le récit de la légende étiologique du lieu qu'il livre à l'auteur⁹⁴, ce dernier insère de lui-même un tel élément en concluant « *que cette explication s'appuie sur la légende de la fondation du monastère, selon laquelle un banyan aurait poussé par lui-même lors du séjour du roi Ang Chan.* » Non seulement ce n'est pas ce que dit l'abbé, mais ce n'est pas ce que dit un autre témoignage ethnographique, recueilli à peu près au même moment par un étudiant de l'Université royale des Beaux-Arts auprès d'un informateur de qualité (évoqué par l'auteur dans un précédent article, nous y reviendrons) : *lok tā* Rēn, ancien officiant (*me smjñ*) du NTGM, évoque de son côté ce que rapportent la plupart des traditions orales associées au *vatt°* Bo(dhi) Mān Puṇy°, à savoir la geste d'un roi Braḥ Pād Jāy Ascāry⁹⁵ – dans lequel on reconnaîtra sans peine le fameux Jāy Jetthā. En consultant un précédent article de l'auteur publié en 2017 d'où

vient, Paris, Cambourakis, 2023, première et sixième pages du texte (non paginé par l'éditeur).

⁹³ MĀS, S., *op. cit.*, 2015, p. 10.

⁹⁴ Cf. « 'Ce monastère ne se développera pas jusqu'à ce que le ficus qui a poussé tout seul sur la tour en ruine [un élément majeur de la puissance du lieu] atteigne seize ans. Il sera alors complètement nubile, comme une jeune fille' », p. 161.

⁹⁵ MĀS, S., *op. cit.*, 2015, p. 6, n. 8.

ce passage de *Puissance des lieux* est tiré, mais dans lequel il en donne une version plus longue, on lit la suite du raisonnement et l'on comprend que l'opération consiste en fait à plaquer le discours des *Chroniques royales* tardives (traduites en 1988 par l'historien Khin Sok) sur l'énoncé de son informateur⁹⁶. C'est ainsi qu'une figure royale légendaire du XVI^e siècle vient prendre frauduleusement la place d'une figure royale historique du XVII^e siècle. Mais pose encore problème la suite de la description, lorsque l'auteur aborde ce qui constitue la « *puissance* » même du lieu : une « *tour en ruine appelée balang [pallāṅk°]* », terme qui n'est jamais traduit. Ceci manifestement parce que l'auteur n'a pas souhaité relever la contradiction formelle qui consiste à désigner une tour ruinée par le mot « trône » ou « piédestal » (acceptions que recouvre le terme *pallāṅk°*), comme il le revendiquait d'ailleurs explicitement dans son article de 2017 : « *There is no need to go into detail, everybody knows that the 'pallāṅk' is this ruined tower* », là encore, sans ethnographie à l'appui⁹⁷. On ne sait si le ton péremptoire de cette assertion a pour fonction de masquer l'insuffisance des données recueillies sur le terrain ou le fait que l'auteur n'aura pas su en rendre compte de manière cohérente, toujours est-il que ce n'est pas ce que disent les observateurs qui l'ont précédé sur le terrain. Ainsi, en 1913, Henri Parmentier distinguait bien, d'une part, un *stūpa* ruiné ou inachevé dans lequel la légende locale voyait alors un « puits comblé, au fond duquel seraient de nombreuses statues du Buddha en métal » ; et d'autre part, « à 8 kilomètres plus à l'Ouest et près du village de Bālāṅ [pallāṅ] », un piédestal « isolé dans la forêt, et qui, suivant la légende, se déplace tout seul »⁹⁸. Un siècle plus tard, la carte des sites archéologiques élaborée conjointement par l'EFEO et le Ministère de la culture et des beaux-arts du Cambodge répertorie bien un *vatt°* Pallāṅk° à 7 km à l'ouest du *vatt°* Po(dhi) Mān Puny⁹⁹. On ne saura donc pas s'il s'agit là d'une méprise de l'auteur, ou si, ne souhaitant pas rentrer « *into detail* », il aura abrasé la complexité du légendaire local tel qu'il est en train d'être reformulé par les villageois. Difficile, dans ces conditions, de comprendre comment se structure (ou se restructure) la mémoire collective locale au fil du temps, alors même qu'on disposait justement de quelques données pour cela.

⁹⁶ Cf. GUILLOU, A. Y., « Khmer Potent Places. [...] », *loc. cit.*, 2017, pp. 421-443, en particulier le paragraphe intitulé « *The Ruined Tower of Monastery of the Bodhi Tree Endowed with Merit, and King Ang Chan's Epic* ».

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ PARMENTIER, Henri, « Complément à l'inventaire descriptif des monuments du Cambodge », *BEFEO*, t. XIII (1), 1913, pp. 38-39, 40-42.

⁹⁹ MINISTÈRE DE LA CULTURE ET DES BEAUX-ARTS, ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT, *Carte archéologique du Cambodge, province de Pursat (Nord-Est)*, Phnom Penh, octobre 2007 ; *IDEM*, *Inventaire archéologique [...]*, *op. cit.*, juin 2008, p. 14.

C'est à peu de chose près le même scénario qui nous est présenté lorsque l'auteur aborde le *vatt*^o Pākān (p. 162) et la légende expliquant l'origine de la « puissance » de la « tour en latérite post-angkorienne » abritée dans ce monastère, sur laquelle trône « un gigantesque et majestueux ficus ayant poussé sur son côté et objet d'un culte particulier ». La version donnée par l'auteur n'est ni plus ni moins que celle des *Chroniques royales*, reliant ce lieu à Lovêk, la capitale du XVI^e siècle : le ficus, ramené par le roi à Lovêk après son passage à Pursat, aurait remonté le cours du fleuve pour retrouver son sol natal, au sanctuaire du Pākān. Aucune ethnographie ne vient à l'appui de ce récit, si bien qu'on n'en connaît ni la teneur détaillée, ni le nombre de personnes qui en ont fait part à l'auteur (une ? dix ?), ni ses/leurs qualités – jeune(s) ou vieux ? Néo-arrivant(s) ou villageois enraciné(s) ? Il faut à nouveau se plonger dans l'article de 2017 déjà cité, dont ce passage est là encore un résumé, pour en apprendre un tout petit peu plus sur l'informateur¹⁰⁰ : « a lay ritual specialist, Mr. Nuen », offrant là « one of the versions » recueillies on ne sait où ni quand par l'auteur. Ce dernier n'a pas cru bon d'inclure dans *Puissance des lieux* l'étymologie du toponyme Pākān rapportée pourtant par l'informateur : *pān kār*, « wich refers to something that has been obtained, in this case »¹⁰¹ le ficus. Qu'en était-il dans la première moitié du XX^e siècle ? René Morizon, qui visite alors les lieux, rapportait déjà cette étymologie populaire, mais avec une autre signification, et notait surtout que « La légende des ruines de Preah Kan ou Bakan ne manque pas non plus d'intérêt, car c'est sur son existence qu'est fondée une des explications que l'on fournit du nom de Pursat »¹⁰² : le ficus – *bo(dhi)* – flottant (*sāt*'), (prononcé *ɔsāt*). À lire AyG, force serait de constater qu'une telle explication aurait disparu des mémoires villageoises... Mais au regard de la fragilité ethnographique sur laquelle repose son information, est-ce bien le cas ?

Enfin, frappe le silence de l'auteur sur des lieux appartenant de toute évidence à la « géographie mythico-historique du quotidien » des habitants du

¹⁰⁰ GUILLOU, A. Y., « Khmer Potent Places. [...] », *loc. cit.*, 2017, en particulier le paragraphe intitulé « The Travelling Bodhi Tree of Bakan Monastery and the Peregrinations of the Kings », pp. 18-19 de la version HAL.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 19 de la version HAL.

¹⁰² MORIZON, René, *La Province cambodgienne de Pursat*, Paris, Université de Paris, Faculté des lettres, Thèse pour le doctorat ès-lettres, Les Éditions internationales, 1936, « Appendice IV. Les légendes et les monuments », pp. viii-ix. Le voyageur Adolf Bastian donnait déjà cette étymologie en 1868 (v. LEWITZ, Saveros, « La toponymie khmère », *BEFEO*, t. LXVII, 1967, pp. 433-434). Le manuel de géographie régionale rédigé en khmer et publié en 1930 donne une version légèrement différente que donnait déjà Aymonier : ce ficus ayant une forme de Bouddha, on appela la région Bhodhisatv^o (Bodhisatva) (*Géographie, cours préparatoire [...]*, *op. cit.*, p. 18).

district de Pākān. Ainsi du « *camp siamois* » (Jamrum Sīem) ou encore du « *hameau de la Citadelle de la victoire* » (Pandāy Mān Jāy), « lieux de mémoire » de la geste des rois Jāy Jetthā, mentionnés sur la carte mais évacués en une ligne par l'auteur (p. 160). Le renvoi vers « *une ethnographie plus détaillée de ces lieux* » (p. 160, n. 27) – toujours l'article de 2017 – n'est en l'espèce d'aucun secours, car on y trouve exactement le même propos, en anglais cette fois. Certes, l'auteur justifie ce traitement, en 2025 comme en 2017, par le fait que ce ne seraient plus là des lieux « *puissants* », puisqu'ils seraient devenus « *anodins* », spirituellement parlant s'entend. Mais dans l'esprit de quels villageois et de quel type de villageois, tout est là. À nouveau, l'argument ethnographique est avancé, mais sans données à l'appui, le lecteur se trouvant réduit au choix de croire l'auteur sur parole ou de rester dubitatif. Et de fait, lorsque « *Bantey Mien Chey* » est une nouvelle fois mentionnée, ce n'est toujours pas pour faire droit au légendaire villageois, tel que l'avaient recueilli ses prédécesseurs, ou mieux encore, tel qu'il évolue sans doute aujourd'hui dans son épaisseur narrative, mais pour rapporter de nouveau le récit des *Chroniques royales* traduites par Khin Sok (pp. 169-170). Il reste en outre à comprendre pourquoi l'auteur exclut « *le hameau de Donne Am* » (p. 181) de la « *toile* » (p. 164) que constitue le « *réseau spatial* » (p. 165) du NTGM – et pourquoi il en écorche aussi systématiquement l'orthographe¹⁰³. Non répertorié sur la carte des « *lieux puissants associés à la légende* » (p. 159), Tūn An est en revanche convoqué en raison de sa « *puissance* », liée au puits dans lequel les Khmers rouges jetèrent des cadavres (pp. 181-185). Mais rien n'est dit de la place de ce lieu dans le légendaire du NTGM, d'après lequel on sait qu'il est pourtant associé à la mère de Jāy Jetthā – l'aïeule An en question – censée avoir érigé pour son fils un palais – une importante structure comprenant un *prāsād* effondré dont il reste une tour ruinée et un *pārāy*¹⁰⁴. *A minima* – mais encore une fois est-ce bien le cas ? – le fait que les habitants voisins de la fosse interrogés par l'auteur – « *Oncle Thi* » et son

¹⁰³ Toute la documentation cartographique, archéologique, ethnographique, et administrative, française comme cambodgienne, disponible depuis le début du XX^e siècle s'accorde pour désigner ce lieu « Tūn An », AyG étant la seule, pour une raison qu'on ne s'explique pas, à le dénommer « Tūn Am » (si l'on suit sa transcription, cf. « Donne Am ») : cf. *inter alia* : « Bantey Daun An [Pandāy Tūn An] forteresse de la grand'mère An » (AYMONIER, Étienne, *Le Cambodge. Le royaume actuel*, Paris, Ernest Leroux, 1900, p. 230) ; « Prāsāt Don An [Prāsāt Tūn An] » (PARMENTIER, H., « Complément [...] », *loc. cit.*, 1913, p. 42) ; « Tūn An » (*Bhūmisāstr° parivacchañathān [...]*, *op. cit.*, 1930, p. 19) ; « Tūn An » (MINISTÈRE DE LA CULTURE ET DES BEAUX-ARTS, ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT, *op. cit.*, 2008, p. 12).

¹⁰⁴ PARMENTIER, H., *loc. cit.*, p. 42 ; BRUGUIER, Bruno & LACROIX, Juliette, *Sambor Prei Kuk et le bassin du Tonlé Sap. Guide archéologique du Cambodge*, t. II, Phnom Penh, Les Éditions du Patrimoine, 2011, pp. 85-86.

épouse, des « *gens du marché* », la « *filie de la belle-sœur d'Oncle Thi, Srey Touch* », et « *sa belle-sœur* » – n'aient jamais rien évoqué qui soit en relation avec le NTGM aurait mérité d'être relevé, dans la mesure où, comme il est posé par l'auteur : « *Ce réseau spatial est aussi le support d'histoires évoquant la période khmère rouge puisque les lieux puissants fonctionnent comme des couches temporelles matérialisées en certains points et absorbant les événements qui s'y sont déroulés, en particulier les événements violents* (p. 165). Est-ce dû à la situation de front pionnier de cette zone d'habitation, « *une zone prise sur la forêt il y a vingt ans seulement* » en 2008 (p. 181), donc vers 1988, dont les habitants sont, par conséquent, de nouveaux arrivants en ces lieux ? Difficile de répondre car on ne sait où sont nés les informateurs dont les plus âgés sont partis s'installer au marché de Trabāmñ Jañ, semble-t-il en 1992 (p. 182), tandis que les plus jeunes résidaient encore sur ce front pionnier au moment de l'enquête. L'ethnographie, là encore, manque à l'appel.

3. Sur les « *lieux puissants* », le « *tournant ontologique* » et la « *pāramī* »

Ce n'est pas seulement lorsqu'il amarre sa barque en terres de Pursat que l'auteur se perd dans les ressacs bibliographiques, mais également lorsqu'il aborde le cœur théorique de l'ouvrage, qui tient tout entier dans la notion de « *lieux puissants* », introduite il y a plus d'une quinzaine d'années dans le champ des études sud-est asiatiques par des anthropologues anglo-saxons.

- Là aussi, la manière dont l'auteur situe ses propres travaux dans ce courant laisse perplexe. Ce sont en tout et pour tout deux notes de bas de page (p. 147, n. 5 et 6) dans lesquelles AyG pose que le « *groupe de travail* » qu'elle a réuni entre 2010 et 2015, et qui a donné lieu à une publication collective en 2017, aurait inauguré ce thème de recherche tandis que trois auteurs auraient « *depuis* » « *développé une approche et une analyse très similaires* » à la sienne, renvoyant alors vers trois références : les articles de Catherine Allerton (2009 puis 2013) d'une part, et de Judith Bovensiepen (2009) d'autre part. Autrement dit ce qu'*a minima* l'auteur laisse filtrer à travers cette contradiction chronologique formelle (un « *depuis* » 2010 intervenu un an après la première publication d'Allerton en 2009), c'est qu'il s'agirait-là d'une coïncidence par laquelle d'autres chercheurs auraient nourri les mêmes questionnements épistémologiques que son groupe de travail, à peu près en même temps, mais par des voies parallèles. Aucun des attendus théoriques de ces auteurs n'étant exposé, le lecteur devra se pencher sur ces publications s'il souhaite juger de la droiture du parallélisme ainsi suggéré.

AyG insiste en revanche quelques pages plus loin (p. 154) pour présenter explicitement ses propres recherches comme pionnières : « *Les 'lieux puissants', comme je propose de les nommer, sont ainsi des agents fondamentaux de l'animisme khmer. Ils n'avaient pas été analysés comme tels jusqu'à présent [...]* ». Le propos, il est vrai, ne vise plus l'aire culturelle sud-est asiatique dans son ensemble mais le champ plus restreint des études khmères, au sein duquel une telle thématique était de fait évanescence il y a quinze ans. Mais pas inexistante pour autant. La thèse de Lisa Arensen, soutenue en 2012, à partir d'un terrain mené dans la province de Battambang, s'inscrivait déjà dans cette perspective, de même que la suite de ses travaux¹⁰⁵. Rappelons surtout que c'est dans cette même perspective qu'a commencé d'œuvrer Courtney Work dès 2005¹⁰⁶, dont la thèse, soutenue en 2014 – étonnement absente de la bibliographie d'AyG qui préfère citer là deux articles, l'un concomitant (2017¹⁰⁷), et l'autre postérieur (2018¹⁰⁸) à son premier article théoriquement étayé (2017¹⁰⁹) – s'applique précisément à importer une telle approche sur son terrain, à cheval entre Pursat et Kampong Chhnang. L'invisibilisation des travaux de C. Work dans *Puissance des lieux* s'explique-t-elle seulement par la volonté d'apparaître comme pionnière ? Est-elle plus profondément motivée par le choix fait par l'auteur d'exclure les *bralîṅ* ou « les âmes » des vivants de la discussion sur la « *puissance* » animiste des lieux, sans justification théorique ni débat contradictoire, là où l'Américaine les considère comme une dimension de l'animisme ainsi revisité¹¹⁰ ?

¹⁰⁵ ARENSEN, Lisa, *Making the Srok: resettling a mined landscape in northwest Cambodia*, University of Edinburgh, PhD in Social Anthropology, Edinburgh, 2012, 272 p. ; *IDEM*, « The Things that Remain: Encountering Ruination and Remnants in a Post-Conflict Landscape in Western Cambodia », *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 2020, pp. 1-16 ; *IDEM*, *Speaking for the Spirits: A Reflection on Knowledge, Expertise, and Methodology in Ethnographic Fieldwork on Religion*, Gadong, Universiti Brunei Darussalam, Institute of Asian Studies, Working Paper n° 72, 2023, 29 p.

¹⁰⁶ Cf. BEBAN, Alice & WORK, Courtney, « The Spirits are Crying: Dispossessing Land and Possessing Bodies in Rural Cambodia », *Antipode*, 2014, p. 3.

¹⁰⁷ Cf. WORK, Courtney, « The persistent presence of Cambodian spirits: contemporary knowledge production in Cambodia », [in] Katherine BRICKEL & Simon SPRINGER (eds.), *The Handbook of Contemporary Cambodia*, Londres & New York, Routledge, Routledge Handbooks, 2017, pp. 389-398.

¹⁰⁸ Cf. *IDEM*, « 'There was so much': violence, spirits, and states of extraction in Cambodia », *Journal of Religion and Violence*, vol. n° 6 (1) 2018, pp. 52-72.

¹⁰⁹ Cf. GUILLOU, A. Y., « Khmer Potent Places. [...] », *loc. cit.*, 2017.

¹¹⁰ Cf. WORK, C., « The persistent presence [...] », *loc. cit.*, 2017, pp. 390-392 ; *IDEM*, « *Entangled Pralung* » dans « The Dance of Life and Death: Social Relationships with Elemental Power », [in] Holly HIGH (ed.), *Stone Masters. Power Encounters in Mainland Southeast Asia*, Singapore, NUS Press, 2022, pp. 88-95.

Quoi qu'il en soit, une présentation moins éloignée de la réalité eut été pour AyG d'exposer les recherches de ses prédécesseurs et d'expliquer qu'elle s'en est directement inspirée pour traiter son terrain. Car, *nolens volens*, c'est bien l'article de Catherine Allerton, issu d'un panel intitulé « *Spiritual Landscapes of Southeast Asia* » présenté au colloque annuel de l'Association of Asian Studies tenu à Atlanta en avril 2008, et dont les travaux ont été publiés dans un volume de la revue *Anthropological Forum* en octobre 2009¹¹¹, qui a donné cette nouvelle impulsion et fourni jusqu'au vocabulaire conceptuel qui l'accompagne¹¹². Le propos consiste, pour le dire vite, à se défaire de la notion durkheimienne de « site sacré », dont l'héritage chrétien et la dichotomie par trop marquée entre profane et sacré indisposaient, au profit d'un « *spiritual landscape* » au sein duquel interagissent l'homme et son environnement, permettant d'aborder l'« *agency* » de ces lieux, dès lors considérés comme des « *Potent place* »¹¹³. Ce sont (entre autres) ses écrits qui ont provoqué l'organisation d'un panel de l'European Association for Southeast Asian Studies (EuroSEAS) co-animé par Guido Sprenger et Kaj Århem à Göteborg en août 2010, intitulé « *Animism in Southeast Asia: Persistence, Transformation and Renewal* », puis un panel de l'EuroSEAS co-animé par le même G. Sprenger et Benjamin Baumann à Lisbonne en juillet 2013, intitulé cette fois « *Challenging Classifications of religion in Southeast Asia* », dont les contributions ont été publiées sous forme d'ouvrage collectif en 2016¹¹⁴. Avant que ces travaux ne prennent une certaine importance dans le champ de l'anthropologie du sud-est asiatique, on ne trouve pas de velléité théorique dans les écrits d'AyG, qui se contentait, en traduisant ici une expression cambodgienne commune à propos des lieux sacrés (cf. « *khlāmn̄n* » / « *powerfull* », 2012¹¹⁵ ;

¹¹¹ *Spiritual Landscapes of Southeast Asia: Changing Geographies of Religions and Potency*, *Anthropological Forum*, vol. 19 (3), 2009.

¹¹² La conférence que l'auteur a donnée dans le cadre du séminaire d'Y. Goudineau et de B. Brac de la Perrière en mars 2009 est un marqueur chronologique intéressant (GUILLOU, A. Y., « Les enjeux du 'rituel correct' : à propos de la cérémonie annuelle en l'honneur d'un génie renommé, Ouest du Cambodge », *Séminaire EHES* « *Les métamorphoses contemporaines du religieux en Asie du Sud-Est continentale* », Paris, Bénédicte Brac de la Perrière et Yves Goudineau, 12 mars 2009). Il n'y était alors question ni de « *lieux puissants* », ni de « *powerfull place* » ni de « *potent place* », mais classiquement de « *lieu sacré* » (en l'occurrence le sanctuaire du NTGM) et de la perte de sa puissance magique suite aux destructions occasionnées par les Khmers rouges.

¹¹³ ALLERTON, Catherine, « Introduction: Spiritual Landscapes of Southeast Asia », *Anthropological Forum*, vol. 19 (3), novembre 2009, pp. 235-251.

¹¹⁴ SPRENGER, Guido & ÅRHEM, Kaj, *Animism in Southeast Asia*, Oxon, Routledge, Contemporary Southeast Asia Series, 2016, 340 p.

¹¹⁵ GUILLOU, A. Y., « An alternative memory [...] », *loc. cit.*, 2012, p. 221 (p. 21 de la version HAL).

kanlaen khlāmñ / « powerful places », 2013¹¹⁶), d'ouvrir un questionnement ethnographique comparatif sur cette base à l'échelle de l'Asie du Sud-Est, sans toutefois mentionner la source d'inspiration qu'avait à l'évidence constitué le congrès de l'EuroSEAS de 2010. Ce n'est qu'à mesure que ces travaux devinrent visibles – notamment avec la parution de *Potent Landscapes. Place and Mobility in Eastern Indonesia* en 2013¹¹⁷ –, qu'apparaissent dans la production de l'auteur les « lieux puissants / *potent places* » (2015)¹¹⁸, reprise littérale des « *potent places* » de Catherine Allerton¹¹⁹. Et c'est une fois paru l'ouvrage de K. Århem et G. Sprenger (2016), et après qu'un séminaire de recherche entièrement dédié à ces questions théoriques n'a été organisé à l'Institut de Recherches sur l'Asie du Sud-Est contemporaine en 2016-2017 par Abigaël Pessès et Stéphane Rennesson, au moment même où l'auteur était en poste dans cet institut¹²⁰, qu'il va mentionner, dans une seule de ses

¹¹⁶ IDEM, « The living archaeology of a Painful Heritage. The First and Second Life of the Khmer Rouge Mass Graves », [in] Michael S. FALSER & Monica JUNEJA (eds.) *'Archaeologizing' heritage? Transcultural Entanglements Between Local and Social Practices and Global Virtual realities*, Heidelberg & New York, Springer, 2013, p. 8 de la version HAL.

¹¹⁷ ALLERTON, C., *Potent Landscapes. Place and Mobility in Eastern Indonesia*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2013, 240 p.

¹¹⁸ D'abord en 2012 dans une conférence (cf. GUILLOU, A. Y., « Between Buddhism and spirits cults, between past and present: Potent places and boromey, in the province of Pursat », *Religious studies in Cambodia: Understand the Old and Trace the New*, Siem Reap, Conference on Special Topics in Khmers Studies, APSARA/EFEO/CKS/Univ. of Sydney, 9-11 juin 2012), tandis qu'il ne convoque pas encore cette notion dans ses articles publiés (IDEM, « An alternative memory [...] », *loc. cit.*, 2012), où elle n'apparaît qu'en 2015, dans « Traces of destructions and the thread of continuity in post-genocide Cambodia », [in] *Living and dying in the contemporary world: a compendium*, Berkeley, University of California Press, 2015, pp. 729-742.

¹¹⁹ ALLERTON, Catherine, « Introduction: Spiritual Landscapes of Southeast Asia », *Anthropological Forum*, vol. 19 (3), novembre 2009, pp. 235-251.

¹²⁰ Cf. le programme de l'atelier issu de ce séminaire, organisé à Chiang Mai en présence de P. Descola (en particulier TRÂN, Claire ; VADDHANAPUTHI, Chayan, « Foreword », [in] *Natures and cultures in Southeast Asia, with the participation of Philippe Descola*, Chiang Mai, IRASEC & Chiang Mai University, p. 5 ; PESSÈS, Abigaël & RENNESSON, Stéphane, « Argument », [in] *ibid.*, pp. 13-15). L'auteur, qui mentionne sa participation à cet atelier dans les remerciements (celle-ci lui ayant permis de « préciser certaines notions concernant les lieux puissants » (p. 11), mais pas dans sa recension de l'état de l'art, tait en outre l'existence du séminaire dont cet atelier est issu, et accessoirement le nom de ses organisateurs (PESSÈS, A. (dir.), « Société, environnement et changement climatique en Asie du Sud-Est », avec en particulier les interventions suivantes : IDEM, « Beyond Nature and Culture in Southeast Asia », 16-XI-2016 ; IDEM, « What is the echo of Descola's work in Southeast Asia », 17-XI-2016 ; IDEM, « Natures in Southeast Asia: The ontological approach », Lecture at Chiang Mai University, Faculty of Social Science, 13-IX-2017). De même qu'il tait l'existence du panel « Reshaping Landscape in Southeast Asia: Macro Policies and Local Imaginaries » organisé

publications (2017), et en note infrapaginale, le fait qu'il serait arrivé au même résultat qu'Allerton par son propre cheminement¹²¹, exactement dans les mêmes termes qu'il le fait dans *Puissance des lieux* (qui se contente ici de reproduire le texte de la note de 2017). Cette mention venant trouver place dans l'introduction d'un numéro spécial de revue dédié aux *Potent Places and Animism in Southeast Asia*, elle devait néanmoins s'assortir d'un arsenal théorique, et c'est pourquoi l'auteur y faisait intervenir une série de chercheurs – É. Durkheim (1912), B. Anderson (1990), E. Viveiros de Castro (1992), N. Bird-David (1999), H. Chambert-Loir (2002), C. Kammerer & N. Tannenbaum (2003), J. Bovensiepen (2009), C. Allerton (2009 et 2013), T. Ingold (2000), P. Descola (2015) – et de concepts spécifiques – « *Places as animist Agents* » ; « *Potency* » – jusqu'ici absents de ses travaux, en revanche mis à l'honneur dans les travaux de C. Allerton (2009, 2013) ou de K. Århem et G. Sprenger (2016), comme de C. Work (2014, 2017), qui incarne ce courant 'ontologique' pour le Cambodge.

- Mais ce sont les recherches de Didier Bertrand, indépendantes de ce courant et entamées dès 1994, qui ont documenté la notion « *émique* » sur laquelle AyG fait fond en terres cambodgiennes : la *pāramī*. C'est en effet l'ethnographie de cet ethno-psychologue instruit par les écrits d'Ang C.¹²², d'A. Forest¹²³, de M. Eisenbruch¹²⁴ et de F. Bizot¹²⁵, qui a pu établir, en étudiant les médiums qui ont proliféré dans les zones urbaines et péri-urbaines à partir du début des années 1990, la mutation sémantique du vocable bouddhique *pāramī*, et son nouvel usage dans un paysage religieux alors en pleine

par S. Rennesson et A. Pessès à l'International Convention of Asian Scholars 10, les 20-23 juillet 2017, panel auquel il a pourtant participé.

¹²¹ GUILLOU, A. Y., « Introduction. Potent Places and Animism in Southeast Asia », *Asia Pacific Journal of Anthropology, Potent places in Southeast Asia*, 18 (5), 2017, p. 390, n. 2. C'est là, semble-t-il, une énième complexité du rapport de l'auteur à la bibliographie : il faut qu'un tiers commence à faire état publiquement des dettes scientifiques en citant les auteurs-sources pour voir AyG se mettre à citer des auteurs qu'elle ne citait pas auparavant.

¹²² ANG, C., *Les êtres [...]*, *op. cit.*, 1986, pp. 131-134, 152-154 ; *IDEM*, « The Place of Animism [...] », *loc. cit.*, 1988, pp. 37-38.

¹²³ FOREST, A., *Le culte des génies protecteurs au Cambodge. Analyse et traduction d'un corpus de textes sur les neak ta*, Paris, L'Harmattan, Recherches Asiatiques, 1992, pp. 80-82.

¹²⁴ EISENBRUCH, M., « The Ritual Space [...] », *loc. cit.*, 1992 ; LEMOINE, Jacques et EISENBRUCH, Maurice, « L'exercice du pouvoir de guérison chez les chames hmong et les maîtres-guérisseurs khmers d'Indochine », *L'Homme*, année 1997, pp. 69-103.

¹²⁵ BIZOT, François, « La consécration des statues et le culte des morts », [in] F. BIZOT (dir.), *Recherches nouvelles sur le Cambodge*, Paris, EFEO, Études thématiques I., 1994, pp. 101-140.

mutation¹²⁶. Entre autres phénomènes, D. Bertrand notait la raréfaction des médiums attachés aux 'nak tā (rūp 'nak tā) au profit d'autres médiums ou devins, et s'intéressait en particulier aux grū paramī autrement dit à ce nouveau type de médiums dédiés à l'expression de la puissance d'entités surnaturelles bouddhisées, sous la forme de personnages mythico-historiques. Il expliquait ainsi le glissement notionnel à l'œuvre dans la sémantique du terme pāramī depuis la brāy pāramī – l'esprit féminin résidant traditionnellement dans le socle de la statue du Bouddha installée dans les temples des monastères – vers des grū paramī rendant un culte à une statue du Bouddha (souvent de Maitreya) prodiguant à ces médiums « un pouvoir bénéfique les possédant » d'origine bouddhique¹²⁷, et soulignait déjà, au passage, la variété sémantique des nouveaux usages du terme. Dans le sillage de F. Bizot qui, en d'autres contextes, avait retenu les termes de « force », de « puissance », d'« énergie »¹²⁸, D. Bertrand le traduisait d'une manière générique par « 'pouvoir' »¹²⁹ ou « puissance »¹³⁰. À la fois réintégration sociale de personnes marginalisées « suite à différentes épreuves (souvent familiales ou liées aux années de guerre) »¹³¹ et « tentatives de 'bouddhicisation' d'éléments pré-bouddhiques »¹³², l'ethnopsychologue voyait dans ce recours médiumnique aux « puissances bénéfiques associées au Bouddhisme qui reste une valeur positive de référence »¹³³ un outil de « résolution de situations conflictuelles et la régulation des rapports sociaux »¹³⁴, à travers notamment la vocation thérapeutique de cette pratique. Il y revint à plusieurs reprises par la suite dans plusieurs articles¹³⁵ en précisant

¹²⁶ BERTRAND, Didier, « L'action thérapeutique des bonzes dans les pagodes au Cambodge », *Cahiers d'ethnopsychologie*, n° 27, 1997, pp. 129-148, n° 28, 1997, pp. 75-86 ; IDEM, « Le rôle social et thérapeutique des médiums cambodgiens », [in] SORN Samnang (éd.), *La khmérologie. Connaissance du passé et contribution au renouveau du Cambodge (Proceedings of International Conference on Khmer Studies, Phnom Penh, 26-30 August 1996)*, Phnom Penh, vol. II, 1999, pp. 1114-1131 ; BERTRAND, Didier & SOK, Sakorn, « L'identité et le nom des borameï », [in] SORN Samnang (éd.), *La khmérologie. [...], op. cit.*, vol. II, 1999, pp. 1131-1138.

¹²⁷ BERTRAND, D., « Le rôle social et thérapeutique [...] », *loc. cit.*, 1999, p. 1115.

¹²⁸ BIZOT, F., « La consécration des statues [...] », *loc. cit.*, 1994, p. 116.

¹²⁹ BERTRAND, D., « *Le rôle social et thérapeutique [...]* », *loc. cit.*, 1999, p. 1116.

¹³⁰ IDEM, « Une pratique médiumnique de possession dans le Cambodge contemporain », [in] Denise AIGLE, Bénédicte BRAC DE LA PERRIÈRE & Jean-Pierre CHAUMEIL (éds.), *La politique des esprits : chamanisme et religions universelles*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2000, pp. 125-150.

¹³¹ IDEM, « Le rôle social et thérapeutique [...] », *loc. cit.*, 1999, p. 1123.

¹³² *Ibid.*, p. 1121.

¹³³ *Ibid.*, p. 1129.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 1124.

¹³⁵ BERTRAND, D., « Une pratique médiumnique [...] », *loc. cit.*, 2000 ; IDEM, « The Names and Identities of the 'Boramey' Spirits Possessing Cambodian Mediums », *Asian Folklore Studies*,

les contours de cette nouvelle phase de bouddhisiation des croyances, allant de pair avec l'urbanisation croissante des populations rurales, dans laquelle il voyait une réponse thérapeutique à la perte de sens vécue par les familles décimées par la guerre et le régime de Pol Pot¹³⁶.

Seule une petite partie de ces recherches qui ont pourtant directement inspirées AyG et C. Work se trouvent citées par l'auteur de *Puissance des lieux*, dans une courte note de bas de page (p. 159, n. 25). Encore est-ce du bout de la plume, comme pour éviter d'avoir à les prendre en considération. Si AyG y concède que l'on trouve « *quelques mentions de ce phénomène dans Bizot 1994 et Bertrand 2001* », elle renvoie surtout le lecteur à l'un de ses précédents articles, dans lequel celui-ci est censé trouver « *une analyse détaillée des diverses acceptions de pāramī au Cambodge* ». Mais dans l'article en question (toujours celui de 2017¹³⁷), le lecteur ne trouvera qu'une version anglaise du même paragraphe, au mot près, agrémentée d'une note sémantique sur *pāramī/paramī* résumant et citant les propos de F. Bizot (1994) et D. Bertrand (2000). En somme, un renvoi circulaire ne disant rien qui ne soit déjà connu. Suivent alors une demi-douzaine de lignes expliquant que si quelques écrits – ceux de Ang C. (1986), d'A. Forest (1992) et de F. Bizot (1994) – ont bien abordé le problème de l'extension sémantique du terme pour désigner des entités surnaturelles non bouddhiques, « *However, paramī has not been fully documented in Cambodia in the specific configuration of potent places, although it is mentioned obliquely in some works (Ang 1986; Bertrand 2001; Davis 2016; Work 2017)* »¹³⁸. On ne sait, là encore, si cette formulation lapidaire a simplement pour objectif de faire place nette pour mieux se dépeindre en pionnière, ou si elle a plus profondément pour fonction d'évacuer tout ce que la thèse d'AyG sur les « *lieux puissants* » a de contradictoire relativement aux écrits de ses prédécesseurs, et de faire ainsi l'économie d'une démonstration. Avant d'y revenir, notons tout de même une avancée manifeste : dans ses premiers écrits sur la question, AyG ne citait tout simplement pas D. Bertrand (ni d'ailleurs F. Bizot), passés par pertes et profits en 2012¹³⁹, de même qu'en

vol. 60 (1), 2001, pp. 31-47 ; *IDEM*, « A Medium possession Practice and its Relationship with Cambodia Buddhism », [in] John MARSTON & Elizabeth GUTHRIE (eds.), *History, Buddhism, and New Religious Movements in Cambodia*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2004, pp. 150-169.

¹³⁶ *IDEM*, « A Medium possession Practice [...] », *loc. cit.*, 2004, p. 167.

¹³⁷ GUILLOU, A. Y., « Khmer Potent Places. [...] », *loc. cit.*, 2017, p. 5 de la version HAL.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 5 de la version HAL.

¹³⁹ GUILLOU, A. Y., « An alternative memory [...] », *loc. cit.*, 2012, en particulier p. 209 (p. 3 de la version HAL).

2013 (ou apparaissait en revanche F. Bizot)¹⁴⁰ et encore en 2015¹⁴¹. Coïncidence ou pas, il fallut attendre que C. Work commence elle-même à citer D. Bertrand dans un article de synthèse à grande diffusion paru en 2017¹⁴² pour voir ce dernier intégrer (*a minima*) la bibliographie de l'auteur, en même temps d'ailleurs que l'Américaine¹⁴³.

Reste l'essentiel, la thèse défendue par l'auteur : « *L'énergie appelée baromey [paramī] est un puissant principe unificateur de la catégorie étique des lieux puissants telle que je la définis ici* » (p. 158). En des termes moins sophistiqués, on retrouve là *mutatis mutandis* le propos de C. Work formulé en 2014 dans sa thèse :

The salient notion for my purposes is the way that this term, *pāramī*, marks a place in the flow of both intimate and imperial power and ideas. It is a bit like the bridge that Heidegger uses to describe to coming into existence of a local. The bridge, he suggest's "is itself a local ... [that] gathers the earth as landscape around the stream". The stream is unadorned energy and the landscape, I suggest, consists in the myriad conceptions of power: the mountains and the land, the spirits, and the power of the king and the Buddha. The bridge is the term, *pāramī*. It took me forever to understand how this term was being used because of its polyvalence, but once I did, its bridge-like properties and its gathering effect emerged. Through *pāramī*, the mountains and the land, the spirits, and the power of the king and the Buddha are intimately connected to the lives and livelihoods of rice farming villages.¹⁴⁴

Mais dans les deux cas la version 'cambodgienne' de ce « tournant ontologique » (TO) pose problème, pas seulement en raison de la démarche même de ce tournant, intrinsèquement problématique¹⁴⁵. Pour nous en tenir ici au propos d'AyG, s'emparer comme elle le fait d'une catégorie « émique » comme la *pāramī* pour la faire correspondre à la catégorie « étique » de « lieux

¹⁴⁰ IDEM, « The living archaeology [...] », *loc. cit.*, 2013, pp. 263-274 (cf. en particulier pp. 8-9 de la version HAL).

¹⁴¹ IDEM, « Traces of Destruction and Thread of Continuity in Postgenocide Cambodia », [in] Veena DAS & Clara HAN (eds.), *Living and Dying in the Contemporary World. A Compendium*, Berkeley, University of California Press, 2015, pp. 729-742.

¹⁴² WORK, C., « The persistent presence [...] », *loc. cit.*, 2017, dans *The Handbook of Contemporary Cambodia* (*op. cit.*) publié par Routledge dans sa collection des Routledge Books.

¹⁴³ GUILLOU, A. Y., « Khmer Potent Places. [...] », *loc. cit.*, 2017, p. 3 note 5 de la version HAL pour C. Work et p. 5 pour D. Bertrand.

¹⁴⁴ WORK, C., *Tides [...]*, *op. cit.*, 2014, p. 27.

¹⁴⁵ CAILLÉ, Alain ; FLIPO, Fabrice ; GAUTHIER, François, « Présentation », *La revue du MAUSS n° 65. Du « tournant ontologique »* (*Descola, Latour, Viveiros de Castro*), premier semestre 2025, p. 17.

puissants » au motif que certains lieux sont décrits par certains acteurs comme dotés de cette qualité, puis suggérer par cela même un renouvellement de notre compréhension des relations entre humains et non-humains en pays khmer relève du passage en force. Pour au moins trois raisons.

D’abord parce que l’auteur évacue méthodiquement de l’analyse tout ce qui ne rentre pas dans son cadre préconçu. Ce sont là non seulement les très nombreuses entités « bouddhisées » qui portent ce nom et leurs médiums, pourtant bien documentés par D. Bertrand. Mais aussi l’ambivalence des valeurs, selon les cas bouddhiques « orthodoxes » ou « brahmanistes » (comprendre, ici, le bouddhisme « ésotérique » ou « tantrique » hérité d’Angkor) associées à cette notion dans l’imaginaire des médiums en question, documentée quant à elle par M. Eisenbruch¹⁴⁶. Mais encore les recherches de Paul Christensen (2016, 2019, 2020), qui voit lui aussi dans la récente inflation du phénomène de la possession par des « *grū paramī* », à partir des années 2000, un lien direct avec le développement économique, pour sa part dans une tentative – d’ailleurs qualifiée de « brahmaniste » par les acteurs – de se défaire du carcan de l’idéologie bouddhique du mérite et de sa lente maturation karmique pour obtenir un succès individuel immédiat¹⁴⁷ :

This situation [...] reflects the intertwined correspondence between economic liberalisation, societal modernisation and religious re-enchantment [...].¹⁴⁸

Quand toutes les données de terrain disponibles associent l’usage récent de la notion de *pāramī* au phénomène de la possession, quand une fraction non négligeable des chercheurs intéressés par le renouveau religieux de l’Asie du Sud-Est a jugé à tort ou à raison pertinent de considérer au premier chef ce phénomène¹⁴⁹, l’auteur choisit de l’ignorer sans aucune justification théorique.

¹⁴⁶ LEMOINE, J. et EISENBRUCH, M., *loc. cit.*, 1997, pp. 94-95.

¹⁴⁷ CHRISTENSEN, Paul, « Spirits in Cambodian Politics », [in] *Center, Global Modernities and the (Re-Emergence of Ghosts – Voices from around the world*, University of Cologne, Global South Studies, 2016, 5 p. ; *IDEM*, ‘We will never get rich if we follow Buddhism’ – *The Rise of Brahmanism in Cambodia*, Göttingen, Georg-August Universität, Institute for Social and Cultural Anthropology, GGISCA Occasional Paper n° 24, 2019, 20 p. (version augmentée dans Bénédicte BRAC DE LA PERRIÈRE & Peter A. JACKSON, *Spirit Possession in Buddhist Southeast Asia. Worlds Ever More Enchanted*, Copenhagen, NIAS Press, 2022, pp. 144-162) ; *IDEM*, *Geister in Kambodscha. Existenz, Macht und rituelle Praxis*, Göttingen, Universitätsverlag Göttingen, Göttingen Series in Social and Cultural Anthropology, 2020, 287 p.

¹⁴⁸ *IDEM*, ‘We will never [...]’, *op. cit.*, 2019, p. 11.

¹⁴⁹ BRAC DE LA PERRIÈRE, Bénédicte & JACKSON, Peter A., « Introduction: Worlds Ever More Enchanted: Reformulations of Spirit Mediumship and Divination in Mainland Southeast Asia », [in] *Spirit Possession [...]*, *op. cit.*, 2022, pp. 12-54.

Paraît encore forcée la manière dont l'auteur érige artificiellement certains lieux en entités autonomes du simple fait qu'ils sont perçus par certains humains comme censés « posséder de l'énergie baromey ou bien 'être forts' (konlaeng khlang [...]) ou 'avoir de l'influence' (konlaeng mien eytipol [...]) » (p. 158, n. 22), excluant la possibilité logique que ce soit du fait de la présence d'une entité spécifique *en ce lieu*. À cet égard, l'ethnographie plus que parcimonieuse présentée en défense de la thèse ne permet pas de statuer (*cf. infra*, III. 2.).

Enfin parce que, pour satisfaire aux requisits du TO, l'auteur (et C. Work avant lui) attribue arbitrairement à la *pāramī* une dimension englobante qu'elle n'a manifestement pas pour les acteurs. C'est au mieux une perspective, ce que ne semble pas loin d'admettre C. Work avec sa formulation aux accents quelque peu lyriques. Mais alors la visée manifestement déconstructionniste d'une telle perspective¹⁵⁰ interroge : loin de parvenir à dépasser l'écueil du « naturalisme » cartésien des modernes décrié par Descola, elle le proroge à travers un relationnisme artificiel qui éclaire moins l'ontologie spécifique des Khmers (puisque tel est le but recherché du TO¹⁵¹), qu'il ne joue sur les étiquettes savantes et les dénominations vernaculaires des êtres et des choses¹⁵². Bref, on est là assez loin – pour ne pas dire aux antipodes – de l'approche « *phénoménologique* » revendiquée (p. 148, n. 7).

- Dernier outil bibliographique convoqué pour asseoir sa thèse sur les « lieux puissants », l'auteur mobilise le fameux article de Paul Mus prisé par les anthropologues de l'Asie du Sud-Est : « Cultes indiens et indigènes au Champa » (CIIC)¹⁵³. Le biais consiste ici à puiser chez ce grand auteur des citations d'extraits pour servir d'argument d'autorité à la proposition selon laquelle les « lieux puissants » seraient des entités autonomes, en faisant croire au lecteur que tel aurait été le propos de Mus lorsqu'il évoquait une « religion du sol » à l'échelle de l'Asie des Moussons dans sa fameuse conférence prononcée à Hanoï au printemps 1934, dont le *verbatim* fut publié dans le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* de 1933, imprimé en 1934.

¹⁵⁰ Sur cette dimension du TO, v. CAILLÉ, A. ; FLIPO, F. ; GAUTHIER, F., *loc. cit.*, pp. 21-22.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 17.

¹⁵² Voir aussi sur ce point : « Questions de terminologie », dans BRAC DE LA PERRIÈRE, Bénédicte, « Le 'nouvel animisme' en Asie du Sud-Est et l'héritage de Paul Mus », [in] *Ce que porte le sol asien [...]*, *op. cit.*, pp. 174-177.

¹⁵³ MUS, P., « VIII. Cultes indiens et indigènes au Champa [...] », *loc. cit.* Sur sa prégnance chez les anthropologues, v. SOCIÉTÉ DES AMIS DE PAUL MUS, « Présentation », [in] *Ce que porte le sol asien. [...]*, *op. cit.*, pp. 12-14.

Sont pourtant bien connus non seulement la difficulté des textes de Mus¹⁵⁴ mais encore le danger qui existe à faire fond sur une partie de ceux-ci dès lors qu'elle se trouve séparée du tout qui lui donne sens¹⁵⁵. Est également connue l'ambiguïté de la notion de « lieu », centrale dans CIIC, mais qui ne revêt pas toujours la même acception dans l'œuvre de l'orientaliste¹⁵⁶. Sans prendre la peine d'en produire une analyse argumentée, l'auteur prélève et cite sans précaution, commettant, nous semble-t-il, deux contresens.

Le premier (p. 152) concerne le fameux passage maintes fois cité sur la « divinisation des énergies du sol » tel que :

[...] c'est le lieu lui-même qui est dieu. Un dieu impersonnel, défini avant tout par une localisation. (CIIC, p. 374)¹⁵⁷

Ce qu'omet toutefois de faire remarquer l'auteur avant d'en tirer si rapidement parti, c'est que Mus reconstitue ici un état ancien des cultes du sol qui n'est plus actif et ne persiste qu'à l'état de traces sous la forme d'un « dieu du lieu » teinté d'anthropomorphisme, ou sous la forme de lieux saints dans les grandes religions savantes. Mus insiste sur le fait que le divin ne reste pas immatériel aux yeux du croyant qui croit saisir l'« expression éminente de ces énergies » par exemple dans un arbre, ou dans une pierre placée sous un arbre (CIIC, p. 376). Si le lieu est le dieu, c'est au stade inchoatif de la représentation du divin¹⁵⁸. De quoi il résulte que dans les sociétés historiquement constituées qu'il considère, ce n'est plus le lieu qui est le dieu, mais une chose (la pierre, l'arbre, ou la termitière, concentration première des énergies du sol), et non seulement cette dernière mais encore l'intermédiaire qui relie la communauté humaine au sol, ancêtre, être sacrifié, prêtre ou chef, « personnification temporaire de la divinité ». Autrement dit, il ne peut y avoir lieu que dans une relation entre les choses qui l'habitent et l'humain, et non *a priori* en tant qu'entité autonome¹⁵⁹.

¹⁵⁴ SOCIÉTÉ DES AMIS DE PAUL MUS, « Présentation », [in] *Ce que porte le sol asien. [...]*, op. cit., p. 5.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 14.

¹⁵⁶ GOUDINEAU, Yves, « Les localisations du sol asien. De la résilience des divinités chthoniennes à la résistance des communautés locales. Anthropologie du lieu dans l'œuvre de Paul Mus », [in] *Ce que porte le sol asien [...]*, op. cit., pp. 133-170.

¹⁵⁷ Cette citation de Mus apparaît dans un passage de *Puissance des lieux* qui est en fait la traduction française du paragraphe intitulé « *Earth/Land* » paru dans GUILLOU, A. Y., « Introduction. Potent places [...] », loc. cit., 2017, p. 394.

¹⁵⁸ GOUDINEAU, Y., loc. cit., p. 137.

¹⁵⁹ Cf. ce propos de Martin Heidegger : « Nous devrions apprendre à reconnaître que les choses elles-mêmes sont les lieux – et ne font pas qu'être à leur place en un lieu [...] », dans BADOUAL, Guillaume, « Lieu/site », [in] Philippe ARJAKOVSKY, François FÉDIER, Hadrien FRANCE-

En résumé, la divinité, en son être absolu, demeure insaisissable, et sa manifestation sensible devant un groupe est relative à celui-ci, qui a dû l'obtenir rituellement (CIIC, p. 376).

Non seulement la divinisation radicale du lieu opérée sur le dos de la citation de Mus appauvrit la sociologie de la représentation du divin élaborée par l'orientaliste, laquelle procède, comme on l'a montré ailleurs, d'une démarche phénoménologique mise en œuvre depuis l'école française de la Perception¹⁶⁰, mais elle amalgame en outre des pratiques rituelles différentes : Mus distinguait bien les cultes du sol de l'animisme, qui les précède historiquement tout en perdurant par ailleurs, de même qu'il précisait bien que l'animisme n'était pas son objet. Raison pour laquelle d'aucuns se sont montrés sceptiques devant l'engouement de certains praticiens du TO pour ce texte¹⁶¹, quand d'autres considèrent son usage comme, à tout le moins, « paradoxal »¹⁶².

Second contresens, « [...] celui de la consubstantialité des éléments constituant la 'divinisation du sol' » (p. 153), dans un passage lui aussi traduit mot pour mot du précédent article de l'auteur publié en anglais en 2017¹⁶³. La référence à Mus citée dans ce passage (CIIC, p. 376) renvoie à la notion de « pierre-génie » par laquelle l'orientaliste posait que la pierre « n'est pas le logement, le siège du dieu, mais le dieu-lui-même, consubstantiellement. Non pas la pierre du génie, mais la pierre-génie ». AyG n'a pas cru ici utile de considérer la suite, que l'on vient partiellement de citer au détour du premier contresens, mais qui vaut la peine d'être citée intégralement car elle s'avère, ici, essentielle :

Dans ce schéma religieux, il faut distinguer trois termes : la position divine, la position humaine et la position rituelle, intermédiaire entre les précédentes. La pierre correspond à la pure divinisation des énergies du sol. En face d'elle

LANORD (dir.), *Le Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Paris, Cerf, 2013, p. 776.

¹⁶⁰ MIKAELIAN, G., « La tombe vivante et la 'participation' bouddhique : une phénoménologie de la représentation du divin ? », [in] *Ce que porte le sol asien [...]*, op. cit., pp. 62-112.

¹⁶¹ GOUDINEAU, Y., *loc. cit.*, p. 165, n. 118.

¹⁶² BRAC DE LA PERRIÈRE, B., « Le 'nouvel animisme' [...] », *loc. cit.*, pp. 171-194, en particulier p. 190 : « Bien qu'il n'ait pas lui-même interprété cette religion [la religion du sol] en terme d'animisme, une notion en perte de vitesse à son époque, certains auteurs font un usage paradoxal de sa perception des lieux, dans le cadre d'une interprétation s'inspirant du tournant ontologique, à l'aune du 'nouvel animisme', à travers lequel la religion locale se donne à voir comme constituée par des points de concentration de flux d'énergie du vivant ».

¹⁶³ Voir le chapitre « *Spirits and Consubstantialy* » dans GUILLOU, A. Y., « Introduction. Potent places [...] », *loc. cit.*, 2017, p. 395.

se tient un groupe humain. Entre les deux, il s'agit d'interposer un chaînon touchant d'une part à l'homme et de l'autre au dieu. Ce sera la personnification temporaire de la divinité. Tantôt une victime que l'on a sacrifiée fixera en elle, pour la durée du rite, l'entité abstraite, et lui prêtera ses yeux et ses oreilles. Tantôt, et plus commodément, le groupe délèguera un prêtre, et par excellence son chef, pour recevoir en lui le dieu et le représenter.

En résumé, la divinité, en son être absolu, demeure insaisissable, et sa manifestation sensible devant un groupe est relative à celui-ci, qui a dû l'obtenir rituellement. Elle ne concerne que lui. Elle constitue, dirai-je, sa prise et son droit sur la divinité protéique. Nous relèverons plus tard, dans des religions plus avancées, les survivances de ce *relativisme magique*. (CIIC, pp. 376-377).

L'explicitation de ce *relativisme magique* à trois termes se trouve dans deux autres conférences, « La tombe vivante » et « La mythologie primitive », dont les textes furent publiés en 1937¹⁶⁴. Mus y discute ce qui n'est au vrai rien d'autre que le principe de participation platonicien dont Lucien Lévy-Bruhl avait fait son cheval de bataille, mais il en produit ce qui fut probablement la critique la plus fine et la plus argumentée d'un point de vue ethnographique¹⁶⁵. Deux points de sa démonstration sont à retenir ici.

Le premier est que, pour l'orientaliste, le fait de participation (ou encore la « logique affective ») se trouve largement répandu à la surface du globe. Il le débute aussi bien au sein de « la religion de l'aire des Moussons » qu'au sein des grandes religions savantes de l'Inde, ou encore de manière subsidiaire chez les Modernes :

En effet, « contrairement aux apparences matérielles », commandées par la raison (une pierre en temps normal est une pierre), « on éprouve ou l'on croit éprouver, au cours de la cérémonie, la présence des ancêtres » auprès de leur pierre, en vertu cette fois d'une valeur de sentiment. Autrement dit, « pas de confusion pure et simple et spontanée de ces objets avec les ancêtres », mais une « communion temporaire et exceptionnelle, et qui se sait telle », lors des temps rituels, durant lesquels se déploie « l'émotion collective » et par laquelle opère le principe de participation. Là comme ailleurs, dans chaque société, coexistent logique rationnelle et logique affective.¹⁶⁶

¹⁶⁴ MUS, P., « La tombe vivante, esquisse d'une série ethnographique naturelle », *La terre et la vie – Revue d'histoire naturelle*, n° 4, juillet-août 1937, pp. 117-127, réédité dans *Péninsule*, n° 47, 2003 (2), pp. 5-26 ; IDEM, « La mythologie primitive et la pensée de l'Inde », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, t. XXXVII, 1937, pp. 83-126.

¹⁶⁵ Pour le détail, v. MIKAELIAN, G., « « La tombe vivante et la 'participation' bouddhique [...] », *loc. cit.*

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 98, citant MUS, P., « La tombe vivante [...] », *loc. cit.*, p. 126.

Mais, second point, pour la « pierre-génie » tout comme pour le « *stūpa*-Buddha »

[...] le fait de participation ne joue pas de manière identique pour tout le monde au sein de chaque société. Ainsi la perception de l'objet ambigu *stūpa*-Buddha et sa virtualité de bi-présence [le *stūpa* et le Buddha] n'est-elle pas perçue par tout le monde de la même manière : « Le second aspect de la dualité qui la constitue n'est perceptible qu'au terme d'une initiation et indique le degré d'avancement de l'initié. » Dans les meilleurs esprits (les philosophes) on ne suppose jamais qu'un *stūpa*, objet de l'expérience sensible, est normalement identique au Bouddha : « s'il y a toujours identité, ce n'est pas de plain-pied, c'est avec gradation ». « Cette gradation n'existe pas simplement dans l'objet, elle est placée entre ceux qui le perçoivent » : certains voient le *stūpa* amas de pierre, d'autres Bouddha. Dans les deux cas, « Tous cherchent un signe et non un être ». ¹⁶⁷

Il y a bien bi-présence dans l'objet. Mais cette option d'être ou d'apparaître qu'on loge en lui a ses raisons discriminantes dans ceux qui l'observent, l'essentiel demeurant de classer ceux-ci en fonction de la perception à laquelle ils accèdent. ¹⁶⁸

En d'autres termes, Mus ne dit là rien de spécifique sur telle ou telle société de l'Asie des Moussons : en dégageant une grammaire religieuse qui restitue la complexité de la représentation du divin dans le cadre de cette triangulaire relationnelle, il invite le lecteur à considérer la morphologie sociale en regard des événements religieux qui structurent telle ou telle société. AyG n'a pas vu que la (re)connaissance de ce *relativisme magique* ne pouvait contribuer, ainsi qu'elle l'affirme, « à la compréhension de l'ontologie de ces lieux extraordinaires » que sont pour elle les « lieux puissants » (p. 153), que pour autant qu'elle se serait attachée à suivre la direction pointée du doigt par Mus vers la lune ethnographique, en décrivant, à partir de son propre terrain, les relations entre les trois termes de l'équation mussienne – le divin, la communauté et leurs intermédiaires manifestés dans l'événement rituel – d'une manière qui en fasse apparaître la spécificité cambodgienne par rapport aux manifestations de ce principe largement répandu, sinon universel. La grammaire de la représentation du divin déagée par Mus n'en est pas le texte qui reste à écrire pour chaque société ¹⁶⁹. Or il n'en est guère question dans les *Lieux puissants* :

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 98-99, citant MUS, P., « La mythologie primitive [...] », *loc. cit.*, p. 92.

¹⁶⁸ MUS, P., « La mythologie primitive [...] », *loc. cit.*, p. 93.

¹⁶⁹ MIKAELIAN, G., « La tombe vivante et la 'participation' bouddhique [...] », *loc. cit.*, pp. 98-99.

AyG, qui se borne en l'espèce à regarder le doigt du savant, s'assied sur l'historicité récente de la *pāramī*, laquelle doit bien sûr être considérée en regard de l'évolution générale de la société dont elle témoigne (*cf. supra*).

- Le plus déroutant dans ce livre qui se revendique d'une approche phénoménologique reste encore l'absence de recul devant la notion phare du TO, mobilisée sans curiosité scientifique. Cet animisme caractérisé par une « *énergie cosmique* » (pp. 150, 151), qui se représente le monde « *comme traversé par un flux cosmique d'énergie vitale* » (p. 151) et qui « *peut se matérialiser dans des objets* » (p. 151), ces « *lieux puissants* » qui « *se présentent comme des points de concentration de ce flux d'énergie* » (p. 151) restent en effet singulièrement étrangers aux données ethnographiques cambodgiennes. À aucun moment l'auteur ne s'interroge sur ce par quoi cette notion « *d'énergie cosmique animiste* » (p. 153) pourrait se traduire dans la culture cambodgienne, au-delà d'une étiquette apposée rapidement sur ce qui lui paraît y correspondre formellement.

C'est là, sans mauvais jeu de mots, le croquis désaffecté d'un animisme sans âme. Et de fait, chercherait-on en vain, dans *Puissance des lieux* comme dans la vingtaine d'articles qui le précède, une réflexion sur la notion « *d'énergie vitale* » telle qu'elle trouverait à s'exprimer dans la langue khmère¹⁷⁰. Aussi l'animisme d'AyG réussit-il cette prouesse d'éluder la question des âmes ou des « esprits vitaux » (*bralīn*) qui habitent les enveloppes corporelles des humains, des animaux, des plantes (le riz au premier chef), de certaines roches ou termitières, de la colonne maîtresse des maisons ou du poteau central d'un village, comme des outils agraires¹⁷¹. Comme on le sait, la circulation de ces

¹⁷⁰ En dehors de souscrire à une mode intellectuelle porteuse, à quoi peut servir de prétendre renverser la table conceptuelle en congédiant la dichotomie nature / culture sous prétexte qu'elle est surdéterminée par la trajectoire historique de l'Europe moderne, ceci sans même prendre la peine de s'interroger sur ce que pourrait recouvrir le concept de « nature » au Cambodge – comme le fait par exemple un Augustin Berque au Japon (BERQUE, Augustin, « Y a-t-il un soi de la nature ? », *La revue du MAUSS* n° 65 [...], *op. cit.*, pp. 107-126) –, si c'est pour le remplacer mécaniquement par le concept d'« énergie » sans jamais considérer les déterminations aristotéliennes de ce dernier, qui ne sont certainement pas moins européennes ?

¹⁷¹ AYMONIER, É., *Notes sur les coutumes et croyances superstitieuses des Cambodgiens*, Paris, Cedoreck, [1893], 1984, n° 135 et 159, pp. 53-54 et 85, p. 71 ; LECLÈRE, A., « Les préah ling et l'atma » dans *Le Bouddhisme au Cambodge*, Paris, Ernest Leroux, 1899, pp. 255-258 ; PORÉE-MASPERO, E., « La cérémonie de l'appel des esprits vitaux », *loc. cit.*, 1951 ; *IDEM*, *Cérémonies privées des Cambodgiens*, Paris, Cedoreck, [1958] 1985, pp. 19-20, 34, 64-65 ; BIZOT, F., *Le don de soi-même. Recherches sur le bouddhisme khmer III*, Paris, EFEO, Publications de l'École française d'Extrême-Orient, vol. CXXX, 1981, pp. 99-101 ; ANG, C., *Les êtres surnaturels [...]*, *op. cit.*, 1986, pp. 25-29, 152, 216 ; POU, Saveros & ANG, Chouléan, « Le

âmes d'un corps à l'autre est pourtant l'une des modalités d'interaction entre les humains et les entités non-humaines comme les *āraks*^o, les *brāy* ou les '*nak tā*¹⁷², sans compter bien sûr la « puissance » *pāramī*, invoquée dans certains traités médicaux hérités de la période moyenne comme une entité clairement féminine¹⁷³, et dont la présence dans le corps du médium (*snañ*) entraîne aujourd'hui la « compression » des *braljñ*¹⁷⁴.

Non seulement ces « souffles vitaux » intéressent la compréhension de la manière dont se structurent les relations entre les entités considérées – puisque tel est bien la cible du projet descolien dont se réclame l'auteur¹⁷⁵ –, mais ils sont encore au cœur de la constitution de la personne et de sa vitalité, cible corollaire de ce projet :

La division entre personnes et choses joue un rôle fondamental dans la pensée, l'appréhension du monde en général et celle du monde social en particulier. Si l'ontologie naturaliste fait coïncider personnalité et humanité et considère, avec quelques nuances, les non-humains comme des choses, la frontière passe ailleurs pour d'autres conceptions. La question de la personnalisation est ainsi

vocabulaire khmer relatif au surnaturel », *Seksa Khmer*, n° 10-13, 1990, pp. 67-68, 83 ; ANG, C., « La communauté rurale [...] », *loc. cit.*, 1990, pp. 146-147 ; *IDEM*, « Apports indiens à la médecine khmère », *Journal of the European Ayurvedic Society*, vol. 2, 1992, pp. 110-111 ; THOMPSON, Ashley, *The Calling of the Souls: A Study of the Khmer Ritual Hau Braljñ*, Clayton, Monash University, Center of Southeast Asian Studies, Working paper n° 98, 1996, 24 p. ; ANG, C., *Brah Ling*, Phnom Penh, Reyum Publishing, 2004, 176 p. ; KHING, Hoc Dy, *Note sur la cérémonie de l'appel des esprits vitaux*, Phnom Penh, Librairie d'Angkor, 2004, 43 p. ; THOMPSON, A., *Le rappel des âmes. Texte rituel khmer*, Phnom Penh, Reyum Publishing, 2005, 169 p. ; DAVIS, Erik W., « Weaving life out of death: the craft of the rag robe in Cambodian ritual technology », [in] Paul WILLIAMS & Patrice LADWIG (eds.), *Buddhist funeral cultures of Southeast Asia and China*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 21-58, en particulier pp. 65-68 ; *IDEM*, *Deathpower. Buddhism's ritual imagination in Cambodia*, New York, Columbia University Press, 2016, pp. 43-49, 78, 89-91, 120, 231 ; WORK, C., « The Persistent [...] », *loc. cit.*, 2017, pp. 390-392 ; *IDEM*, « *Entangled Pralung* » dans « The Dance of Life and Death [...] », *loc. cit.*, 2023, pp. 88-95 ; ARENSEN, L., *Speaking for the Spirits: [...]*, *op. cit.*, 2023, pp. 10-15. L'auteur évoque les *braljñ* de manière anecdotique (pp. 103, 116), sans jamais en considérer l'importance pour le sujet qui l'occupe.

¹⁷² PORÉE-MASPERO, E., « La cérémonie de l'appel des esprits vitaux », *loc. cit.*, 1951, p. 166.

¹⁷³ Cf. « *juṃḍāv srī* » (ms. 2, *tamrā thnām*, FEMC 120B-06-04-03) [in] SUONG, Sokro, *Étude d'un corpus de manuscrits médicaux khmers de la période moyenne (XV^e-XVIII^e siècle) suivie d'une enquête auprès des tradipraticiens contemporains de la région d'Angkor (2017-2023) pour servir à l'anthropologie historique du savoir et des pratiques thérapeutiques du royaume khmer (XVIII^e-XXI^e siècle)*, Paris, INALCO, Thèse en Langues, littératures et sociétés du monde, décembre 2025, p. 128.

¹⁷⁴ BERTRAND, D., « Le rôle social et thérapeutique [...] », *loc. cit.*, 1999, p. 1119, n. 34.

¹⁷⁵ SIBILLE, Benoît, « Quelle ontologie pour le tournant ontologique ? », *La revue du MAUSS* n° 65 [...], *op. cit.*, p. 150.

au cœur des contrastes entre ontologies rivales mises en exergue par Descola, et d'autres acteurs du tournant ontologique en anthropologie.¹⁷⁶

En choisissant arbitrairement de restreindre son questionnement sur « l'énergie vitale » à la compréhension biaisée qu'il donne de la *paramī*, l'auteur se condamnait à rendre son enquête plus ou moins stérile. Un tel fétichisme (de « l'énergie », de la « puissance » et du « lieu ») ne pouvait en effet qu'apparaître déconnecté des réalités cambodgiennes dès lors qu'il s'affranchissait d'une étude sémantique sur ce que ces notions recouvrent dans la société cambodgienne¹⁷⁷.

4. Sur la dimension rituelle de la « résilience » cambodgienne

Autre thème en vogue sur lequel fait fond *Puissance des lieux*, la « résilience » de la société cambodgienne par le rite. Ce serait là un des principaux apports de l'auteur que d'en apporter tout à la fois la bonne nouvelle et la démonstration, en plus que de l'illustrer à partir de son terrain monographique. C'est pourtant bien à l'étude de cette « résilience » par le rite qu'ont été consacrés un certain nombre de travaux durant ces trente dernières années, qu'AyG néglige de présenter. Si bien que le lecteur ne peut mesurer la nouveauté de son propos relativement à ceux qui précèdent les siens.

- Il n'est certes pas lieu ici de faire cette présentation. On rappellera simplement qu'un tel constat a commencé d'être formulé dans les camps de la frontière khméro-thaïlandaise, par les recherches du psychiatre Jean-Pierre

¹⁷⁶ REBUSCHI, Manuel, « Après le tournant ontologique, le fictionnalisme », *La revue du MAUSS* n° 65 [...], *op. cit.*, p. 191.

¹⁷⁷ Pareillement, comment, dans une réflexion sur l'animisme – dont l'étymologie, ne l'oublions pas, renvoie au souffle et à l'air – ne pas aborder la théorie des « 60 vents » et des « 7 familles de vents » (ANG, C., « Apports indiens [...] », *loc. cit.*, 1992, p. 109) qui parcourent les humains comme l'éther, omniprésente chez les tradipraticiens, causant courants fastes et néfastes, maladies ou événements heureux ? N'est-ce pas là un « flux cosmique d'énergie vitale » ? De même les fameux « souffles de vie » et « souffles de mort » étudiés par É. Porée-Maspero (*RAC*, t. I, 39 ; t. II, pp. 297, 299-300, 321, 345) ? Et que dire de cette « portion de l'espace » renvoyant à une mesure de distance qu'est le *lieu* : ne se traduit-elle pas en khmer par deux termes aux conceptions éloignées : d'une part, *dī*, « endroit, lieu », probable forme moderne d'une « particule grammaticale localisant dans le temps ou l'espace », et probable doublet de *ṭī*, « la terre, le sol, le terrain » (cf. POU, S., *Dictionnaire Vieux-khmer-français-anglais*, Paris, L'Harmattan, Les introuvables, 2004, p. 216) ; et d'autre part, *kanlaen* (« qui se déroule, s'étale. Espace, endroit », cf. *ibid.*, p. 78) dérivé de *len* (« laisser, quitter, abandonner », cf. *ibid.*, p. 420).

Hiegel¹⁷⁸, et au sein des communautés cambodgiennes réfugiées en Australie, avec celles de l'ethno-psychologue M. Eisenbruch¹⁷⁹, comme on l'a vu continuées au début des années 1990 par des enquêtes de terrain au Cambodge même¹⁸⁰ auxquelles s'adjoignaient bientôt celles de D. Bertrand¹⁸¹. Par ailleurs, il est vite devenu évident pour les praticiens du terrain tant soit peu informés que le grand récit humanitaro-journalistique d'une société cambodgienne atteinte d'un traumatisme systémique tel que défini par la psychiatrie anglo-saxonne (le fameux PTSD) était sans objet – l'auteur rappelle lui-même l'incrédulité des anthropologues Judy Legerwood et May Ebihara, exprimée publiquement dès 2002 (p. 33, n. 17). Une autre anthropologue, Alexandra Kent, pouvait ainsi écrire dès 2003 :

Khmer culture, then, may not be characterised so much by weakness and fragmentation but by a surprisingly resilient social fluidity – a fluidity that has long been held together by the unifying and structuring force of Khmer Buddhism. Despite all the trauma and upheavals of war and the lack of tight corporate social structures, many Cambodians today seem still to nurture a strong sense of their common heritage and destiny.¹⁸²

Le constat d'une expression culturelle spécifique des souffrances endurées durant le régime khmer rouge traitée par une prophylaxie rituelle était alors largement partagé par les 'habitués' du Cambodge, et un tel constat fut dans tous les cas popularisé par les déclarations répétées du roi Sihanouk sur la nécessité de fermer Tuol Sleng et d'organiser des rites funéraires à destination

¹⁷⁸ Lequel notait dès 1996 la rareté des PTSD chez les réfugiés des camps de Khao I Dang où il œuvrait, expliquant que « La réalité, c'est qu'une majorité d'entre eux s'en sont étonnamment bien sortis », sans d'ailleurs qu'il fesse aucunement usage de la notion de « résilience » importée de la psychologie infantile états-unienne qu'elle avait elle-même puisée dans l'idéologie libérale américaine (le fameux *struggle for life* issu de la théologie protestante, v. TISSERON, Serge, « 'Résilience' ou la lutte pour la vie », *Le Monde diplomatique*, 1^{er} août 2003, p. 21 et *La résilience*, Paris, PuF, coll. Que sais-je, 2008, 128 p. – lequel évoque p. 90 le cas cambodgien), v. HIEGEL, J.-P. et HIEGEL-LANDRAC, C., *Vivre et revivre [...]*, op. cit., 1996, pp. 176-179.

¹⁷⁹ EISENBRUCH, M., « From post-traumatic stress disorder to cultural bereavement: diagnosis of South East Asian Refugees », *Social science and medicine*, vol. 33 (6), 1991, pp. 673-680 (en particulier p. 675).

¹⁸⁰ Cf. *supra*, n. 124 et aussi EISENBRUCH, M., « Mass fainting in garment factories in Cambodia », *Transcultural Psychiatry*, vol. 54 (2), 2017, pp. 155-178.

¹⁸¹ Cf. *supra*, n. 126, 130, 135.

¹⁸² KENT, Alexandra, *Recovery of the collective spirit: The role of the revival of buddhism in Cambodia*, Goteborg, Goteborg University, Department of Social Anthropology, Working Paper n° 8, 2003, p. 10.

des fantômes qui hantaient les alentours du plus important des centres de détention du régime khmer rouge, encore en 2006¹⁸³.

C'est donc assez naturellement que trois thématiques de recherche connexes ont émergé concomitamment dans ces années, d'autant que se mettaient en place les CETC : l'importance du rite (et notamment les rites de possession¹⁸⁴) comme facteur de « résilience », thématique explorée y compris par la négative avec les recherches de Peg LeVine, ignorées de l'auteur, portant sur la vulnérabilité aux manquements rituels sous le Kampuchéa démocratique (2007, 2010, 2022)¹⁸⁵ ; le commerce spirituel avec les morts de malemort sous les Khmers rouges et le traitement rituel de ces derniers¹⁸⁶, avec là encore les recherches monographiques d'Eve Zucker (2006, 2007, 2008, 2017)¹⁸⁷ et de

¹⁸³ NORODOM, Sihanouk, « Les âmes errantes des victimes des Khmers rouges polpotiens », 25 juillet 2006, cité dans BERNON, O. de, « Du manifeste politique à l'obscénité commerciale : le traitement du souvenir des Khmers rouges à Phnom Penh et dans les environs », [in] Anne BOUCHY & Masaru IKEZAWA, (Dir.), *La mort collective et le politique, constructions mémorielles et ritualisation*, Tokyo, Université de Tokyo, Institut des sciences humaines et sociales, 2011, pp. 143-161.

¹⁸⁴ Voir, en plus des recherches déjà citées de D. Bertrand : THOMPSON, A., « Chapitre 6. À n'en plus finir : vers une histoire de possession », [in] *Mémoires du Cambodge*, Paris, Université de Paris 8, Thèse en Études féminines, 1999, pp. 383-390 ; IDEM, « Performative Realities, Nobody's possession », [in] Anne Ruth HANSEN & Judy LEDGERWOOD (eds.), *At the Edge of the Forest. Essays on Cambodia, History, and Narrative in Honor of David Chandler*, New York, Cornell University, Cornell Southeast Asia Program, 2008, pp. 93-119 (en particulier pp. 104-105) ; O'LEMMON, Matthew, « Spirit cults and Buddhist practice in Kep Province, Cambodia », *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. n° 45 (1), 2014, pp. 25-49.

¹⁸⁵ LEVINE, Peg, *A Contextual Study into the Weddings and Births under the Khmer Rouge: The Ritual Revolution*, Monash, Monash University, Faculty of Arts, PhD Thesis, 2007, 282 p. ; LEVINE, P., *Love and Dread in Cambodia. Weddings, Births, and Ritual Harm under the Khmer Rouge*, Singapore, NUS Press, 2010, 219 p. ; IDEM, « Ritualcide Under the Khmer Rouge in Cambodia: Animism, Genocide and War Crimes », [in] Stephen SMITH & Sara BROWN (eds.), *The Routledge Handbook of Religion Mass Atrocities, and Genocide*, London, 2022, pp. 161-173. Dans son premier article sur le sujet paru en 2012, l'auteur citait LeVine (GUILLOU, Anne Yvonne & VIGNATO, Silvia, « Introduction », [in], *Journal of South East Asia Research. Special issue – Life after collective death in South East Asia (Part I)*, vol. 20 (2), 2012, p. 170), après quoi le « Ritualcide » des Khmers rouges disparaîtra de ses publications.

¹⁸⁶ FOREST, A., *Histoire religieuse du Cambodge. Un royaume d'enchantement*, Paris, Les Indes Savantes, 2012, p. 221.

¹⁸⁷ ZUCKER, Eve Monique, « Transcending time and terror: the re-emergence of *bon dalien* after Pol Pot and thirty years of civil war », *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 37 (3), 2006, pp. 527-546 ; IDEM, *Memory and (Re)making Moral Order in the Aftermath of Violence on a Highland Khmer Village in Cambodia*, London, London School of Economics and Political Science, PhD, 2007, 265 p. ; IDEM, « In the Absence of Elders: Chaos and moral order in the aftermath of the Khmer Rouge », [in] A. KENT & D. CHANDLER (eds.), *People of virtue [...]*, op. cit., 2008, pp. 195-212 ; IDEM, « From soldier to guardian spirit. Cultural resilience through re-enchantment », *The Online Magazine of the Institute of Asia & Pacific Studies*, 10 August 2017, 7 p. Dans *Puissance des lieux*, l'auteur se contente de citer la version publiée de la thèse

L. Arensen (2012, 2017¹⁸⁸), et plus récemment celles de Caroline Bennett quant à elles citées dans *Puissance des lieux* sans qu'il en soit véritablement tenu compte¹⁸⁹ ; et la cérémonie de la Quinzaine des morts, durant laquelle les Cambodgiens entretiennent annuellement leurs relations avec leurs morts, à propos de laquelle l'auteur cite plus volontiers quelques-uns de ses devanciers, encore que ce soit d'une manière qui interroge, comme nous l'allons voir.

Tout d'abord, le choix qu'il fait du nom pour désigner cette cérémonie est révélateur d'une volonté de se distinguer artificiellement de ses prédécesseurs. Évoquant les noms cambodgiens de « la fête des morts » (p. 122), comme on l'appelait sous le Protectorat, AyG commence par évacuer les appellations en usage chez les populations khmérophones de Surin et du delta du Mékong – « célébrer les ancêtres » (*saen tūn tā*) ; « la cérémonie des ancêtres » (*pun̄y^o tūn tā*) – pourtant bien mises au jour par les recherches de Siyonn S.¹⁹⁰, qu'elle

de E. Zucker (en 2013) dans une note de bas de page du dernier chapitre sur un point subsidiaire (cf. p. 192, n. 35), sans l'intégrer à la présentation de l'état de l'art sur la question de la « résilience ». Laquelle version publiée revêt en outre l'avantage d'apparaître comme largement postérieure à la première publication de l'auteur sur ce thème (2006). Ce n'était pas encore le cas en 2012, lorsqu'il mentionnait dans une note de bas de page une partie seulement des « *few examples of field work [that] have dealt with the impact of the Pol Pot regime on the social life of the peasants and their own perception of the genocide and its aftermath* », citant alors, entre autres travaux (Kate Frieson, 1993 ; M. Ebihara, 1993 et 2002 ; M. Ebihara et J. Ledgerwood, 2002), les deux premiers articles de Zucker (2006, 2008), v. GUILLOU, A. Y., « An Alternative [...] », *loc. cit.*, 2012, p. 212, n. 18. En 2014, l'auteur ne citait plus qu'un seul article de Zucker (2008), en arguant d'un contexte ethnographique différent pour n'en tenir aucun compte : cf. « *I do not address here the issue of communities where former Khmer Rouge and non Khmer Rouge villagers have to live together. For an anthropological account of such a context, see Eve Zucker (2008)* », v. IDEM, « Traces of destruction [...] », *loc. cit.*, 2014, p. 19, n. 19 de la version HAL.

¹⁸⁸ Avec un chapitre entier de sa thèse dédié à ce sujet (« Chapter 7. The Dead in the Land: Bodies, bones, and ghosts », [in] ARENSEN, L., *Making the srok [...]*, *op. cit.*, 2012, pp. 191-213) publié par la suite sous forme d'articles à grande diffusion : IDEM, « The Dead in the Land: bodies, bones and ghosts in northwestern Cambodia », *The Journal of Asian Studies*, vol. 76 (1), 2017, pp. 69-86 ; IDEM, « Displacement, Diminishment, and Ongoing Presence: The State of Local Cosmologies in Northwest Cambodia in Aftermath of War », *Asian Ethnology*, vol. 71 (2), 2012, pp. 159-178.

¹⁸⁹ BENNETT, Caroline, *To Live Amongst the Dead: an Ethnographic Exploration of Mass Graves in Cambodia*, Canterbury, Kent University, PhD in Social Anthropology, 2015, 341 p. Bien qu'il la cite en bibliographie (p. 227), et dans le dernier chapitre (pp. 178, 189, n. 31), l'auteur omet de préciser que C. Bennett contredit explicitement sa thèse sur la « 'nak tā-isation » des restes humains de la période khmère rouge, comme on le verra.

¹⁹⁰ SĪYŪN, Subhāridh, « *Bī bidhī 'śrāddha' rapas' iṅdā mak 'bhjuṃ piṅḍ'* [De la cérémonie de la 'śrāddha' des Indiens à la fête de la 'réunion des piṅḍa'] » conférence donnée à l'Université royale des Beaux-Arts, Phnom Penh, Yosothor, 10 mars 2017, consultable en ligne (<http://www.yosothor.org/lectures/siyon-sophearith-1/62.html>, Part 1, 3 mn 36 s à 7 mn 40 s) ;

remercie chaleureusement (p. 9) et cite par ailleurs (p. 124, n. 27), visiblement sans faire grand cas de son propos. Puis, expliquant qu'elle tient à se démarquer de l'appellation coloniale de cette cérémonie en adoptant celle de « *cérémonie annuelle des défunts* », AyG tait encore le fait que c'est É. Porée-Maspero, pourtant érigée en figure tutélaire de ses propres recherches quelques pages plus haut (p. 75), qui s'est démarquée la première de l'appellation coloniale, avant même l'Indépendance, en parlant de la « Quinzaine des morts » (1950)¹⁹¹, terme repris par G. Martel dans sa monographie villageoise (1975)¹⁹², de même que par S. Thierry (1990, 1991)¹⁹³, et plus récemment par Grégory Kourilsky (2015)¹⁹⁴. C'est encore ce terme qu'a choisi d'employer Ang C. dans une analyse pénétrante de la signification de cette cérémonie (2019)¹⁹⁵, elle aussi ignorée de l'auteur, qui gratifie pourtant l'ethnologue d'une périphrase élogieuse dans ses remerciements¹⁹⁶. L'omission frappe

IDEM, « Indo-khmer *śrāddha*: Assisting the Inauspicious Dead and the Worzship of the Ancestors » ; [in] G. MIKAELIAN, SIYONN S., A. THOMPSON (éds.), *op. cit.*, 2020, p. 62.

¹⁹¹ Elle a commencé par parler de la « réunion des gâteaux des ancêtres » et du « Festin des ancêtres » (PORÉE, Guy & MASPERO, Éveline, *Mœurs et coutumes des khmers. Origine, histoire, religions, croyances, rites, avec une carte et quarante-huit photographies*, Paris, Payot, Collection de documents et de témoignages pour servir à l'histoire de notre temps, Préface de Georges Coëdès, 1938, pp. 270, 231), avant d'en tenir pour la « Quinzaine des morts » (PORÉE-MASPERO, É., *Cérémonie des douze mois. Fêtes annuelles cambodgiennes*, Paris, Cedoreck, [1950] 1986 pp. 47-56). Par la suite, elle emploie de temps à autre l'expression coloniale à côté du « festin des ancêtres » et de la « quinzaine des morts » (IDEM, *RAC*, t. II, 1964, pp. 315-324, 333-341).

¹⁹² MARTEL, G., *op. cit.*, 1975, pp. 238, 293.

¹⁹³ THIERRY, S., « Festin des vivants et des Morts en Asie du Sud-Est », [in] *Nourritures, sociétés et religions. Commensalité*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 149 ; IDEM, « Aspect d'un rituel funéraire en Asie du Sud-Est ou l'intervention des vivants dans le destin des morts », [in] Anne-Marie BLONDEAU et Kristofer SHIPPER (dir.), *Essais sur le rituel, t. II. Colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études*, Paris-Louvain, Peeters, Bibliothèque de l'École des hautes études, Sections des sciences religieuses, vol. XCV, 1991, p. 79.

¹⁹⁴ KOURILSKY, Grégory, « 3. 4. 1. La Quinzaine des morts dans la tradition khmère », [in] *La place des ascendants familiaux dans le bouddhisme des Lao*, Paris, EPHE, Thèse de doctorat mention Sciences des religions et systèmes de pensée, 2015, pp. 348-358.

¹⁹⁵ Cf. « Pchum Ben Festival au Cambodge. Ang Choulean (2019) » Part IV, entretien Ang Choulean - Ly Daravuth, www.youtube.com/watch?v=WceUv8exAUQ, en particulier mn 1-3.

¹⁹⁶ Un « *pilier humaniste de l'ethnologie cambodgienne* [...] » (p. 9). Cette apparente incohérence devient rationnelle si l'on comprend qu'est visée ici l'ethnologie *cambodgienne* (du Cambodge), laquelle n'aurait pas, peut-on-penser, pour l'auteur, le même poids que l'ethnologie *française* de ce pays. De fait, nulle part ailleurs dans le livre il n'est question d'une « *ethnologie cambodgienne* ». Il est en revanche question d'« *une nouvelle génération d'ethnologues, français pour la plupart* » (sans incarnation, p. 70) ou « *d'études ethnographiques* » (incarénées par É. Porée-Maspero, p. 70), ou de « *l'ethnographie rurale* » (qui « *une fois de plus, passe à la trappe* » dans les années 2000, p. 71, alors qu'une dimension essentielle des

d'autant plus que parmi les deux raisons avancées pour justifier ce changement d'appellation, la première est celle qu'avancait Ang C. pour la Quinzaine des morts : insister, (pour reprendre ici les termes mêmes de l'auteur) sur les « particularités temporelles » (p. 122) de cette cérémonie. Or, si l'on voit bien, s'agissant de l'appellation que lui donne l'ethnologue cambodgien, comment la « Quinzaine des morts » opère une telle précision, en soulignant la durée calendaire (suivant le calendrier luni-solaire) de la cérémonie, laquelle contient en puissance le sens et la cohérence du rite¹⁹⁷, on peine en revanche à percevoir ce que l'appellation quelque peu tautologique retenue par l'auteur (une grande cérémonie ... annuelle) apporterait à ce chapitre, dans la mesure où elle ne dit justement rien de spécifique sur sa durée calendaire. Quant à la seconde raison, l'on avoue ne pas comprendre en quoi parler de « cérémonie annuelle des défunts » rendrait mieux compte de « l'unité dans la complexité »¹⁹⁸ de la Quinzaine des morts, qui le fait déjà très bien. L'auteur ne l'explique pas lui-même. À défaut d'une telle explication, il est difficile d'y voir autre chose qu'un avantage rhétorique : donner et/ou se donner l'illusion d'introduire une nouveauté.

Et de fait, il est à craindre que l'essai d'analyse qui fait suite à ce toilettage onomastique ne convainque pas les spécialistes qu'il y aurait là autre chose qu'un effet de manche. Non pas tant parce que l'appareil bibliographique l'étayant, pourtant plus généreux que pour les autres thématiques abordées dans le livre (A. Leclère, 1907 ; Au C., 1974 ; F. Bizot, 1981 ; San S., 1988 ; J. Holt, 2012 ; Ang, Preap et Sun, 2014 ; E. Davis, 2016 ; Siyonn, S., 2020) reste lacunaire : aucune mention n'est faite des observations d'É. Aymonier (1883)¹⁹⁹, d'A. Leclère (1916)²⁰⁰, d'É. Porée-Maspero (1950, 1964)²⁰¹, d'Ang

recherches d'Ang Chouléan concerne, précisément, l'ethnographie rurale...), et encore de « femmes ethnologues » (Marie Martin et E. Porée-Maspero, p. 75). Il est de ces éloges dont la formulation ambiguë laisse planer des non-dits vertigineux.

¹⁹⁷ Cf. « Pchum Ben Festival au Cambodge. [...] » Part IV, entretien cité. En 2012, AyG employait l'appellation coloniale (cf. « the Festival of the Dead », dans GUILLOU, A. Y., « An Alternative Memory [...] », 2012, p. 217) ; en 2018, elle adoptait l'appellation d'É. Porée-Maspero (cf. « la Quinzaine des morts », [in] IDEM, « Structuration rituelle de la relation défunts-vivants au Cambodge dans les morts individuelles et collectives », *L'autre*, vol. 19 (3), p. 272).

¹⁹⁸ Pour AyG, « cérémonie annuelle des défunts », « rend mieux compte [1] des particularités temporelles de celle-ci (calées sur un cycle lunaire et terrestre), [2] de son unité dans la complexité (les deux ensembles distingués par le vocable khmer – 'cérémonie de dépôt de boulettes de riz' et 'rassemblement des boulettes de riz' – formant un tout structural et cohérent) et de son cadre rituel [...] » (pp. 122-123).

¹⁹⁹ AYMONIER, É., *Notes sur les coutumes [...]*, op. cit., [1883] 1984, n° 160, pp. 86-88.

²⁰⁰ LECLÈRE, A., « Chapitre X. Le Thvoeu-bon-kañt boent (fête des morts) », [in] *Cambodge. Fêtes civiles et religieuses*, Paris, Imprimerie nationale, MDCCCXVI, pp. 222-247.

²⁰¹ PORÉE-MASPERO, É., *Cérémonie des douze mois. [...]*, op. cit., [1950] 1986, pp. 47-56 ; *RAC*, t. II, pp. 315-341.

C. (2006)²⁰², de J. Ledgerwood (2012)²⁰³, de S. Kobayashi (2015), ni surtout de l'interprétation originale, méritant discussion, proposée par G. Kourilsky dans le cadre d'une comparaison avec les données laotiennes (2015) – celle d'une influence tardive du rituel bouddhique chinois (*yùlǎnpén*) sur un rituel hérité du brahmanisme angkorien (*śrāddha*), les Cambodgiens ayant alors « 'bouddhisé' le rite en le transformant en une procession communautaire au bénéfice des esprits errants et des *preta* dont une grande partie se déroule au monastère »²⁰⁴. Ni même parce que l'auteur déduit son analyse du montage d'un film documentaire plutôt que d'une ethnographie en bonne et due forme²⁰⁵. Mais bien plutôt parce que le résultat de cette analyse, une interprétation dualiste de la Quinzaine des morts (« La dualité des défunts », pp. 129-134), présentée comme nouvelle, l'est peu, ou pas.

Si bien que l'apport personnel de l'auteur n'apparaît pas évident. Le constat de l'importance rituelle de la Quinzaine des morts dans le processus de reconstruction de la famille, cible privilégiée du régime khmer rouge, outre qu'il est trivial, fut porté à une dimension scientifique dès 2012, en tant que témoin phare de la « social resilience » des Cambodgiens²⁰⁶. La « *dualité des défunts* », connus et inconnus, ancêtres ou âmes errantes, consommant des offrandes cuites ou crues, se trouve déjà chez Ang C. (1986)²⁰⁷, avant d'avoir été reformulée par G. Kourilsky en termes d'influences culturelles (2015),

²⁰² ANG, C., « Vom Brahmanismus zum Buddhismus Betrachtungen zum Totenfest in Kambodscha », [in] Wibke LOBO & Helen Ibbison JESSUP, *Angkor. Göttliches Erbe Kambodschas*, München, Prestel-Verlag, 2006, pp. 238-242.

²⁰³ Un article que l'auteur pouvait d'autant moins ignorer qu'il a paru dans un numéro spécial de revue co-dirigé par lui, en même temps qu'il publiait son premier article dédié au traitement rituel des morts de malemort sous les Khmers rouges : LEDGERWOOD, Judy, « Buddhist ritual and the Reordering of Social relations in Cambodia », [in] A. Y. GUILLOU & S. VIGNATO (dir), *op. cit.*, (Part I), 2012, pp. 177-191.

²⁰⁴ KOURILSKY, G., *La place des ascendants [...]*, *op. cit.*, 2015, « 3. 4. Les 'fêtes des morts' en Asie du Sud-Est », pp. 348-370 ; « 3. 5. Les rites du *yùlǎnpén* dans la tradition du bouddhisme Mahāyāna », pp. 371-378 ; « 3. 6. Analyse comparative », pp. 379-430. La citation se trouve p. 418.

²⁰⁵ Montage qui s'inscrit dans une série d'observations réalisées « à une quinzaine de reprises entre 1991 et 2017 dont sept fois au Cambodge et le reste dans les communautés cambodgiennes en France. », *cf.* p. 123, n. 21.

²⁰⁶ Cf. HOLT, John, « Caring for the Dead Ritually in Cambodia », *Southeast Asian Studies*, vol. 1 (1), April 2012, p. 50 : « It was clear to us that one of the functions of this rite, at least for many Buddhist laity, is that it provides emotional compensation for the experiences of great family losses that they have endured » ; LEDGERWOOD, J., « Buddhist ritual [...] », *loc. cit.*, 2012 p. 191 : « The *phchum ben* ceremony is an act of 'social resilience' in the spirit of this special issue; the ritual is an act of mourning, a demonstrative activity expressing grief, and a process to restore the disrupted social relations between the living and the deceased ancestors, especially with those who died during war and the reign of the Khmer Rouge [...] ».

²⁰⁷ ANG, C., *Les êtres surnaturels [...]*, *op. cit.*, 1986, p. 104.

puis par E. Davis (2016)²⁰⁸. Enfin, le questionnement de l'auteur sur l'évolution du rite – « *a-t-il fait l'objet d'inflexions, d'adaptations destinées à répondre à une situation d'autant plus inédite que les corps des défunts n'avaient pas pu être récupérés par les familles ?* » (p. 113) reste sans réponse tangible dans la mesure où le sens même de la cérémonie antérieurement à l'expérience khmère rouge n'est pas dégagé, faute de tenir compte des interprétations contradictoires en présence.

- Mais là n'est pas encore l'essentiel. À le suivre, l'indiscutable originalité de l'auteur au sein de ce courant 'résiliencialiste' dans lequel, *nolens volens*, il s'inscrit, tient dans l'assertion que les morts de malemorts qui se trouvent entreposés dans certaines fosses communes tendent à se comporter comme des 'nak tā. (pp. 178-181) : « *Un ensemble d'observations fait ressortir la proximité entre les corps (ou certains d'entre eux) et la catégorie des esprits tutélaires de territoire* » (p. 178). C'était on s'en souvient déjà l'hypothèse formulée en 2012 : « *l'assimilation de ces corps [sans sépulture morts sous les KR] à la terre et à des lieux particuliers contribuent, me semble-t-il, à les intégrer lentement à la catégorie des génies tutélaires de villages (neak ta)* ». ²⁰⁹ Dans la version inédite de sa thèse d'habilitation, le propos se veut plus net encore : « *L'une de mes 'découvertes' est la mise en évidence de l'assimilation de certaines fosses contenant des morts inconnus (victimes de purges khmères rouges ou bien exécutés sommairement) à des esprits tutélaires du territoire* » ²¹⁰.

Peu de choses sont venues confirmer cette hypothèse depuis sa première formulation, laquelle s'adosse à l'idée que les corps « *à présent mélangés à la terre, au sol, absorbés par lui, sont eux-mêmes devenus (de) la terre* » (p. 173). Une idée qui serait « *congruente avec les représentations corporelles khmères* » selon lesquelles, parmi les quatre éléments qui composent le corps (l'eau, l'air, le feu et la terre), le dernier « *est le seul considéré comme subsistant après le décès* ». Si rien ne venait étayer cette affirmation dans la version de 2012²¹¹, celle de 2025 s'appuie sur une citation de M.-A. Martin²¹², mais

²⁰⁸ DAVIS, E., *Deathpower [...]*, op. cit., 2016, pp. 170-172.

²⁰⁹ GUILLOU, A. Y., « Temporalité et définitions des corps après le génocide khmer rouge », [in] Elisabeth GESSAT-ANSTETT et Jean-Marc DREYFUS (dir.), *Cadavres impensables, cadavres impensés. Approches méthodologiques du traitement des corps dans les violences de masse et les génocides*, Paris, Petra, 2012 (pp. 107-118), p. 7 de la version HAL.

²¹⁰ IDEM, *Le Cambodge après les Khmers rouges. Une anthropologie des traces [...]*, op. cit., 2022, p. 42.

²¹¹ Cf. IDEM, « Temporalité et définitions [...] », loc. cit., p. 7, n. 8 de la version HAL.

²¹² MARTIN, M.-A., « Éléments de médecine traditionnelle khmère », *Seksa Khmer*, n° 6, 1983, p. 146.

qui renvoie à deux observations divergentes et peu assurées. D’abord, l’ethnobotaniste est si peu certaine de son information qu’elle la fait précéder de la mention « ce qui suit n’a qu’une valeur indicative »²¹³, après avoir précisé plus haut que ce ne sont là que des « idées générales appuyées par des observations faites dans les villages – et en particulier le Massif des Cardamomes – avant 1970 »²¹⁴. Ensuite, M.-A. Martin rapporte deux croyances un peu différentes : d’une part, que pour certains de ses informateurs qui ne sont pas identifiés dans l’article, les quatre éléments du corps sont l’eau (sang et humeurs), l’air, le feu (la température) et la terre, matérialisée par la chair ; d’autre part, que « pour d’autres » informateurs, pareillement non identifiés, « on ne parle de terre qu’à propos de la chair sans vie des cadavres et les quatre éléments sont alors les suivants : eau ; air, *khdao* ‘chaud’ et *trâcêak* ‘froid’ »²¹⁵. Autrement dit ceux des informateurs qui pensent que la chair sans vie des cadavres est faite de terre ne pensent pas que le corps vivant en comprend, quand ceux qui pensent qu’il en comprend n’ont rien dit de spécifique sur ce qui constitue le corps une fois mort.

Glissement toujours lorsque l’auteur aborde le thème « *de la terre riche de trésors enfouis de toutes sortes* » (p. 176). Pour l’illustrer, il convoque d’abord l’exemple de la tour ruinée du *vatt*^o Bo(dhi) Mān Puny^o, qui renferme d’après les croyances locales des objets précieux que seules les personnes pourvues de mérites peuvent déceler. Il n’est pourtant pas question, ici, de sol, mais de tour ruinée, édifée par les rois post-angoriens. Ce qu’évoque ce type de récit est donc assez différent du second exemple convoqué au titre d’un « *archétype de la trouvaille auspiciouse* » : juste avant son départ en 2018, deux des informateurs de l’auteur, Touch et son mari, lui donnèrent deux perles trouvées dans le sol au moment de bâtir leur maison, pour sceller leur amitié. Dans le premier cas, il est question de vertus bouddhiques permettant de percevoir les trésors royaux d’un âge déchu ; dans l’autre, il est question d’une découverte qui n’évoque rien de particulier pour les découvreurs puisque, aussi bien, aucun discours ne semble avoir accompagné le récit de cette découverte (à tout le moins l’auteur n’en fait pas état même s’il est précisé plus loin – et l’on comprend alors que c’est là une généralité qui vaut aussi pour Touch et son mari – que « *découvrir par hasard un objet précieux [...] est signe d’un destin favorable* »). Troisième illustration de cet « *archétype* » ici convoquée, la légende de la fondation de Phnom Penh, selon laquelle « *Dame Penh résidant près du fleuve Bassac, trouva dans le sol des statuettes du Bouddha et fonda le monastère de la Colline (phnom [bhnam]) à partir duquel fut construite la*

²¹³ *Ibid.*, p. 146.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 137.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 146.

ville » (p. 177). Sauf que dans la légende en question, ce n'est pas dans le sol, que Dame Penh trouve des statues précieuses, mais dans un tronc d'arbre qui flotte sur le Mékong au niveau des Quatre-Bras, à proximité du lieu où elle réside – près de la berge des Quatre-Bras (« *kpaer māt' crāmñ danle puon mukh* ») et non près du Bassac, la distinction étant essentielle au sens même de la légende ... « *L'acte fondateur* » à l'origine de la montagne artificielle de la Dame Penh n'a pas été de « *puiser dans le sol sa richesse* » mais de recueillir des statues apportées par le fleuve en même temps que leurs vertus supérieures²¹⁶. Est-ce là le résultat d'un contresens commis par l'auteur ou ce dernier aura-t-il puisé son information dans une version inédite dont il n'a pas jugé utile de donner la source ? L'exposé de ces trois exemples s'achève par une conclusion qui les sollicite de manière erronée : « *Les trésors enfouis – ou simplement 'perdus' et redécouverts – nourrissent la terre, la bonifient, comme ils se nourrissent d'elle* » (p. 177).

Après cette association forcée de phénomènes distincts l'auteur poursuit son raisonnement : « *De la même façon, le temps pendant lequel les corps passent en terre est considéré – ai-je cru comprendre – comme enrichissant la terre, lui permettant de 'pousser' (doh [tuh]) et de prospérer* ». Cette assertion n'est étayée par aucune parole « émiq » qui n'aurait pourtant pas dû manquer puisque sont évoquées quelques lignes plus haut de multiples visites sur les tombes des monastères « *suscitant conversations à bâtons rompus avec des visiteurs de passage ou discussions plus structurées avec moines et officiants rituels laïcs* » (p. 175). Le lecteur n'aura pour tout argument que les propres conclusions de l'auteur suite à la visite « *d'un ancien champ de massacre* » à « *Donne Am* » (déjà évoquée p. 83 et remontant donc à mai 2008). Mais intervient dans ces conclusions un nouveau glissement : « [...] *il est dit que la 'terre pousse' (dey doh, [tī tuh]) sous la forme de termitières qui indiquent toujours un lieu où le sol est actif, susceptible d'être traversé par des forces particulières. Le sol khmer, pourrait-on dire, est parsemé de trésors qui l'enrichissent. Et les corps font partie de ces trésors* » (p. 177). Outre qu'on ne sait pas combien ni quels types de personnes se cachent derrière le « on » que représente le « *il* » en question – s'agit-il du jeune instituteur né après les Khmers rouges habitant le voisinage du hameau de « *Donne Am* » qui guide Reaksmey et l'auteur (et que l'on retrouve pp. 83 et 119-120, mais peut-être aussi p. 96, sans certitude toutefois) ? De plusieurs personnes ? Qu'ont-elles dit précisément ? – le raisonnement paraît circulaire. En effet s'il est vrai, comme l'a bien établi l'ethnographie religieuse du Cambodge, que les

²¹⁶ « Rĕñ kruñ bhnañ beñ [L'histoire de la ville de Phnom Penh », [in] COMMISSION DES MŒURS ET COUTUMES DU CAMBODGE, *Recueil de contes et légendes cambodgiens relatifs à l'origine historique et géographique*, Phnom Penh, Institut Bouddhique, t. V, 1963, pp. 28-38.

termitières – la fameuse terre qui pousse – signent aux yeux des villageois la présence d'un génie chthonien, il est logique que la présence d'une telle termitière, indépendamment du fait qu'elle se situe sur un ancien lieu de massacre, suscite cette remarque, laquelle n'a, en tant que telle, rien à voir avec le massacre en question, ce que suggère pourtant l'auteur sans rien pour l'étayer. Ce dernier prétend ensuite conférer du crédit à sa thèse en rapportant ce qui serait son usage pervers par les Khmers rouges : en faisant « *explicitement des corps de leurs victimes des fertilisants agricoles* » ces derniers auraient ainsi perverti « *sciemment ou non, cette notion d'enfouissement nourrissant des corps dans la fraîcheur de la terre-mère* » (p. 177). Le problème est que cette notion, jusqu'à plus ample informée, est une vue de l'esprit de l'auteur, pas une conception des villageois eux-mêmes, et qu'on ne peut la déduire analytiquement des données présentées. C'est d'ailleurs lui qui le précise : « *Il est important de noter que, dans les cas où j'ai analysé mes données comme une identification de cette sorte [entre certains corps et la catégorie des esprits tutélaires], elle n'a pas été posée comme telle par mes interlocuteurs* » (p. 178). L'aveu déroute d'autant plus qu'il n'était pas besoin de surinterpréter le propos des informateurs en opérant des rapprochements forcés : nous savons de longue date que l'imaginaire populaire considère comme acquis le fait que la dépouille des cadavres puisse donner naissance, entre autres êtres, à des 'nak tā ou à des brāy²¹⁷.

Aussi l'observation personnelle de l'auteur, lorsqu'elle est circonstanciée²¹⁸, figure-t-elle comme le dernier bastion de son argumentation. Ce sont là trois

²¹⁷ AYMONIER, É., *Notes sur les coutumes [...], op. cit.*, [1883] 1984, n° 159, pp. 85-86 ; pour les brāy, v. ANG, C., *Les êtres surnaturels [...], op. cit.*, 1986, p. 134 et l'entretien de Ang C. avec Ly Daravuth déjà cité (www.youtube.com/watch?v=WceUv8exAUQ, Part IV, 26-IX-2019, 39 mn 40 à 42 mn 30) ; pour les 'nak tā, v. RAC, t. I, p. 7 ; THIERRY, S., « Génies du sol en Asie du Sud-Est (Birmanie, Thaïlande, Laos, Cambodge) », [in] *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, vol. I, 1981, p. 29 ; FOREST, A., *Le culte des génies [...], op. cit.*, 1992, pp. 115-116.

²¹⁸ Ce qui n'est de fait pas toujours le cas : ainsi quand il évoque en quelques lignes « [...] l'esprit tutélaire de territoire qui s'était installé dans la termitière devant [la maison de la famille Thlong] quelques mois avant la cérémonie annuelle [des défunts] de 2014 et propitié, de soins particuliers aux dates clés de la cérémonie annuelle comme du Nouvel an et des jours saints du bouddhisme. » (p. 130). Si une note infrapaginale précise que « *Cet être a été identifié par ses actions et ses demandes. La dissension et la maladie ayant frappé la maisonnée, un devin a identifié la cause de ces troubles en la personne de ce neak ta, officier de l'armée du roi Ang Chan I^{er}, au XVI^e siècle. [...]* » (n. 33), le lecteur n'en saura pas plus, à commencer par le nom de cette entité, pourtant apparue à proximité immédiate de la maison de son informatrice, que l'auteur avait donc tout loisir d'étudier en détail. Tout au plus le lecteur apprendra-t-il une trentaine de pages plus loin (p. 164) que c'est « [...] une voisine, une femme de cinquante-trois ans [...] » qui « *fit appel à un devin [...]* » si bien qu'« *un culte régulier fait d'offrande de*

récits relatant l'émergence d'un culte à des esprits de malemort qui serait congruent, pense-t-il, avec celui d'un génie chthonien. Dans le premier (pp. 181-182)²¹⁹, l'épouse « d'Oncle Thi », une femme du marché vivant à proximité d'un puits où furent jetés des cadavres sous les Khmers rouges, rêve d'un numéro gagnant de loterie en association à ce lieu ; elle le joue, gagne une forte somme et construit, rapporte l'auteur, « *un petit abri d'esprit tutélaire de territoire pour remercier* ». Mais cela ne dure pas, et après avoir cessé de gagner, le culte est abandonné. En outre, l'informatrice ne paraît pas spécifiquement persuadée d'avoir affaire à un 'nak tā : « *ce n'est pas la tradition mais on avait envie de le faire* » (p. 182).

La deuxième histoire (pp. 182-185)²²⁰ paraît pérenniser le même culte dans la même famille : en 2008, Srey Touch, la nièce de l'épouse d'Oncle Thi, vivant à proximité, glisse sur le rebord du puits alors qu'elle voulait cueillir les fruits d'un tamarinier, si bien qu'une pierre tombe dans le puits. La nuit, elle rêve qu'un homme en sort, mécontent qu'elle ait jeté la pierre dans le puits. Depuis, elle rend un culte à ce lieu, mais on ne sait à quelle fréquence précisément. Ce qu'observe l'auteur se déroule pendant la Quinzaine des morts de l'année 2014 durant laquelle la famille en question lui explique qu'elle rend un culte régulier à cette entité appelée alternativement « *revenant* » (*khmoc*) ou « *maître du territoire* » (*mcās' dīk mcās tī*), sachant qu'elle ne s'est plus jamais manifestée depuis le rêve sus-mentionné, bien que l'on croie qu'elle protège les membres de la famille et qu'elle se montre hostile aux étrangers.

Dans la troisième histoire, celle de « M. Sokhane » (pp. 186-189), les choses sont moins nettes encore car la relation culturelle que cet homme d'extraction modeste entretient avec un mémorial-ossuaire paraît plus chinoise que khmère : d'origine chinoise et pratiquant des rituels d'origine chinoise, il a commencé par ramasser des os du mémorial pour les brûler et permettre aux âmes en peine de retrouver leur domicile (vers 1994-1995) ; puis il a fait pousser une bananeraie sur les restes de l'ossuaire ; enfin (vers 2002-2003), il a rêvé d'un « Oncle Li [Bū Lī] » mort ici et pris l'habitude de lui offrir de la soupe, du riz et de l'encens durant les fêtes chinoises après avoir procédé à sa crémation. Observant la récente opulence de M. Sokhan, avec sa bananeraie qui a prospéré autour de l'ossuaire, et la termitière qui a poussé sur les restes de ce dernier, AyG lui demande s'« *il y a de l'énergie baromey ici ?* ». Il

nourriture et d'encens les quatre jours saints du mois ainsi que lors du Nouvel an et de la cérémonie annuelle des défunts » fut dès lors rendu à ce « *général de Khleang Mueng* ».

²¹⁹ Publié de manière anonyme en 2012, cf. GUILLOU, A. Y., « An alternative memory [...] », *loc. cit.*, 2012, p. 225.

²²⁰ Récit publié lui aussi de manière anonyme en 2012, cf., *ibid.*, 2012, p. 221.

répond : « *Je ne sais pas ... personne ne dit ça ici mais j'ai mes croyances personnelles.* » (p. 188) ! La dénégation apparaît de façon plus nette encore dans le film documentaire réalisé par l'auteur en 2018 – *Untold memories of Cambodia* – quand AyG lui demande, après qu'il a eu désigné l'endroit où pousse la termitière comme étant « *khlān* » (« puissant, fort »), s'il y a là une « *paramī* ». Il ne comprend pas tout d'abord la question, qu'elle doit reformuler en demandant si on appelle cet endroit « *paramī* », et répond alors d'une mine perplexe : « Il n'y a pas de *paramī* ... je ne ... ici il n'y a personne qui appelle [ça, cet endroit] *para...* ; simplement je crois par moi-même [sous-entendu : en une entité spirituelle] »²²¹. L'auteur en conclut que la perception de Sokhan, d'ailleurs très personnelle, n'a cessé d'évoluer dans le sens qui l'intéresse : invitation des défunts à rentrer chez eux, puis identification d'un défunt devenu familier par le truchement d'un rêve avant que « *Dans un troisième temps M. Sokhan s'intéresse à la termitière, privilégiant la construction d'un lieu puissant, protecteur de la famille qui habite là* » (p. 188). Sauf que rien dans ce qui est présenté ne montre qu'il s'intéresserait particulièrement à la termitière (il n'a fait que répondre aux questions de l'auteur et de surcroît réfute l'idée de la présence de « *baromey* »), et surtout rien ne montre que cette termitière serait considérée, depuis 2014, comme un '*nak tā*. L'auteur néglige en outre d'utiliser les ressources existantes pour démêler l'écheveau de ce culte manifestement métissé, nous voulons parler des études qui traitent de la contamination de la ritualité khmère par le monde chinois, celles de J. Népote bien sûr²²², mais plus récemment, celle d'E. Davis²²³ ou de C. Bennett, laquelle traite justement des rites annuels chinois en relation avec l'apaisement des esprits malévolents de la période khmère rouge²²⁴.

Que penser de ces trois récits ? Peut-on y reconnaître la naissance d'un '*nak tā*, ainsi que le laisse entendre AyG qui se montre ici convaincue à défaut d'être persuasive ? Ce serait oublier que ce type de génie ne saurait être honoré que par quelques personnes ou même une famille ; qu'il revêt nécessairement une forte dimension collective sanctionnée par l'attribution d'un nom et l'exis-

²²¹ Cf. IDEM, *Untold memories of Cambodia*, CNRS/CASE – PCRD/SEATIDE – ERC/ Corpses of Mass Violence – GIZ, 2018, <http://www.sfav.fr/fr/catalogue/film/351>, 9 mn 33 à 12 mn 38. La traduction donnée par les sous-titres tronque certaines étapes de l'échange.

²²² NÉPOTE, J., « L'Asie du Sud-Est indianisée [...] », *loc. cit.*, 1994, pp. 135, 154 ; IDEM, « Les nouveaux sino-khmers [...] », *loc. cit.*, 1995, pp. 133-154.

²²³ DAVIS, E. W., « Khmer Spirits, Chinese Bodies: Chinese Spirit Mediums and Spirit Possession Rituals in Contemporary Cambodia », [in] Thomas REUTER & Alexander HORSTMANN (eds.), *Faith in the Future. Understanding the Revitalization of Religions and Cultural Traditions in Asia*, Leiden, Brill, 2013, pp. 177-198.

²²⁴ BENNETT, C., *To Live [...]*, *op. cit.*, 2015, « Annual ritual care », en particulier pp. 118-120.

tence d'un médium régulièrement possédé dans le cadre de cérémonies accompagnées d'un orchestre se déroulant « entre la fin des moissons et les premiers semis, notamment en *māgh*, c'est-à-dire janvier-février »²²⁵, mais aussi en *caetr*^o (mars-avril), *bisākh* (avril-mai) ou *cesth*^o (mai-juin)²²⁶, alors que dans les deux premiers récits le culte rendu se déroule durant la Quinzaine des morts (dans la quinzaine descendante du mois de *bhadrabad* qui court de mi-août à mi-septembre) et dans le troisième durant les fêtes chinoises ; et qu'en outre le régime alimentaire habituel de ces génies nécessite de la viande et de l'alcool, ici absents. Sur ce point, la note qui accompagne le menu des offrandes alimentaires apportées à la seconde entité (« *assiettes de riz blanc, soupe, gâteaux, gâteau long rituel nome ansome, eau* ») est exemplaire du penchant de l'auteur à rayer d'un trait de plume ce qui contredit sa thèse (pp. 184-185, n. 25) : « *Les neak ta sont souvent buveurs d'alcool et mangeurs de viande, ce qui distingue leurs offrandes de celles des entités bouddhiques, végétariennes et ne consommant pas d'alcool. Cette distinction n'est pas d'actualité ici.* » Le lecteur n'en saura pas la raison.

Quoi qu'il en soit, le fait que quelques personnes isolées utilisent un terme d'adresse – *mcās' dīk mcās' ī* – dont on peut faire certes usage pour dialoguer avec un '*nak tā* ne signifie pas qu'on ait affaire *ipso facto* à ce type d'entité. *A fortiori* lorsqu'elles ne le dénomment jamais comme tel, et qu'elles considèrent les esprits en question comme des *khmoc* en attente de réincarnation (cf. p. 184, n. 23). Au regard de la faiblesse des témoignages présentés comme de l'analyse qui en rend compte, le propos semble, là encore, forcé. D'autant qu'il ne répond à aucun des arguments ethnographiques qu'y oppose C. Bennett, laquelle avait dans le cas d'espèce très explicitement contredit le propos de l'auteur dans sa thèse, en s'appuyant sur une ethnographie contemporaine de la sienne :

[...] while I agree with Guillou's assertion [dans « The Living Archaeology [...] », *loc. cit.*, 2012, p. 221] that some of the characteristics of the dead from Democratic Kampuchea seemed *Neak Ta* [*'nak tā*] like in their abilities to make people sick, and people used the modes of talking about the *khmouch* [*khmoc*] to be similar to the way they would about the *Neak Ta* (i. e. testy and grumpy), I think there is a conflation here between language and characteristics that my research does not support. [...].²²⁷

²²⁵ ANG, C., *Les êtres surnaturels [...]*, *op. cit.*, p. 209.

²²⁶ PORÉE-MASPERO, É., *Cérémonies des douze mois [...]*, *op. cit.*, p. 28.

²²⁷ BENNETT, C., *To Live [...]*, *op. cit.*, 2015, pp. 132-133.

Évoquant en quelques mots lénifiants la thèse de C. Bennett²²⁸, AyG ne mentionne à aucun moment leur désaccord fondamental, ni le fait que cette enquête doctorale menée entre 2012 et 2015 et dédiée à la question du destin spirituel des morts de malemort sous les Khmers rouges soit arrivée à des conclusions antithétiques des siennes :

As previously mentioned, although in the years immediately after the regime, they saturated the landscape, physically and spiritually, haunting those who came to live where they did, nowadays almost no ghosts remain from the Khmer Rouge regime, at least no in any of the sites I conducted research in. And in each area the dead had undergone similar changes: from frightened and frightening entities that haunted, to benevolent dead helping the living, to powerless spirits waiting to be reborn, to reincarnated beings now inhabiting Cambodia.²²⁹

5. Sur la mémoire collective

En 2012, dans l'introduction au numéro spécial de la revue *South East Asia Research* dédié à la « *resilience* » des sociétés suite aux épisodes de mort collective en Asie du Sud-Est, AyG et S. Vignato rappelaient cette nécessité :

Restoring – or more often creating – links with a ‘before’ relies on a culturally constructed, the localized and historically determined, idea of what history is or should be (Bloch, 1996). In this respect, researchers have to go far beyond the narrow scene of the catastrophe and look through what ‘past’, ‘memory’, ‘forgetting’ and ‘remembering’ mean for the people with whom they do their research.²³⁰

Moyennant quoi *Puissance des lieux* ignore les recherches qui, depuis la fin des années 1990, se sont attachées à explorer la mémoire collective²³¹, la

²²⁸ « Caroline Bennett (2015) rapporte le cas de renaissances des défunts de fosses communes parmi la population voisine. Cela constitue un autre mode de relations, empruntés [sic] au registre bouddhique » (p. 189, n. 31). Plus haut elle écrivait : (p. 178) « L'anthropologue Caroline Bennett enquêtant auprès de personnes habitant près de fosses communes dans d'autres régions, présente des données souvent similaires, même si elle choisit de présenter son analyse sous une autre forme, celle de défunts 'rendant service' aux vivants [...] », avant de citer un passage de Bennett (2015, p. 143).

²²⁹ BENNETT, C., To Live [...], *op. cit.*, 2015, p. 138 (voir aussi p. 216, n. 160).

²³⁰ GUILLOU, A. Y. & VIGNATO, S., « Introduction », [in] *op. cit.*, Part 1, 2012, p. 171.

²³¹ *Inter alia* : ANG, C., « Un point de mémoire collective dans le Cambodge ancien », *BEFEO*, vol. n° 84, 1997, pp. 334-339 ; THOMPSON, A., *Mémoires du Cambodge*, *op. cit.*, 1999, 548 p. ; THACH, Joseph (dir.), *Mémoire collective chez les Khmers et leurs voisins*, *Péninsule*, n° 73, 2016 (2), 212 p.

temporalité²³², ou la perception du passé chez les Cambodgiens²³³. Dans ces conditions, l'on ne s'étonne pas que le chapitre conclusif intitulé « Mémoire collective et régime d'historicité » (pp.193-197) se contente d'énoncer des considérations surannées sur le « *temps traditionnel* » (p. 193) ou « *le temps cyclique* » du calendrier agraire et de la doctrine karmique, un temps « *fondamentalement cyclique* » sur lequel on apprendra trivialement qu'il est contredit par « *les temps linéaires occidentaux qui apparaissent dans les traitements diplomatico-politique, médiatique, juridique du génocide khmer rouge* » (p. 196).

Si l'exposé succinct de ce dernier régime d'historicité prométhéen s'appuie sur les écrits de François Hartog (2003), et de Frédéric Durand (2004) pour sa déclinaison « *promanente* » sud-est asiatique (p. 196), l'analyse « *des régimes d'historicité* » issus du régime khmer rouge s'autorise en revanche des seules recherches ethnographiques de l'auteur. En quoi consistent ces régimes ? Dans le fait de « *restaurer l'ordre spatio-temporel qui prévalait antérieurement* » (p. 195) : « *Les Cambodgiens avec lesquels j'ai vécu au cours de cette longue enquête n'ont eu de cesse de rétablir les 'horloges' [pace Alfred Gell] sociales antérieures au régime khmer rouge* » (pp. 195-196). C'est là ce que nous dit le courant de recherche 'résiliencialiste' depuis le début des années 1990 dont l'auteur tait les principaux écrits. Citons, pêle-mêle, les recherches de John Marcucci (1994)²³⁴ ou d'Alexander Hinton (2008)²³⁵ ou encore de Sina Emde (2013, 2023)²³⁶.

²³² *Inter alia* : BENNETT, C., « Chapter four : Karma and reincarnation in the killing fields », [in], *To Live [...]*, op. cit., 2015, pp. 164-200 ; ABDOL-CARIME, N. ; BOURDONNEAU, É. ; MIKAELIAN, N. & THACH, J. (éds.), *Temporalités khmères : de près, de loin, entre îles et péninsules*, Berne, Peter Lang, 2021, 430 p.

²³³ *Inter alia* : CHANDLER, D., « Relire l'historiographie des Cambodgiens », *Péninsule*, n° 94, 2012 (1), pp. 81-93 ; ABDOL-CARIME, N. ; MIKAELIAN, G. & THACH, J. (éds.), *Le passé des Khmers. [...]*, op. cit., 2016, 262 p.

²³⁴ MARCUCCI, John, « Sharing the Pain: Critical Values and Behaviors in Khmer Culture », [in] May M. EBIHARA, Carol A. MORTLAND & Judy LEDGERWOOD (eds.), *Cambodian Culture since 1975. Homeland and Exile*, Ithaca & London, Cornell University Press, 1994, pp. 129-140 (sur la « capacity for cultural resistance » des Cambodgiens réfugiés à Dallas). Recherches qu'il est difficile de croire ignorées de l'auteur puisqu'il les citait dans son DEA de sociologie, cf. « C. Sargent, J. Marcucci et E. Elliston, 'Tiger Bones, Fire and Wine: Maternity Care in a Kampuchean refugee Community', *Medical Anthropology*, vol. 7 (4), 1983, pp. 67-79 », [in] GUILLOU, A. Y., *Santé et maladie [...]*, op. cit., 1988, p. 40.

²³⁵ HINTON, Alexander, « Truth, Representation and the Politics of Memory after Genocide », [in] A. KENT & D. CHANDLER (eds.), *People of virtue [...]*, op. cit., 2008, pp. 62-81.

²³⁶ EMDE, Sina, « National Memorial Sites and Personal Remembrance: Remembering the Dead of Tuol Sleng and Choeng Ek at the ECCC in Cambodia », [in] Vatthana PHOLSENA & Oliver TAPPE (eds.), *Interactions with a Violent Past: Reading Post-Conflict Landscapes in Cambodia, Laos, and Vietnam*, Bangkok, IRASEC, 2013, pp. 19-45 (cf. en particulier « Ritual

Mais alors où se situerait l'apport de l'auteur ? Non pas, on l'a vu, dans la description de ce « *temps cyclique* », guère évoqué autrement que sous la forme de lieux communs lapidaires, mais dans l'analyse des temporalités cambodgiennes. Celles-ci sont « *fondamentalement imbriquées dans l'espace* » et cette « *imbrication dans le spatial* » se réaliserait à travers les « *lieux puissants* » : « *plus généralement, les lieux puissants et leur énergie baromey [qui] transcendent la distinction entre temps et espace.* » (p. 196). Qu'est-ce à dire exactement ? Que « *Les lieux puissants sont des sortes de capsules fusionnant temps et lieux* » (p. 171), rappelant ici le propos d'un phénoménologue (Edward S. Casey, 1996) et de deux anthropologues (Nurit Bird-David, 1999 et Barbara Glowczewski, 1989) ; ou des « *milieux de mémoire* », en suivant cette fois l'historien Pierre Nora (1984), c'est-à-dire « *des espaces sociaux partagés où se construit l'histoire commune* » qui « *disparaissent lorsque disparaît la localité* » (p. 171) ; ou encore des « *sociotransmetteurs* » (Joël Candau, 2005, pp. 145, 171) qui « *favorisent les connections (ou interactions) sociales et, partant, le partage d'un contenu mémoriel* » (p. 146). Quelle part revient en propre à l'auteur dans la reconnaissance *in situ* de ces attendus théoriques advenus en d'autres contextes historiques et culturels ?

Il faut noter que c'est l'enquête ethnographique sur la mémoire qui m'a amenée à percevoir l'existence de tels lieux considérés comme puissants et à explorer un sujet qui n'avait presque pas été étudié jusqu'à présent au Cambodge (p. 147).

Ne restent donc que l'auteur et son terrain, puisque que le lecteur ne saura rien de ce « *presque pas* » ni en quoi les recherches d'AyG s'en démarqueraient ni comment. Foin de suspense : ce presque pas recouvre rien moins que les avancées significatives portant sur l'étude de l'espace et des relations entre espace et temps en pays khmer au cours du dernier demi-siècle. L'argument qu'elle avance pour n'en rien dire procède alors d'une pirouette :

Les études traitant des lieux focalisent plutôt sur la dichotomie entre lieux habités/village (phoum [bhūmi] ou terroir (srok [sruk]) d'un côté et lieu sauvage/ forêt (prey [brai]) de l'autre ou encore sur les esprits tutélaires de territoire. (p. 147).

Commemoration for the Dead », pp. 37-41) ; *IDEM*, « Violent Ruptures, Collective Memory and the Temporal Borders of the ECCC in a Cambodian Village », [in] Robin BINDDULPH & Alexandra KENT (eds.), *Cambodia's Trial. Contrasting Visions of Truth, Transitional Justice and National Recovery*, Copenhagen, NIAS Press, 2023, pp. 218-242.

Notons d'abord, avant d'expliquer le sens de cette pirouette, que l'auteur tait l'existence d'une étude qui renouvelle la dichotomie en question en la complexifiant sensiblement, ouvrant un champ d'interrogation inédit sur ces deux marqueurs de l'espace social cambodgien que sont « le *srok* [sruk] d'un côté » et le « lieu sauvage/ forêt (prey [brai]) de l'autre »²³⁷. Ensuite, c'est précisément parce qu'il se démarque de cette dichotomie en la dépassant que le « presque pas » des recherches en question a permis de notables avancées, qu'AYG endosse indûment et surtout bien tardivement. Comment, pour commencer, effacer les recherches toponymiques de S. Pou, qui soulignait dès 1967²³⁸ la charge mémorielle des *topoi* khmers charriant mythe et histoire par le truchement sémantique des mots les désignant ? Elle ne cessera, par la suite, d'y revenir ponctuellement à travers la centaine de publications sociolinguistiques qu'on lui connaît, en s'arrêtant sur tel ou tel lieu saint du Cambodge ancien, moyen ou contemporain²³⁹. Surtout, n'était-ce pas là justement le propos anthropologique de J. Népote lorsqu'il présentait, à l'issue d'une vie de recherche et de réflexion sur les principaux espaces sociaux cambodgiens – le palais royal, la cité royale et le royaume ; la famille, la maison et le terroir – une synthèse remarquable sur la conception de l'espace cambodgien comme « miroir du temps » (2007)²⁴⁰ ? N'est-ce pas à partir de ce même article que le rédacteur de ces lignes, en 2005 (puis à nouveau en 2012) exposait comment les matériaux de la période moyenne reflètent ces conceptions imbriquées de l'espace et du temps²⁴¹ ? Et la monographie de Fabienne Luco dédiée à l'ethnographie d'un village d'Angkor (2016) n'a-t-elle justement pas consisté à « explorer en quoi 'l'espace', considéré comme objet de recherche, pourrait

²³⁷ THACH, Joseph & NORNG, Many, « Prey 'forêt' : de l'étymologie à la représentation des Khmers », [in] G. MIKAELIAN, SIYONN S., A. THOMPSON (éds.), *op. cit.*, 2020, pp. 105-136. Ayant publié un article dans le même recueil, l'auteur connaissait l'existence de cet article, qu'il a pourtant choisi d'ignorer.

²³⁸ LEWITZ [POU], Saveros, « La toponymie khmère », *loc. cit.*

²³⁹ *Inter alia* : POU, S., « Le nom des monuments khmers », *BEFEO*, vol. 78, 1991, pp. 203-227.

²⁴⁰ NÉPOTE, J., « Note sur la façon dont les Cambodgiens perçoivent l'espace et le temps (1) », *BAEFEK*, n° 12, juin 2007, <http://aefek.fr/baefek12.html>.

²⁴¹ MIKAELIAN, G., « Écrire l'histoire du Cambodge moyen entre techniques occidentales et doctrines orientales », *BAEFEK*, n° 8, février 2005 (<http://aefek.fr/baefek8.html#wa-anchor-j9elqu5r6jj8o>) ; repris et développé dans *IDEM*, « Le rapport au temps : de l'achronie culturelle au millénarisme bouddhique », [in] « Des sources lacunaires de l'histoire à l'histoire complexifiée des sources. Éléments pour une histoire des renaissances khmères (c. XIV^e-c. XVIII^e s.) », *Péninsule*, n° 65, 2012 (2), pp. 281-286. Récemment encore, un autre article se penchait sur « les notions d'espace et de territoire et leurs usages dans les études khmères » à partir du même article de J. Népote (ROCHE, Louise, « Les notions d'espace et de territoire et leurs usages dans les études khmères. Quelques éléments de définition », *BAEFEK*, n° 26, octobre 2025, www.aefek.fr/baefek26.html#wa-anchor-mb1w8mrp68grl4).

également servir de support à l'expression et à la transmission de pratiques sociales et d'histoires »²⁴² ; son projet n'avait-il pas pour finalité « d'explorer plus spécifiquement le rapport au temps à partir du territoire en [se] demandant en quoi le paysage pourrait servir de support à la transmission d'éléments du passé, qu'il s'agisse d'histoires légendaires, ou d'histoires vécues » ?²⁴³

À l'issue de ce panorama des biais bibliographiques sur lesquels repose *Puissance des lieux*, lequel n'a rien d'exhaustif²⁴⁴, penchons-nous maintenant sur la dimension ethnographique de l'ouvrage.

²⁴² LUCO, F., *Les habitants d'Angkor. [...], op. cit.*, 2016, p. 31.

²⁴³ Cf. p. 84 [in] *IDEM*, « Angkor ou le paysage palimpseste. Les traces dans le paysage comme supports à la transmission d'histoires », *Péninsule*, n° 73, 2016 (2), pp. 81-108.

²⁴⁴ Voir *inter alia* le traitement de la notion de « génocide » appliquée au régime khmer rouge, à propos de laquelle l'auteur, qui mentionne bien l'existence d'un débat (p. 32, n. 16) n'en dit rien sur le fond et renvoie pour en savoir davantage à son audition dans le cadre d'une mission d'étude ministérielle, réalisée le jeudi 22 juin 2017 par skype depuis le Cambodge, et retranscrite, semble-t-il, dans le rapport de ladite mission en 2018 : GUILLOU, A. Y., « Face à l'inexistence d'un champ de recherche. Les cas des chercheurs sur le Kampuchéa Démocratique », [in] Vincent DUCLERT (éd.), *Rapport de la Mission d'étude en France sur la recherche et l'enseignement des génocides et des crimes de masse remis à Madame la Ministre de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation, et à Monsieur le Ministre de l'Éducation nationale le 15 février 2018*, volume premier des annexes. *Un bilan des domaines de connaissance sur les génocides, les crimes de masse, les violences extrêmes et les esclavages. Des savoirs retrouvés et partagés*, Paris, MESRI/MEN, 2018, pp. 259-264. Or le *verbatim* en question est inaccessible, seul un résumé du rapport ayant été publié par le Ministère, le volume d'annexe contenant la contribution de l'auteur n'ayant pas été publié (cf. DUCLERT, Vincent (dir.), *Rapport de la mission génocides*, Paris, CNRS Éditions, 2018 : p. 273 pour le jour d'intervention de l'auteur ; p. 269 pour les conditions de rédaction et d'édition du rapport). Le titre de cette intervention n'est d'ailleurs pas affiché dans la bibliographie de l'auteur disponible en ligne sur le site de son laboratoire (cf. <https://www.lesc-cnrs.fr/fr/profil-utilisateur/ayguillou>, consulté en novembre 2025). Les seuls auteurs déniaient le terme de génocide convoqués dans la note en question sont de mystérieux « [...] *civilisationnistes* [ayant] réfuté plus ou moins explicitement la qualification de génocide en arguant du caractère récurrent des violences dans l'histoire cambodgienne [...] ». On retrouve plus loin ce terme mystérieux sans plus d'éclaircissement sur les protagonistes qu'il recouvre (cf. « *Mon propos n'est pas ici de présenter une interprétation symboliste, orientaliste, civilisationniste ni même historique de cette cérémonie [la Quinzaine des morts]* » (p. 124). Si le lecteur *lambda* ne sera donc guère instruit sur les enjeux du débat en question, gageons que le lecteur spécialiste ne sera pas beaucoup plus éclairé sur la cible anonyme de l'auteur. D'autant que, lorsqu'il évoque quelques pages plus loin le fait que « *l'abus de mémoire* » de cette période dramatique ait déjà « *agacé certains universitaires travaillant sur le Cambodge* » au moment où il s'intéressa à ces questions en 2006 (p. 54), aucune référence ne vient préciser l'identité de ces derniers. La seule mention concrète d'un dissensus intervient une vingtaine de pages plus loin, mais elle reste interne aux partisans du « *génocide* » (Ben Kiernan *versus* Steve Heder, p. 73, n. 35, traduisant en français le contenu d'une note déjà parue dans GUILLOU, A. Y., « *An Alternative Memory [...]*, *loc. cit.*, p. 4, n. 11 soit pp. 4-5, n. 11 de la version HAL). Pour des points de vue (parfois

III. UNE FAILLE ETHNOGRAPHIQUE

*Dans les années 2010 [...], j'ai pratiqué pour la première fois de ma vie le graal méthodologique de notre profession, la monographie villageoise*²⁴⁵

Nonobstant un état de l'art déficient, pouvait-on adhérer *a minima* aux fins d'un projet fondé sur un terrain de longue durée, de surcroît dédié à l'environnement villageois du NTGM, dont l'importance historique, culturelle et symbolique n'est plus à démontrer. Las, seconde surprise, un examen précis du matériau ethnographique réuni dans *Puissance des lieux* en révèle à son tour la faiblesse, véritable faille dans un dispositif dont la principale richesse affichée était justement son caractère monographique, fruit d'une immersion en pays rural. Avant de sonder les parois de la faille, faisons retour sur la genèse du projet pour en mieux saisir les enjeux.

1. Un projet ethnographique ambivalent

Dans l'un des volumes de son HDR, l'auteur revient sur l'importance de ce projet ethnographique dans le déroulé de sa carrière :

[...] Dans les années 2010, pratiquant le 'retour rural' au moment où s'amorce l'exode des paysans vers les villes, allant de pair avec l'introduction du salariat et de l'économie de marché, j'ai pratiqué pour la première fois de ma vie le graal méthodologique de notre profession, la monographie villageoise. Un graal largement délaissé aujourd'hui au profit d'autres essais méthodologiques par nos collègues mais qui, paradoxe encore, m'a permis mieux qu'aucune autre méthode de trouver de nouvelles

divergents entre eux) ayant en commun de remettre en cause la notion de génocide, on lira *inter alia* : KIERNAN, Ben & THION, Serge, *Khmers Rouges ! Matériaux pour l'histoire du communisme au Cambodge*, Paris, J.-E. Hallier / Albin Michel, 1981, 396 p. ; VICKERY, Michael, *Cambodia, 1975-1982*, Boston, South Press, 1984, 361 p. (cité dans la bibliographie de *Puissance des lieux*, mais bizarrement pas mentionné au titre des contestataires de la notion de génocide) ; THION, Serge, « Genocide as a Political Commodity », [in] Ben KIERNAN (ed.), *Genocide and Democracy in Cambodia. The Khmer Rouge, the United Nations and the International Community*, New Haven, Yale University, Southeast Asia Studies Monograph Series n° 41, 1993, pp. 163-90 (réédité dans THION, S., *Watching Cambodia. Ten Paths to Enter the Cambodian Tangle*, Bangkok, White Lotus, 1993, cf. § 9, pp. 163-185) ; FAWTHROP, Tom & JARVIS, Helen, *Getting away with Genocide? Elusive Justice and the Khmer Rouge Tribunal*, London, Ann Arbor, Pluto Press, 2004, 327 p. ; SHER, Sacha, *Le Kampuchéa des « Khmers rouges » : essai de compréhension d'une tentative de révolution*, Paris, L'Harmattan, 2004, 480 p. ; LOCARD, Henri, *Pourquoi les Khmers rouges*, Paris, Vendémiaire, 2013, 347 p.

²⁴⁵ GUILLOU, A. Y., *Le Cambodge après les Khmers rouges*. [...], *op. cit.*, 2022, p. 41.

*pistes de recherches et de développer de nouvelles connaissances, espérais-je, en anthropologie de la mémoire.*²⁴⁶

Un propos qui pour éclairer le sens de son repositionnement dans le champ de l'anthropologie rurale où l'auteur œuvre depuis 2006 n'est toutefois pas dénué d'une certaine ambiguïté : d'un côté se lit un récit de sa conversion relativement tardive à une méthode éprouvée – puisqu' AyG venait en effet d'entrer au CNRS à l'âge de 42 ans²⁴⁷ – laquelle appelait, en toute hypothèse, un gain cognitif ; de l'autre se lit un soulagement d'avoir enfin pu réaliser l'exercice canonique de la profession, à l'âge de 58 ans, un canon disciplinaire dont l'HDR est justement censée attester la pleine maîtrise aux fins d'un enseignement académique. Un double enjeu donc, à la fois de production scientifique et de reconnaissance académique. Aussi et avant même d'examiner la qualité de l'ethnographie attestant cette maîtrise disciplinaire convient-il de pointer les prodromes de cette dualité – connaissance et reconnaissance – tels qu'ils affleurent çà et là dans les travaux de l'auteur précédant son HDR (1988-2023).

- L'examen de ces travaux ainsi que de la manière dont l'auteur les a successivement présentés laisse en effet poindre une interrogation sur les motivations de sa conversion ethnographique (2006-2023). Sans vouloir mettre en doute la *libido sciendi* qui la motive ni son intensité, saillent ici et là des propos témoignant d'une quête de légitimité, peut-être suscitée par un parcours académique accidenté, chose au demeurant habituelle dans le petit monde des études khmères où les carrières n'ont ni l'exigence ni l'évidence de celles qui font et que font les domaines plus 'classiques' de la recherche, où la concurrence est souvent plus rude et les cursus autrement plus structurés.

À suivre l'auteur, cette conversion tardive s'expliquerait simplement par l'insécurité régnant hors de Phnom Penh lors de son arrivée dans le pays en 1990 (pp. 69-70). Il semble pourtant que cette explication ne soit pas suffisante. S'il est indéniable que pratiquer le terrain en contexte rural était dangereux et compliqué dans la première partie des années 1990, c'est aussi dans ces années qu'un ethnologue comme Ang C. a commencé à le faire, dès 1989, bientôt

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 41.

²⁴⁷ En 2016, l'âge moyen du recrutement au CNRS était de 36 ans et 10 mois en sciences humaines, v. LEPRINCE, Chloé, « Carrière, concours, CV : à quel âge un chercheur est-il périmé », 5-VII-2019, France culture, Recherche. Découvertes scientifiques (radiofrance.fr/franceculture/carriere-concours-cv-a-quel-age-un-chercheur-est-il-perime-9398602). En 2022, la moyenne d'âge des femmes recrutées à l'INSHS au grade de Chargé de recherches était de 36 ans et 3 mois, v. PETIT, Antoine, *Rapport social unique 2022 – CNRS Carrières*, Paris, Observatoire des métiers et de l'emploi scientifique, 2022, p. 78.

suivis par d'autres (cf. *supra*, II. 1). C'est de même en terrain rural qu'avait choisi de travailler F. Luco à partir de 1992²⁴⁸, puis S. Crochet à partir de 1994, qui soutiendra elle aussi une thèse sur la médecine du Cambodge la même année que l'auteur (2001), mais sur la médecine en contexte rural, à l'issue d'un terrain de longue durée. En outre, pratiquer le terrain ethnographique en milieu rural était devenu beaucoup plus aisé dès la fin des années 1990, une fois passé le 'coup de force' des 5-6 juillet 1997 et la reddition des derniers réduits khmers rouges, comme le reconnaît d'ailleurs AyG (p. 70). Resterait donc à expliquer une latence ethnographique d'une petite décennie (1997-2006), durant laquelle il eut été loisible à l'auteur de mener un terrain rural et de « combler [ses] frustrations d'ethnologue » (p. 69) si tel avait été son projet, ou plus exactement une latence de cinq années (2001-2006), si l'on veut bien tenir compte du fait qu'il a travaillé à la rédaction de son doctorat portant sur des populations urbaines durant plus d'une décennie (1990-2001), avant de le soutenir en juillet 2001, à l'âge de 37 ans.

Pourquoi ce décalage de 5 années ? Il semble que l'auteur ait décidé de franchir le Rubicon ethnographique lorsque, recruté en 2006 comme chargé de recherche par la section 38 du CNRS (alors intitulée « Sociétés et cultures : approches comparatives »), sa formation première et sa pratique du terrain, plus sociologiques et urbaines qu'ethnologiques et rurales, risquaient de prêter le flanc à la critique, ainsi qu'il l'énonce lui-même à l'occasion :

[...] *J'ai arpenté des terrains qui, jusqu'aux années 2010, n'étaient pas tout à fait considérés comme légitimes par l'ethnologie française : les pratiques de soins hospitalières, la mémoire du génocide khmer rouge en font partie.*²⁴⁹

De fait, formée à la sociologie de la santé dans le cadre d'une maîtrise de sociologie (1986)²⁵⁰ qui la menait à pratiquer « un carrefour théorique » où se croisaient « ethnologie », « sociologie médicale » et « sociologie des relations inter-ethniques »²⁵¹, formation poursuivie dans le cadre d'un DEA de sociologie (1988) dédié aux pratiques thérapeutiques des Cambodgiens réfugiés de Rennes²⁵², AyG concluait ce dernier par un projet de thèse qui annonçait :

²⁴⁸ LUCO, F., *Les habitants d'Angkor. [...]*, op. cit., 2016, pp. 25-26.

²⁴⁹ GUILLOU, A. Y., *Le Cambodge après les Khmers rouges. [...]*, op. cit., 2022, p. 17.

²⁵⁰ IDEM, *Santé et transplantation sociale [...]*, op. cit., 1986, 206 p.

²⁵¹ *Ibid.*, pp. 11-12.

²⁵² GUILLOU, A. Y., *Santé et maladie chez les réfugiés du Cambodge*, op. cit., 1988. Le titre en est trompeur puisque l'ouvrage ne traite que des réfugiés de Rennes (cf. p. 1 « Le but général de cette étude est de rendre compte et d'analyser le 'système' étiologico-thérapeutique des réfugiés du Cambodge installés à Rennes. »).

[...] *une étude sociologique de la santé et de la maladie chez les réfugiés du Cambodge en France. L'intérêt sociologique de l'enquête est qu'il est possible de se concilier l'approche ethnographique – basée sur un contact suivi et prolongé avec la population d'enquête – tout en privilégiant l'observation de l'interaction de cette minorité gérant sa santé et sa maladie et la société globale, informant ainsi sur le phénomène social de transplantation.*²⁵³

Dans cette perspective, l'auteur avait néanmoins :

[...] *le projet d'effectuer à moyen terme un séjour d'étude au Cambodge, si la situation le permet, ou tout au moins dans les camps de réfugiés en Thaïlande afin de se rendre compte directement des conditions avant l'arrivée en France et le passage par plusieurs services médicaux.*²⁵⁴

C'est ainsi que l'auteur se rendit au Cambodge en septembre 1990 « *avant de préparer une thèse sur la population cambodgienne de France* »²⁵⁵. Mais, celle-ci fut moins « *mise en sommeil, puis réveillée plusieurs fois en fonction de circonstances diverses et en fonction, également, d'autres recherches [...] menées parallèlement et qui l'ont d'ailleurs nourrie* »²⁵⁶, ainsi qu'il le relatait en 2001, qu'elle ne fit l'objet d'une réorientation substantielle consécutive, semble-t-il, au choix de l'auteur de rester sur place : ce serait non plus l'étude des pratiques thérapeutiques des Cambodgiens de Rennes, mais celle des médecins du Cambodge.

Dans le même temps, il assurait de courtes missions pour divers organismes à vocation humanitaire comme l'UNICEF (1992) ou la FAO (1993-1994), étudiant les conflits fonciers ou les aspects démographique et sociologique du développement agricole, en plus d'enseigner le français dans divers organismes (Alliance française, Université royale des Beaux-Arts) et notamment à la Faculté de médecine, observatoire privilégié de la pratique de la médecine moderne. Mais à lire la manière dont l'auteur rend compte de cette période d'immersion liminaire trente ans après, sa pratique n'était pas celle d'une ethnologue tenant scrupuleusement son journal de bord :

Focalisée sur la réalisation de ma thèse [...] j'ai pris peu de notes et peu de photos de la vie au quotidien et du contexte politico-militaire – ce que j'en

²⁵³ *Ibid.*, p. 125.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 133.

²⁵⁵ GUILLOU, A. Y., « Médecines, changement social et identité nationale au Cambodge. Position de thèse », *Les Cahiers du CERIEM*, Université de Rennes II, n° 8, décembre 2001, p. 70.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 69.

percevais depuis Phnom Penh. [...] Mes notes générales, (hors enquêtes proprement dites) de l'époque sont très mal tenues et lacunaires. Une anthropologie d'une société en guerre ne se concevait pas alors et les outils d'observation et d'analyse manquaient. (p. 51, n. 1)

Il faut dire aussi que nonobstant sa fréquentation du « *carrefour théorique* » évoqué plus haut, tel n'avait pas été sa pratique à l'occasion de sa maîtrise ou de son DEA :

*Plutôt que de présenter une description ethnographique partielle du complexe étiologico-thérapeutique des Cambodgiens à Rennes, nous avons essayé de saisir, à partir des entretiens, les principales modalités du changement et d'en déduire plusieurs hypothèses de travail.*²⁵⁷

Finalement revenue en France en 1994, AyG enseigna comme ATER dans le département de sociologie de l'Université de Rennes II (en 1994-1995 puis en 1995-1996), assurant les travaux dirigés de méthodologie quantitative, se présentant alors volontiers comme « *sociologue* » (1997)²⁵⁸ et d'ailleurs identifiée comme telle par une doctorante en « [...] ethnologie sur la médecine traditionnelle khmère » rattachée au laboratoire d'ethnologie de Nanterre²⁵⁹. Les aléas de la poursuite de son doctorat finalement consacré aux médecins cambodgiens l'amènèrent à s'éloigner des équipes rennaises spécialisées dans les migrations²⁶⁰ pour se rapprocher davantage des équipes parisiennes spécialisées en anthropologie de la santé²⁶¹.

C'est alors que, rattachée au LASEMA (le Laboratoire Asie du Sud-Est et monde austronésien) dans lequel officiaient de nombreux anthropologues, AyG obtenait une mission pour se rendre au Cambodge d'avril à novembre 1999 afin d'enquêter sur le Sida, dans le cadre d'un financement du Département des Sciences de l'Homme et de la Société du CNRS²⁶². Revenue en France pour achever de rédiger sa thèse et la soutenir à l'été 2001, elle se

²⁵⁷ GUILLOU, A. Y., *Santé et maladie [...]*, *op. cit.*, 1988, p. 84.

²⁵⁸ Cf. p. 63 de IDEM, « La charrue et le fusil. Vie politique et société civile au Cambodge », *Passerelles*, Thionville, hiver 1997, n° 14, pp. 62-78.

²⁵⁹ Cf. CROCHET, S., *Le Cambodge*, Paris, Karthala, 1997, p. 179 et 4^e de couverture.

²⁶⁰ Cf. GUILLOU, A. Y., « Santé et changement social au Cambodge. Premières réflexions autour d'observations menées dans les hôpitaux cambodgiens », Séminaire, Centre d'Étude et de Recherche sur les Relations Inter-ethniques et les Minorités (CERIEM), n° 12, avril 1996.

²⁶¹ Cf. IDEM, « Les médecins cambodgiens. Construction de l'objet de recherche et perspectives d'analyse », Exposé au séminaire de Jean-Pierre Dozon et Didier Fassin, « De la maladie à la santé publique : nouveaux objets, nouveaux lieux d'implication de l'anthropologie », EHESS, 27 mai 1988.

²⁶² Cf. IDEM, « Promotion de la femme [...] », *loc. cit.*, 2000.

présentait alors comme « socio-anthropologue »²⁶³, « sociologue »²⁶⁴ ou « anthropologue »²⁶⁵ selon les contextes académiques, tout en défendant à travers sa thèse une position disciplinaire à la jonction entre ces deux disciplines²⁶⁶, thèse d'ailleurs inscrite en « Anthropologie sociale et ethnologie ». Mais, nonobstant l'étiquette, le contenu en restait dans les faits très sociologique : elle y décrivait la sociologie d'un groupe professionnel menée dans le cadre plus général d'une sociologie de la médecine moderne²⁶⁷ qui expédiait en vingt-cinq lignes d'une conclusion de dix pages les deux grands problèmes ethnologiques posés par les médecins cambodgiens : d'une part « *les logiques familiales sous-tendant les pratiques professionnelles [...]* », puisque « *le noyau de base de la société cambodgienne, celui sur lequel prend fermement appui l'ensemble de la structure sociale, est la famille étendue et son réseau d'alliances* » ; et d'autre part « *la logique ethnique [...]* », attendu qu'« *Une bonne partie des professionnels modernes de santé au Cambodge ont des ancêtres chinois* »²⁶⁸. C'est donc assez logiquement qu'elle était bientôt recrutée comme chargée de cours de sociologie à l'Université de Paris VII-Jussieu, y enseignant la sociologie des migrations et des relations inter-ethniques pour l'année 2003-2004. Dans le même temps, elle travaillait à une série d'enquêtes de commande sur la communauté turque de la région rennaise pour une association de recherche à la fondation de laquelle elle participait (l'ODRIS, 2002-2006).

Mais, l'enseignement de la sociologie des migrations n'ayant manifestement débouché sur aucune offre d'emploi stable à l'université, et alors même que l'ethnologie française connaissait une crise identitaire posant notamment la question de ses relations, parfois conflictuelles, avec la sociologie²⁶⁹, et que l'exigence ethnographique de la profession décroissait, se disait-il, des suites d'une influence états-unienne²⁷⁰, l'auteur présentait en 2005 un projet de

²⁶³ Cf. IDEM, « Postures et apparence physique khmères, du Cambodge à la France », *Hommes et Migrations*, "France, terre d'Asie", n° 1234, novembre-décembre 2001, pp. 90-94.

²⁶⁴ Cf. IDEM, « Ethnicité et bouddhisme au Cambodge », *Les Cahiers du CERIEM*, n° 10, décembre 2002, p. 9.

²⁶⁵ Cf. IDEM, « Les enfants des rues [...] », *loc. cit.*, 2002.

²⁶⁶ Pace SIMON, Pierre-Jean, « Anthropologie et sociologie : une frontière obsolète », *Les Cahiers du CERIEM*, n° 5, mai 2000, pp. 3-15.

²⁶⁷ GUILLOU, A. Y., « Introduction », [in] *Les médecins du Cambodge [...]*, *op. cit.*, 2001, pp. 13-22.

²⁶⁸ *Ibid.*, « Conclusion », pp. 485 et 486.

²⁶⁹ MACDONALD, Charles, « L'anthropologie sociale en France, dans quel état », *Ethnologie française*, vol. 8 (4), 2008, pp. 617-625.

²⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 621 : « Le terrain, sous l'effet d'une évolution qui vient des États-Unis et qui a gagné l'Europe, a cependant changé de nature dans la mesure où il est devenu dans certains cas 'multi-situé', c'est-à-dire non plus focalisé sur un lieu précis et unique mais concernant un

recherche « sur la mémoire du régime khmer rouge » (p. 56) devant la section 38 du CNRS. Autant qu'on puisse en juger *a posteriori* et d'assez loin, son dossier dût emporter l'adhésion à proportion de ce qu'il associait certains réquisits de l'ethnologie classique aux « problématiques » et autres « constructions de l'objet »²⁷¹, répondant aux attendus de l'anthropologie sociale qui avait alors le vent en poupe. Du côté de l'ethnologie classique, son dossier témoignait en effet d'une fréquentation régulière des Cambodgiens depuis plus d'une quinzaine d'années, assortie d'une pratique opérationnelle de la langue et de la promesse d'un terrain ethnographique de qualité en zone rurale, garantie par un rattachement à un laboratoire en partie héritier du laboratoire fondé par Georges Condominas (1921-2011), reconnu par la profession comme un ténor de la description ethnographique²⁷². Du côté de l'anthropologie sociale cette fois, les promesses n'étaient pas en reste avec le thème de la mémoire du régime khmer rouge, sujet qui commençait d'être couru à Phnom Penh dans le petit monde de l'anthropologie sociale anglo-saxonne au moment même où l'on préparait l'ouverture des CETC, et dont l'auteur avait repris, on l'a vu, les principaux questionnements (*cf. supra*, II. 4).

- Une ambivalence fondatrice traverse ainsi *Puissance des lieux* qui cherche à recueillir d'un même mouvement l'assentiment d'une perspective ethnologique classique par la présentation d'une ethnographie de qualité obtenue à l'issue d'un terrain de longue durée, mais qui en abandonne la perspective « holiste »²⁷³ au profit de questionnements spécifiques dictés par l'agenda d'une anthropologie sociale, dominante sur le terrain cambodgien, réagissant elle-même à une double actualité, humanitaire (les questions de santé) et politique (les CETC et le traitement juridique de la « mémoire » des années terribles), plus qu'à un agenda scientifique établi à partir d'un état du savoir sur la société cambodgienne. Ce que l'auteur exprime d'ailleurs à l'occasion en des termes qu'on aura du mal, en refermant *Puissance des lieux*, à

ensemble de lieux et de groupes qui peuvent différer par la langue et la culture. [...] En France, cette orientation prend de l'ampleur bien que des terrains 'classiques' (un groupe ethnique) restent encore à l'honneur. La version multi-située du terrain contient, disons-le malgré tout, un risque d'appauvrissement du regard ethnographique pour autant qu'il abaisse le niveau de compétence linguistique dans une langue vernaculaire et diminue la familiarité acquise dans la longue durée. Ce qu'il perd en compréhension, il devrait, faut-il espérer, le gagner en extension sur un plan comparatif ».

²⁷¹ Cf. MACDONALD, C., « L'anthropologie sociale [...] », *loc. cit.*, p. 622.

²⁷² MACDONALD, Charles & GOUDINEAU, Yves, « Georges Condominas (1921-2011) », *L'Homme*, n° 200, 2011, pp. 1-6 ; BROMBERGER, Christian, « Monographie », [in] Pierre BONTE, Michel IZARD (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PuF, Quadrige, 2^e édition, 2002, p. 484.

²⁷³ Cf. MACDONALD, C., « L'anthropologie sociale [...] », *loc. cit.*, p. 622.

comprendre autrement que sur le mode de l'anti-phrase (l'ouverture en cause s'apparentant bien souvent à une fermeture observationnelle) :

Soucieuse de déconstruire les cadres de pensée de l'Humanitaire et du Traumatisme, j'ai ainsi ouvert le champ de l'observation à toute pratique, situation, événement considéré par les villageois comme une trace du régime khmer rouge. (p. 66)

L'enjeu que revêt *Puissance des lieux* dans une telle quête de légitimité, elle-même ambivalente (être reconnue par l'ethnologie classique comme par l'anthropologie sociale), se lit alors jusque sur la jaquette de l'ouvrage, où l'on peut lire que l'auteur « a une triple formation d'orientaliste, de sociologue et d'ethnologue ». Ce n'est pas la première fois qu'AYG se prévaut d'un semblable triptyque puisqu'en 2012, elle se déclarait déjà « anthropologue » possédant une « triple formation de sociologue, de khmérologue (Cambodge) et d'ethnologue »²⁷⁴.

Si l'on peut facilement s'accorder sur le fait que sa formation est avant tout sociologique (au sein de l'école du sociologue Pierre-Jean Simon)²⁷⁵, elle ne peut sans abus de langage se prévaloir d'une double formation de sociologie et d'ethnologie, au sens où l'on peut, par exemple, être historien et ethnologue, comme l'était J. Népote, titulaire de deux maîtrises, l'une d'histoire médiévale française et l'autre d'ethnologie du Cambodge, mais aussi de deux doctorats, l'un d'histoire et l'autre d'ethnologie dans chacun des domaines précités, sanctionnant des diplômes, des mémoires et des publications distincts. Concernant l'auteur, de deux choses l'une : soit les deux formations – sociologie et ethnologie – sont à juste titre considérées comme distinctes, et en ce cas il ne peut se prévaloir que d'une seule, celle de sociologie (ou si l'on préfère l'appeler ainsi, d'anthropologie sociale), sanctionnée par une seule maîtrise, un seul DEA, et une seule thèse ; soit les formations en question sont abusivement considérées comme identiques (ce qui paraît tout de même difficile), et il ne peut là encore se prévaloir que d'une seule formation (toujours la même : une licence et une maîtrise à Rennes II, un DEA et un doctorat à l'EHESS).

Reste l'« orientaliste » et le « khmérologue » : on comprend en effet que ce que l'auteur appelle sa formation « orientaliste » en 2025 correspond à celle

²⁷⁴ GUILLOU, A. Y., « Temporalité [...] », *loc. cit.*, 2012, p. 1 de la version HAL.

²⁷⁵ Ainsi qu'elle le spécifiait au moment de soutenir sa thèse : « C'est par la sociologie des relations inter-ethniques que nous sommes venue aux médecins cambodgiens », v. IDEM, *Les médecins du Cambodge [...]*, *op. cit.*, 2001, p. 13. Sur cette sociologie, v. SIMON, P.-J., *Pour une sociologie des relations interethniques et des minorités*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006, 347 p.

de « *khmérologue* » en 2012. Écartons d'emblée la formation orientaliste dont il ne peut se prévaloir d'aucune façon. On notera d'ailleurs l'incohérence (et l'incongruité) qui consiste à se parer ainsi des vertus d'une discipline par ailleurs grossièrement dénigrée dans l'ouvrage (*cf. supra*, II. 1). Et la « *khmérologue* » ? Comme AyG n'en dit rien et qu'aucune formation académique n'a jamais répondu à ce vocable, on est forcé d'y voir l'un des deux sens connus auxquels ce dernier renvoie de manière informelle dans le milieu des études khmères. Dans son sens spécifique, il désigne un orientaliste chevronné formé à l'indianisme et œuvrant spécifiquement dans le domaine des études khmères²⁷⁶. Dans son sens générique, le seul auquel puisse prétendre l'auteur, il désigne n'importe quel praticien d'une discipline (archéologue, historien, ethnologue, etc.) spécialisé sur le Cambodge, ce qui implique *a minima* la connaissance des rudiments de la langue, la fréquentation régulière du terrain et la pratique d'une bibliographie spécifique²⁷⁷. On comprend dès lors que ce que l'auteur entend souligner ici, en termes certes un peu pompeux, est le simple fait d'avoir obtenu un diplôme de khmer aux Langues O', apportant les rudiments de la langue en question assortis de quelques heures d'enseignement de « civilisation » dans le cadre d'une licence (ou assimilée)²⁷⁸. Ce qui est le lot commun des spécialistes du Cambodge formés en France, quelle que soit la discipline dont ils relèvent. Imagine-t-on, du reste, une ethnologue qui n'aurait pas fait l'effort d'apprendre la langue du peuple qu'elle étudie ?

2. Une ethnographie évanescence

Quand la plupart des thématiques abordées par l'auteur l'ont été par d'autres avant lui, en des termes plus précis, réaliser l'ethnographie contemporaine du NTGM de Pursat et du monde villageois qui l'entoure constituait un objectif

²⁷⁶ MIKAELIAN, G., « Au Chhieng (1902-1993), premier orientaliste cambodgien », [in] AU, Chhieng, *Fondement du deuxième traité de Protectorat sur le Cambodge, Introduction et édition par G. Mikaelian*, Paris, Cahiers de Péninsule, n° 14, 2023, pp. 9-129 ; POU, S., *What is Khmerology*, *op. cit.*

²⁷⁷ SORN Samnang (éd.), *La khmérologie. [...]*, *op. cit.*

²⁷⁸ C'est d'ailleurs ce qu'il précise lui-même dans la « Courte biographie » présentée dans un rapport d'activité de l'IRASEC en date de 2016 : « Anne Y. Guillou a reçu une triple formation de sociologue (DEA de l'EHESS en 1998), d'orientaliste (Diplôme supérieur de l'INALCO en 1990, option khmer) et d'anthropologue (Doctorat en anthropologie, EHESS, 2001) » (*cf. IRASEC, Rapport d'activité et financier de l'IRASEC – Exercice 2015 et programmation 2016*, Bangkok, IRASEC, mars 2016, p. 64). Dans la version publiée de cette biographie datée de 2014, le triptyque, au contenant identique, était encore estampillé « sociologue »-« khmérologue »-« ethnologue », *cf. JAMMES, Jérémy & ROBINNE, François (dir.), L'Asie du Sud-Est 2014. Bilan, enjeux et perspectives*, Paris, Bangkok, Les Indes Savantes / IRASEC, 2014, p. 11.

original justifiant à lui seul une lecture attentive de *Puissance des lieux*. Mais le lecteur averti en sera pour ses frais. Non pas tant parce qu'il n'apprendra rien qui n'ait déjà été écrit sur son existence antérieure au régime khmer rouge, sans que les écrits en question soient toujours cités : ce n'était point sur ce sujet en effet que l'on s'attendait à récolter les fruits d'une démarche monographique, mais bien plutôt sur l'ethnographie contemporaine des lieux. À ce sujet, il n'apprendra que peu de choses, souvent sans garantie quant à la qualité de l'information recueillie.

- Notons d'abord un certain flou entourant la durée du terrain. En elle-même de peu de portée, cette imprécision dit néanmoins quelque chose sur le soin porté à l'enquête ethnographique. Dans *Puissance des lieux* (2025), AyG affirme avoir entamé son terrain en 2007 et l'avoir poursuivi jusqu'en 2018, à raison de 2 mois par an, soit 24 mois de terrain (pp. 16, 69). Dans un précédent article (2012), elle le faisait démarrer en 2008, soit 22 mois d'enquête seulement si l'on suit le rythme moyen avancé en 2025²⁷⁹. Et puis tout récemment, au cours d'une intervention sur Radio France Internationale, elle l'évaluait à « 2 mois par an pendant 15 ans, à peu près », soit 30 mois²⁸⁰.

On en retiendra dans tous les cas le principe d'un terrain fragmenté, réparti sur une décennie. Comme l'auteur ne prend pas la peine de restituer au lecteur la durée précise de ses terrains annuels (combien de jours, quels mois chaque année, a-t-elle été présente dans son unité villageoise au cours de cette décennie ?), il est difficile de s'en faire une idée. Sur la foi des paroles 'émiques' et des rencontres mentionnées dans *Puissance des lieux*, à tout le moins pour celles qui sont datées car elles ne le sont pas toutes, ses terrains 'utiles' se sont surtout déroulés en mai 2007 (pp. 121, 165, 168), en avril-mai 2008 (pp. 58-59, 63-64, 84, 89, 94-95, 120, 161, 167, 171, 176-178, 180-188, 201-208), en juillet-août 2010 (pp. 95-96, 98, 131-132, 126-127, 192), en

²⁷⁹ IDEM, « Temporalité [...] », *loc. cit.*, 2012, p. 2 de la version HAL. À noter que dans un bref récit relatant sur un mode en partie fictif son expérience de terrain, publié dans le cadre d'un exercice de style qui portait sur la « nostalgie », réalisé en résidence d'écriture en compagnie de six autres collègues, elle date précisément son adieu au terrain du 16-VI-2018, cf. « Khleang Muang 3.4 », [in] *Parier sur l'espérance [...]*, *op. cit.*, première page du texte (non paginé par l'éditeur).

²⁸⁰ Radio France Internationale, Géopolitique : « Les Khmers rouges toujours enjeu politique, cinquante ans après », publié le 4 mai 2025, 18 mn 7 s à 18 mn 13 s. D'une manière générale il est difficile de savoir où et quand, précisément, AyG a fait du terrain. Dans cette dernière intervention, dans laquelle elle précise qu'elle a voyagé par ailleurs au Cambodge, elle se prévaut d'« à peu près 10 ans d'enquête en immersion » (18 mn 26 à 18 mn 32) formulation par laquelle elle semble additionner ses divers terrains depuis son premier séjour au Cambodge en 1990 ([www. http://refi.fr/fr/podcasts/géopolitique/20250204-cambodge-les-khmers-rouges-toujours-enjeu-politique-cinquante-ans-après](http://refi.fr/fr/podcasts/géopolitique/20250204-cambodge-les-khmers-rouges-toujours-enjeu-politique-cinquante-ans-après)).

juillet-octobre 2011 (pp. 44-47, 132-133, 134, 138, 141), en septembre 2012 (p. 132), en février 2014 (p. 161) et en mai-septembre 2014 (pp. 97, 99-100, 105, 123, 125, 130-131, 135, 183-184, 204). À côté de ces matériaux datés, d'autres matériaux (entretiens, conversations informelles, photographies) sont évoqués sans précision du jour, du mois, ni de l'année où ils furent recueillis²⁸¹. Certains, en plus de n'être pas datés, sont qualitativement et/ou quantitativement non identifiables²⁸². Est-ce parce que l'auteur a pressenti le caractère impressionniste de certaines de ses observations qu'il trouve utile de préciser (p. 180) : « *Si je n'ai pas reconstitué au quotidien les étapes ayant mené à la constitution de fosses communes comme lieux puissants, j'ai néanmoins pu dégager un schéma général* » ?

- Plus gênante est la présentation de l'environnement villageois où prit place le terrain de l'auteur, à peu près inexistante en dehors de considérations générales à tonalité lyrique : « *un village idyllique, d'une grande beauté, entre le grand Lac et le plateau des Cardamomes.* » (p. 74). Concrètement, on ne sait combien d'habitants, combien de maisons, combien de familles, composent cette unité villageoise de « *Kompong Trolach* » faite de « *trois villages administratifs, plusieurs hameaux et lieux-dits* » (p. 13) ni quelles dynamiques démographiques (proportion d'hommes, de femmes, de veuves, de jeunes, de vieux, quelles relations d'alliance et de parenté relie entre elles

²⁸¹ Cf. p. 164, entretien avec Maly, la mère de Reaksmey qui « *me raconta un jour [...]* » ; p. 167, entretien avec Reaksmey, qui « *remarqua même, un jour [...]* » ; p. 170, les photos du « *Preah Chi* », 5a-5b ; « *Grand-mère Soryane, qui m'accompagnait ce soir-là* », c'est-à-dire « *un de ces soirs* » pp. 173-174.

²⁸² Cf. Ainsi cet « *[...] homme de soixante ans qui n'a jamais évoqué devant sa nouvelle épouse et ses enfants sa première famille défunte* » rencontré « *en 2010* » « *sous les pilotis de sa maison* », « *dans la zone de l'Ouest où je travaille* » (p. 54) ; ou cet « *homme croisé dans le monastère de Bakan [...], lieu de grands charniers [qui] manifeste devant tous, chose assez inhabituelle dans le monde khmer, une grande émotion qu'il veut partager avec les gens présents à ce moment-là* » (p. 59) ; ou cette « *femme, que je croisais fréquemment lors de mes allées et venues à pied dans le village et avec laquelle je discutais régulièrement* » et qui se montre hostile à sa présence dans le village (pp. 79-80) ; de même ces « *nombreuses conversations – notamment celles que j'avais eues avec des habitants de Bakan [...]* » (p. 81) ; ou encore « *des villageois m'ont rapporté que [...]* » (p. 158) ; et ce « *[...] point de vue des villageois que j'ai rencontrés* », dont on ne connaîtra pas le nombre (p. 173) ; ou encore « *La seconde découverte [qui] concerne la façon dont les gens que j'ai rencontrés, dans le village de Kompong Trolach et ses alentours, perçoivent les restes humains qui surgissent du sol de temps à autre aujourd'hui encore, lors des labours ou du creusement des fondations de maisons par exemple* » (p. 176), « *gens* » dont on ne saura pas s'ils sont plus nombreux que les trois témoignages présentés par ailleurs (cf. *supra*) ; et encore cette « *villageoise habitant près d'une fosse commune* » qui lui dit « *un jour* », à propos d'un ancien chantier collectif « *que les plantations et les poissons des mares y étaient plus robustes qu'ailleurs* » (p. 195).

les maisons, etc.) ou socio-économiques (combien de riches, de pauvres, d'indigents, de paysans, d'artisans, de commerçants, de fonctionnaires, quelles familles ont des enfants travaillant dans les usines ou les bars à Phnom Penh, ou à l'étranger, quelles familles cultivent encore le riz, de quelle sorte, etc.), ou encore culturelles (combien de monastères sont fréquentés par les villageois – en dehors des « *deux monastères proches, notamment le plus ancien, celui du Ficus emplis de mérites* » (p. 80) –, abritant combien de moines profès, de novices, pour combien de laïcs, combien de tradipraticiens, de sorciers, etc.) la structurent.

À cet égard, le qualificatif de monographie villageoise paraît usurpé, quand bien même on objecterait l'ambition mesurée d'« *une monographie villageoise problématisée, orientée par le thème de la mémoire et des traces* » (p. 69). Il est en effet au moins deux manières de comprendre ce que d'aucuns pourraient considérer d'emblée comme un oxymoron – rappelons en effet qu'une monographie est « l'étude exhaustive, à une échelle généralement microscopique, d'un groupe social ou culturel dans sa globalité »²⁸³, et que par conséquent « orienter » une monographie, reviendrait à en détruire le principe même. Une première manière de comprendre le projet de l'auteur consiste à rejeter hors du cadre ethnographique tout ce qui ne concerne pas directement « *le thème de la mémoire et des traces* ». Une seconde manière, si l'on fait grâce à l'auteur de cette formulation oxymorique, eut été de tenir le cap d'une perspective holiste, et d'interpréter la collecte ethnographique la plus large possible au prisme du thème en question, sans bien sûr faire disparaître la matière récoltée, mais à l'inverse en s'appuyant sur elle pour explorer plus avant ce thème (le « sens de la totalité » en question ne consistant pas à « dresser un inventaire, mais bien plutôt, à partir de faits concrets [...] d'établir des relations. »²⁸⁴). L'auteur a choisi la première manière puisque les deux « exigences contradictoires » de la « formule monographique », « que seuls les meilleurs travaux parviennent à concilier ou à dépasser », à savoir « d'une part, l'ambition holistique [...], de l'autre un souci d'exhaustivité (illusoire) et de systématisme analytique [...] » sont très manifestement absentes de *Puissance des lieux*²⁸⁵. En fait de systématisme analytique, nous ne lisons qu'une série de conversations avec des villageois, agrémentées de descriptions partielles et succinctes, parfois même impressionnistes, de maisons, de charniers, de sanc-

²⁸³ Selon la définition qu'en donne Tiphaine Barthélemy dans « Notes sur l'écriture monographique », *Journal des anthropologues*, n° 75, 1998, p. 1.

²⁸⁴ LAPLANTINE, François, *La description ethnographique*, Paris, Armand Colin, 128. Tout le savoir, 1996, p. 51.

²⁸⁵ BROMBERGER, C., « Monographie », *loc. cit.*, pp. 484-485.

tuaires, de cérémonies, au travers desquels l'espace villageois se dessine comme plus spectral que réel.

- Mais, pourrait-on encore objecter, les informateurs en question sont en revanche dûment présentés, leur biographie restituée, eux-mêmes situés dans l'espace-temps de la rencontre avec l'auteur (le sanctuaire, le monastère, la maison, le charnier, dans le temps d'une conversation informelle, d'une balade, d'une cérémonie, etc.). Si bien qu'une fois mis de côté le label monographique, à l'évidence abusif, subsisterait le bénéfice d'une matière féconde. Ce qui n'apporterait rien du point de vue d'une ethnographie classique servirait en revanche la cause d'une anthropologie sociale de la mémoire attachée à dégager moins une singularité villageoise que des principes mémoriels et spirituels applicables dans son ensemble à la société cambodgienne post-khmère rouge, à tout le moins utile pour les établir.

Ce serait pécher par optimisme. D'une manière générale, il n'est pas toujours aisé de cerner le profil sociologique des interlocuteurs interrogés par l'auteur, d'une part parce que l'information à leur sujet se trouve souvent éparpillée dans plusieurs chapitres de l'ouvrage, et qu'aucune présentation d'ensemble ne permet de s'en faire une idée, d'autre part parce que la manière dont ils sont présentés en divers endroits ne permet pas toujours de les reconnaître, sans compter la manière dont leur présentation varie d'une publication à l'autre.

Par exemple le « M. Sokhan » de *Puissance des lieux* rencontré le 20 mai 2008 à proximité du mémorial de « Tropeang Ro » (pp. 84, 186) – ou de « Kropeu Ro » (pp. 89, 120, 190) car là aussi et dans le même livre, l'auteur varie – n'est autre que le « M. Sophon » convoqué dans un précédent article de 2012²⁸⁶. Mais entre cette première publication et la rédaction de la thèse d'habilitation devenue livre (2022-2025), sa présentation a changé : en 2012, il est dit être âgé d'une quarantaine d'années au moment de l'entretien (2008), donc né vers 1968, déporté à 10 ans dans le district de Kravanh (donc vers 1978), et sa maison sise à proximité du mémorial de « Kropeu Ro » ; en 2022-2025, il n'est plus question de déportation mais simplement du fait qu'il avait 10 ans lors de la chute des Khmers rouges en 1979 (p. 189). En plus de certains détails qui n'apparaissent pas dans la publication de 2012 – « *M. Sokhan a des ancêtres chinois et pratique certains rituels d'origine chinoise* » (p. 187) –, la version la plus tardive varie également quant à l'identité du mort qui lui apparaît en rêve : ce n'est plus « *M. Sok* » mais « *Oncle Li* », dont la consonance est de fait chinoise.

²⁸⁶ Cf. GUILLOU, A. Y., « An alternative memory [...] », *loc. cit.*, 2012, pp. 215, 218 (pp. 12, 17, 25 de la version HAL).

De même, la « *vieille femme* » rencontrée le 19 mai 2008 et demeurant au hameau de « *Donne Am* » près d'une mare dans laquelle « *trente ou quarante* » corps ont été retrouvés (pp. 177-178), paraît bien être la femme âgée vivante à côté d'une mare où « *several dozen corpses* » ont été trouvés et qui est utilisée comme réservoir pour le paddy, et peut-être, est-il dit dans un article de 2014, une cadre khmère rouge de rang subalterne²⁸⁷. C'est manifestement cette même « *villageoise habitant près d'une fosse commune* » (convoquée p. 195) qui déclare à l'auteur « *que les plantations et les poissons des mares* » y sont « *plus robustes ici qu'ailleurs* ». Mais est-ce la même « *femme* » née à « *Tropeang Chong, autrefois appelé Sa-ang [S-āñ]* », une « *vendeuse d'échoppe de bord de route* », « *près du puits de Donne Am* », rencontrée elle aussi le 19 mai 2008, alors que l'auteur « *visite avec Reaksmey les charniers qui nous ont été signalés dans la région* » et dont le témoignage est retranscrit (pp. 94-95) ? Par ailleurs, cette dernière est-elle la même qui se trouve liée à « *Oncle Thi* », « *le beau-frère aîné de la femme du village qui nous a parlé du puits de Donne Am* », âgé avec son épouse « *d'une cinquantaine* » d'années, dont la maison se trouve « *près du marché de Tropeang Chong* » et dont toute la famille « *habite encore le hameau de Donne Am* » (pp. 181-182) ? L'auteur convoque-t-il ici les propos d'une seule, de deux ou de trois informatrices ? Dans le même ordre d'idées, la femme anonyme provenant de la ville de Pursat rencontrée le 23 mai 2007 (p. 165) en compagnie de Reaksmey à l'autel de Braḥ jī, dont AyG rapporte le récit, paraît bien être la « *Tante San* », vendeuse du marché de Pursat rencontrée à 10 km de là le même jour, comme il est rapporté en 2017²⁸⁸.

Le plus complet des trois témoignages sur lesquels s'appuie la démonstration de l'auteur n'échappe pas à ce tableau impressionniste. C'est en lisant à la toute fin du livre le récit de la tante aînée de Reaksmey, Om Sim, que l'on parvient un peu mieux à cerner le profil de la famille « *Thlong* » d'où est issue l'assistante de recherche qui mena conjointement l'enquête avec l'auteur durant une décennie. On comprend ainsi que le village d'origine de la famille, contrairement à ce qui nous est laissé croire dans l'exposé des conditions du terrain (« *4. Enquêter à Kompong Trolach* », en particulier pp. 75-76), n'est pas celui qui se cache sous le pseudonyme de « *Kompong Trolach* » mais le village voisin de « *Bantey Mien Chey* » (Pandāy Mān Jǎy) (p. 203). C'est en effet le village natal de Sim, fille de Grand-mère Soriyane (1932-2019) et demi-sœur maternelle de Maly, la mère de Reaksmey. On ne sait quand elle est née précisément : l'auteur affirme qu'elle a 53 ans en 2008, ce qui impliquerait qu'elle soit née en 1955 – sa mère Soriyane étant née quant à elle

²⁸⁷ Cf. IDEM, « From Bones-as-evidence [...] », *loc. cit.*, 2014, p. 11, n. 27 de la version HAL.

²⁸⁸ Cf. IDEM, « Khmer potent places [...] », *loc. cit.*, 2017, pp. 14-15.

en 1932 (p. 76) –, mais dans le récit de Sim, celle-ci dit être née en 1950, sans que l'auteur qui traduit le récit ne relève la contradiction, qui subsiste même si l'on fait jouer le décalage d'une année entre le décompte des âges français et cambodgiens (+ 1). Sim étant la fille aînée de Soriyane née, on l'imagine puisque rien n'en est dit, d'un premier mariage, avant que cette dernière ne se remarie avec le père de Maly (dont rien n'est dit non plus), Pandāy Mān Jāy est donc bien, en toute logique, le berceau familial, où Sim restera jusqu'à l'âge de 14 ans (p. 203)²⁸⁹ – soit 1964 ou 1969, selon la date de naissance qu'on choisira. On apprend également qu'elle quittera le village pour accompagner à Phnom Penh Soriyane, alors employée comme domestique chez le prince Norodom Chakrapong (1945-), l'un des fils de Sihanouk (p. 203). Et encore qu'elles ont d'abord résidé dans le quartier ministériel de Chamkar Mon (le palais présidentiel de Sihanouk), puis « *derrière le monastère de Takeo* », lequel est comme le savent les khmérés un des quartiers aristocratiques situés au Sud du palais royal²⁹⁰, « *puis enfin au palais royal* » ! Le mari de Sim, « *général de brigade* » dont l'identité n'est pas précisée, s'enfuit en Chine après le coup d'État de Lon Nol le 18 mars 1970 pour rejoindre le prince Sihanouk. L'auteur ne dit rien de ce qu'il est advenu de lui par la suite, mais après le 17 avril 1975 Sim fut déportée dans le village natal de son mari, à Tnot, dans le district de Samroñ Yoñ de la province de Takeo. Suit un périple en plusieurs étapes avant d'atterrir à proximité du *vatt*^o

²⁸⁹ Rappelons à ce sujet que si l'auteur conteste la matrilinearité du système de parenté cambodgien au profit de la thèse de l'indifférenciation – comme il appert p. 70 de *Puissance des lieux*, mais nous avons vu plus haut que son avis n'a pas toujours été aussi tranché, bien qu'il n'ait jamais été argumenté (cf. *supra*, n. 47) –, il accepte à tout le moins son caractère matrilocal, comme tous les partisans de la thèse cognatique, ainsi qu'il l'énonce explicitement lorsqu'il relate l'installation de Maly, de son mari « *Sokhom* » et de leurs enfants au retour des camps de réfugiés, lequel s'opéra « *selon la préférence matrilocale, chez la mère de Maly* » (p. 76). Sim étant la fille aînée de la maisonnée, née à Pandāy Mān Jāy, et y ayant résidé jusqu'à ses 14 ans, il est logique, en l'absence de toute explication complémentaire, de penser que ce village est celui de sa mère, la grand-mère de Reaksmey (a. « *Grand-mère Soriyane* »).

²⁹⁰ NÉPOTE, J., *Recherches comparatives sur les mythes et les symboles de l'autorité royale cambodgienne, avant, pendant et depuis l'indianisation*, Nanterre, Université de Paris-X, maîtrise d'ethnologie, 1971, pp. 102-116 ; IDEM, *Le palais du roi Norodom I. Description et analyse structurale de la symbolique du Palais de Phnom-Penh*, Nanterre, Université de Paris-X, Doctorat de Troisième cycle d'ethnologie, 1973, pp. 323-324 ; IDEM, *Indochine. Cambodge, Laos, Vietnam. Pour une géographie culturelle de l'Indochine*, Genève, Olizane, 1993, p. 101 ; NUT, Suppya Hélène, « Phnom Penh des origines à 1975 : émergences et constitution des lieux de pouvoir et des lieux de mémoire », [in] Patrick NARDIN, Suppya Hélène NUT et Soko PHAY (dir.), *Cambodge. Cartographie de la mémoire*, Paris, L'Asiathèque, 2017, pp. 61-82 ; ABERDAM, M., « Jalons pour une histoire sociale de Phnom Penh : les élites cambodgiennes dans leur capitale à la période coloniale (1863-1953) », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, n° 68, 2021 (4), pp. 72-100.

Hluoñ « à un ou deux kilomètres du village actuel de Om Sim », soit « Kompong Trolach ». On ne sait où et dans quelles circonstances est mort son mari – puisque l’auteur nous dit qu’elle est veuve (p. 201) – mais elle a visiblement été dénoncée et forcée d’avouer les fonctions militaires de celui-ci. C’est là qu’une note de l’auteur rappelant que les militaires de Lon Nol étaient systématiquement fusillés déconcerte (p. 204, n. 14) dans la mesure où le récit de Sim spécifie bien que son mari s’était enfui à Pékin pour rejoindre Sihanouk après le 18 mars. Ce qui déconcerte davantage encore c’est qu’on apprend de ce récit que l’actuel village de « Kompong Trolach » était vierge d’habitation en 1979. Sim dit en effet dans son récit en date du 2 mai 2008 (p. 208) : « Ici, sur l’emplacement de notre village actuel, il n’y avait que de la forêt. Que des combattants khmers rouges », p. 205). Erreur de traduction ou défaut de contextualisation géographique de l’auteur qui reste mutique sur les différentes unités que recouvre le pseudonyme « Kompong Trolach » : « trois villages administratifs, plusieurs hameaux et lieux dits » (p. 13) ? Autre élément intéressant du récit, Tā Sīoen, « parent par alliance de Grand-Mère Soriyane » était « directeur de chantier » sous les Khmers rouges (p. 207) et si l’on comprend bien la logique du récit, il s’agissait d’un des directeurs de chantier du canal creusé par les Khmers rouges à la construction duquel Sim a participé. Au moment de l’offensive vietnamienne sur Pursat, sans que l’on sache d’où elle vient, sa mère Soriyane vient la chercher pour l’emmener dans la province de Battambang, donc, doit-on penser, du côté khmer rouge, les Vietnamiens étant déjà aux portes de Pursat (cf. « J’ai marché quatre nuits avant d’arriver au marché de Pursat. Les Vietnamiens étaient d’un côté, les Khmers rouges de l’autre. Cette zone était interdite d’accès », p. 207). Mais le conditionnel est de rigueur car les incohérences du récit sont telles qu’il est périlleux de restituer un scénario cohérent. On s’étonne d’ailleurs que l’auteur n’ait pas cherché à faire préciser les zones grises du récit. Il est vrai que tel n’était pas son objectif : « Je n’ai pas cherché ici à identifier avec le plus de précision possible les trajets d’Om Sim car l’objectif de la transcription complète de son entretien était d’abord de donner un aperçu des récits biographiques des victimes du régime khmer rouge et, par ailleurs, d’observer la structure de ce récit spontané. Je me suis contentée de noter la cohérence géographique de ces parcours » (p. 203, n. 7). Cet avertissement n’empêche pas l’incohérence (y compris géographique) de s’inviter dans le récit. L’essentiel est surtout que l’élément important de l’information ainsi distillée n’est guère accessible au lecteur : en l’occurrence une destinée ‘villageoise’ tout de même singulière (puisque passée par le palais royal) et témoignant d’une continuité des élites locales pendant et après le régime khmer rouge, puisqu’à l’évidence la famille « Thlong », connue dans la région, s’est

retrouvée du côté du manche aussi bien que de celui du tranchant. Sim spécifie d'ailleurs que lorsqu'elle résidait à Vatt^o Hluoñ et qu'elle y fut dénoncée comme femme de militaire de l'Ancien régime, elle fut épargnée par deux chefs de ce village proche du sien, Tā Uon et Tā Ghuy, parce que reconnue par eux comme la fille de Soriyane (p. 204). De même, une partie de la structure des cadres khmers rouges locale est-elle encore en place, puisque Tā Uon, l'homme qui l'a sauvée de la mort après qu'elle fut dénoncée, est devenu « *membre du Comité de la coopérative* » et réside non loin du village de Vatt^o Hluoñ, à Sālā Pravās' (p. 205), tout comme l'ancien directeur de chantier du canal, Kās, « *un homme vraiment très dur* » qui battait les gens.

Le profil de la demi-sœur maternelle de Sim, Maly, la mère de Reaksmei, est plus nébuleux encore. Née la même année que l'auteur²⁹¹ – donc en 1964 – cela implique qu'elle ait eu 11 ans en 1975, au début du régime khmer rouge, 15 ans lors de sa chute, en 1979, et 16 ans lors de la naissance de Reaksmei, en 1980 (puisqu'à suivre les indications parcimonieuses de l'auteur celle-ci était âgée de 26 ans lors de leur première rencontre en 2006, donc née en 1980). Mais alors on ne comprend pas très bien comment Maly s'est retrouvée dans les camps de la frontière thaïlandaise où est censé l'avoir emmenée son mari – « *Sokhom* » (p. 76) ou « *Sokhem* » (p. 201) « *né à Phnom Penh dans une famille de militaires* » – qui s'était engagé du côté des forces de Son Sann « *dans les années 1970* ». Le Front National de Libération du Peuple Khmer n'ayant été fondé par Son Sann qu'en octobre 1979, cela implique donc que Maly et Sokhom/Sokhem se soient rencontrés et unis juste après la chute des Khmers rouges en janvier 1979. Faut-il alors penser que le père de Reaksmei aura vécu la période khmère rouge à Pursat en tant que déporté (puisque né à Phnom Penh d'une famille de militaire) ?

- À ceci faut-il en outre ajouter les mentions d'informateurs non seulement anonymes mais encore socialement peu ou pas identifiables, censés emporter la conviction du lecteur : ce sont

[...] de multiples histoires, répétées inlassablement à l'anthropologue, aux visiteurs extérieurs, mais aussi entre villageois [qui] le prouvent : les branches de certains arbres du sanctuaire s'écartent seules pour ne pas en abîmer le toit ; des lumières effraient les écoliers retardataires passant devant le site pour rentrer chez eux la nuit ; un tigre avait l'habitude de se montrer autrefois ; des possessions spontanées, avertissant sévèrement ceux qui n'ont pas tenu leurs engagements envers Khleang Mueng, ont lieu à des

²⁹¹ Cf. p. 75 parlant de Reaksmei « [...] j'avais le même âge que sa mère. » ; p. 76 « *La mère de Reaksmei, Maly [...], née la même année que moi* ».

dizaines de kilomètres du sanctuaire ; des rêves expriment les besoins de l'esprit tutélaire de territoire et sont ensuite rapidement communiqués à tous les villageois, etc. (pp. 156-157)

Manque alors ces récits dans toute leur épaisseur et complexité narrative, qui auraient pu (tant soit peu) témoigner d'une évolution des imaginaires religieux associés au fameux génie. Ailleurs ce sont encore « *les villageois que j'ai rencontrés* » (p. 173) ou encore ces « *histoires [qui] abondent* » « *selon mes interlocuteurs du village* » (p. 166). Ainsi, « *De fil en aiguille, une rencontre en a amené une autre, avec des habitants entretenant des relations avec des fosses ou des ossuaires* » (p. 180). Mais qui et combien furent-ils, en dehors des trois entretiens sur lesquels repose le raisonnement dont on a vu plus haut la valeur démonstrative ?

- Le sort réservé à l'observation des cérémonies n'est pas plus heureux, ni moins préjudiciable à l'argumentation de l'auteur. Comment, dans le cadre d'une démarche ethnographique, affirmer l'existence d'un régime d'historicité renouant avec une conception « *cyclique* » et « *traditionnelle* » du temps antérieure au régime khmer rouge (cf. *supra*, II. 5) sans rendre compte tant soit peu concrètement des cérémonies rythmant l'espace villageois au cours d'un cycle agraire annuel complet, de même que celles qui scandent leur vie de la naissance à la mort à travers les principaux rites de passage ? À tout le moins d'une proportion significative d'entre elles ?

Nonobstant « *les rituels de toutes sortes auxquels [il a] assisté* » (p. 174), la seule cérémonie qui retient l'attention de l'auteur est la Quinzaine des morts (cf. *supra*, II. 4). Mais le parti pris d'en rendre compte par le truchement d'un exercice cinématographique plutôt qu'au moyen d'une description précise ne permet guère de le mettre à son actif ethnographique. Du reste, quand une précision serait non seulement requise mais encore nécessaire, elle est absente : la transcription du terme clef d'une prière recueillie par les soins de l'auteur (p. 136 et n. 58) n'est pas même assurée (cf. « *Pour tous les [être vivants ?]* » « *peut-être sat [satv°]* ») ; plus loin, à propos des « *morts errants les plus 'légers' (sral [srāl])* » (pp. 137-138), terme d'autant plus important pour sa démonstration que l'auteur le recueille de la bouche d'une seule de ses informatrices, sans autre témoignage à l'appui, on ne saura pourtant rien de précis sur l'identité de celle-ci : « *terme utilisé par une femme du monastère du Ficus emplî de mérites en 2011 pour décrire les morts errants habilités à consommer les boulettes de riz jetées à leur intention autour du sanctuaire* » (p. 138, n. 63) : vieille, jeune, de passage en visite ou résidente du village, native de ce dernier ou venue s'y installer après la chute du régime khmer rouge ? Le lecteur n'en saura rien.

Quant aux quelques éléments de description témoignant de généralités connues, ils ne sont pas tous liés à l'observation directe de l'auteur : ainsi le texte de « *la complainte des morts errants appelant à l'aide, à la recherche de leur famille dans les monastères du royaume [...]* », ce « *poème chanté, très célèbre* » et « *diffusé sur les ondes pour inciter les Cambodgiens à s'occuper des leurs pendant la cérémonie annuelle des défunts* » n'est-il pas donné (p. 138), peut-être parce qu'il avait déjà été traduit et commenté par J. Holt (?)²⁹². Inversement, la prière qui suit, et que l'auteur choisit cette fois de nous présenter, est-elle traduite de l'anglais vers le français à partir des écrits d'Erik Davis, ici cités (p. 139). Mais quand l'auteur traduit lui-même du khmer vers le français une formule de transferts des mérites, ce n'est pas celle qu'il a entendue prononcer *in situ* en pali, mais son équivalent tiré d'un livre de prières bilingues pali-khmer publié en 1997 (p. 142, n. 80), contredisant au passage sa doctrine en matière de traduction énoncée quelques pages plus haut : « *J'ai traduit ce texte d'après la version khmère, psalmodiée durant la cérémonie des défunts. C'est en effet à la version réellement entendue et comprise que nous nous intéressons ici pour rendre compte de la dramaturgie d'ensemble [de la Quinzaine des morts] et de sa binarité.* » (p. 137).

Le traitement ethnographique du culte au NTGM est quant à lui indigent. Alors que les cultes de possession sont consubstantiels à l'identité des 'nak tā, aucune cérémonie de possession n'est étudiée et ceci en une décennie de présence sur le terrain. Il faut lire un article datant de 2020 pour apprendre que l'auteur a tout de même assisté à deux cérémonies annuelles d'hommage au génie, les 17-18 mai 2008 et les 24-25 mai 2014 (avec visiblement une confusion sur le sens rituel de ces dates)²⁹³. Il y mentionnait furtivement la possession spontanée d'une jeune femme en 2014²⁹⁴, vite interrompue par le

²⁹² HOLT, J., *loc. cit.*, 2012, pp. 45-46.

²⁹³ Dans cet article de 2020 l'auteur affirme en effet que la cérémonie annuelle se tient « *during the pisākh [sic pour bisākh] month (May-June)* » (cf. GUILLOU, A. Y., « The present life [...] », *loc. cit.*, 2020, p. 164) alors que ce mois lunaire correspond à avril-mai, tandis que le mois de mai-juin correspond au mois lunaire de *cesth*^o. Dans *Puissance des lieux*, il affirme dans un premier temps que l'hommage annuel au NTGM a lieu au mois de *bisākh* (avril-mai), ce qui est cette fois exact (p. 156) ; avant d'opter ensuite pour le mois de « *mai-juin* », correspondant à nouveau au mois de *cesth*^o (p. 179). Rappelons que les deux dates – les 17-18 mai 2008 (soit les samedi et dimanche 13^e et 14^e jour de la lune croissante du mois de *bisākh*), et les 24-25 mai 2014 (soit les samedi et dimanche 11^e et 14^e jour de la lune décroissante du mois de *bisākh*) – correspondaient toutes deux au mois de *bisākh* (cf. <http://www.khmer-lunar-calendar.com>). La 'tradition' voulant que cette cérémonie débute un samedi du mois de *bisākh* (v. RAC, t. I, 1962, p. 238 ; MĀS, S., *op. cit.*, p. 35, citant « Lok tā Rēn »), sans préférence de quinzaine claire ou obscure (cf. ms. CMCC 56.055, p. 1 ; ms. CMCC, 56.056, p. 1).

²⁹⁴ GUILLOU, A. Y., « The present life [...] », *loc. cit.*, 2020, p. 168. Pour être complet, mentionnons l'existence d'une conférence filmée donnée à l'URBA le 29 janvier 2016 dans le

nouvel officiant du culte (*me smiñ*), rôle alors endossé par le « *charismatic* » ancien chef du Département de la Culture, le « *M. S.* » de *Puissance des lieux* (pp. 73, 74, 156), *alias* « Mao Sophoan » (p. 9), cet « *homme des villes* » (p. 78) dont un article de 2017 nous apprenait qu'il était originaire d'une autre province, sans préciser laquelle, et qu'il avait été nommé chef du Département de la Culture en 1980²⁹⁵ ; l'auteur y rapportait en outre les paroles de « *Om Mean* », du village de « *Kompaeng Svay* », recueillies le 9 mai 2008 énonçant quelques éléments d'organisation de la cérémonie par les villages environnant avant le régime khmer rouge²⁹⁶. On y apprenait surtout l'existence de l'ancien officiant, « *Lok Tā Ren* », rencontré pour la première fois en 2007 dans son domicile situé à 5 km du sanctuaire, et qui était alors *ācāry*^o du *vatt*^o Hluoñ²⁹⁷. « *Ta Ren* » aurait succédé à son père dans cette charge cultuelle, incarnant la 7^e génération d'un sacerdoce transmis de père en fils. Né « *around 1926* » il aurait donc été âgé de 81 ans lors de leur rencontre, et c'est logiquement vers 1951, à l'âge de « 26 » ans (ou 25 ans si l'on tient compte de l'année de décalage entre le comput cambodgien et le comput français, ce que l'auteur n'a visiblement pas fait²⁹⁸) qu'il aurait quitté l'habit monastique pour succéder à son père. Assumant sa charge depuis lors, il l'aurait rendossée après la chute du régime khmer rouge à la demande des autorités provinciales, pendant trois ans, avant qu'elle ne soit préemptée par le fameux « *M. S.* », tandis que les villageois continuaient de le considérer comme le « *legitimate me smiñ* ». Un tel décompte n'est pas superflu, si l'on veut bien se souvenir que les ethnographies les plus précises du culte, livrées par les mss. de la CMCC, précèdent de quelques années seulement l'entrée en fonction de « *Lok Tā Ren* ». Autrement dit ce dont ces mss. témoignent ne serait autre que les rites naguère préparés, à suivre le propos de l'informateur, par son propre père. L'auteur n'a visiblement pas jugé utile de confronter ce témoignage aux

cadre des conférences de l'association Yosothor, dans laquelle l'auteur présentait la cérémonie d'hommage au NTGM à laquelle il a assisté en mai 2014 (cf. <https://www.yosothor.org/lectures/12-Anne-Guillou.html>, en particulier les parties 5 – à partir de 2 mn 35 – et 6).

²⁹⁵ *IDEM*, « Khmer Potent Places [...] », *loc. cit.*, 2017, p. 6, n. 10 de la version HAL.

²⁹⁶ *IDEM*, « The present life [...] », *loc. cit.*, 2020, p. 166.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 169. Dans *Puissance des lieux*, « *l'officiant rituel laïc, anciennement serviteur du culte de Khleang Mueng et se réclamant de sa descendance directe en ligne paternelle* », est mentionné très brièvement et de manière anonyme (p. 162).

²⁹⁸ Ou l'aurait-il fait sans le préciser au lecteur ? Il est d'autant plus difficile de le savoir qu'il varie dans ses versions : dans un exposé donné à l'EHESS en 2009 et intitulé « Les enjeux du rituel correct. La cérémonie annuelle en l'honneur de Lok Ta Khleang Mueng », AyG affirmait que l'officiant avait 81 ans en 2008 (ce qui correspond à une naissance en 1927 si l'on ne tient pas compte de l'année de décalage, mais en 1926 si l'on en tient compte).

manuscrits en question²⁹⁹. Mais en même temps, l'information relative à l'âge de l'officiant n'a pas l'air fiable : l'ethnographie menée par MĀS S., contemporaine de celle de l'auteur, le décrit comme étant âgé de 71 ans en 2015³⁰⁰ (soit 70 ans si l'on tient compte de l'année de décalage), ce qui voudrait dire qu'il ne serait pas né en 1926 mais une vingtaine d'années plus tard, en 1945, et qu'il n'aurait endossé la charge de son père qu'en 1971. Dans un cas, nous serions en présence d'un précieux exemple de continuité culturelle, avec la possibilité de confronter une mémoire rituelle orale à deux témoignages écrits ; dans l'autre, nous serions inversement en présence d'une rupture de témoignage dans la transmission générationnelle du culte. Mais comment le savoir ? Voilà qui eut mérité, à tout le moins, une enquête complémentaire, d'autant que l'auteur ne pouvait ignorer le travail de cet étudiant qui le remercie expressément de lui avoir prodigué vidéos et photographies³⁰¹.

De même, l'absence de mention de possession par l'auteur est-elle seulement due au fait qu'il n'a pas été présent au bon moment, comme on serait légitimement amené à le croire en lisant *Puissance des lieux*, qui ne s'interroge guère sur cette béance rituelle qui saute pourtant aux yeux, ou plus prosaïquement à ce que, ainsi que l'affirme explicitement MĀS S., l'actuel officiant, Mao Sophoan (Māu Sobhāṅḍ°), l'interdit³⁰² expressément dans le cadre de ce qui semble bien être un détournement et une marchandisation du culte à l'intention des riches et puissants urbains ? Mais alors pourquoi n'avoir pas enquêté davantage sur cette reconfiguration du culte et sur la guerre de mémoire que se livrent, à suivre l'auteur, « les villageois » d'une part, et Māu Sobhāṅḍ°, de l'autre, qui s'est approprié le culte (pp. 73, 74, 155-156, 164) à des fins lucratives et de prestige ?

Parce qu'une telle enquête commandée par la réalité ethnographique aurait débordé le cadre des attendus de l'auteur ? De fait, ce dernier donne l'impression d'avoir placé des œillères ethnographiques sur tout ce qui ne

²⁹⁹ Cf. mss. CMCC n° 56.055 (4 p.) rédigé le 15 juillet 1948 par Buon Ūn et ms. n°56.056 (10 p.), rédigé par Cīk Prāk' le 14-VI-1949 à partir d'un propos recueilli auprès de l'abbé du *vatt*° Hluon, Suos Suon, alors âgé de 61 ans (60 ans selon le comput chrétien, et né par conséquent vers 1889). É. Porée-Maspero avait pourtant attiré l'attention sur ces manuscrits témoignant de l'existence d'une lignée d'officiants incarnée par « le sixième de la série » : « le vieillard qui, en 1944, était chargé du culte du Khleang Mūoeng de Pursat » prétendait descendre « en ligne directe de l'ami » du Péar nommé Nubv°, qui joue le rôle de NTGM dans cette version locale, « et croyant connaître le nom de chacun de ses prédécesseurs » (cf. PORÉE-MASPERO, E., « Traditions [...] », *loc. cit.*, p. 397, n. 18.

³⁰⁰ Cf. MĀS, S., *op. cit.*, 2015, p. 54.

³⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. ka.

³⁰² Cf. *Ibid.*, p. 28.

rentrait pas directement dans son schéma directeur. Ceci autant pour les reconfigurations religieuses les plus visibles que pour l'apparente actualisation de rites traditionnels : on ne saura ainsi rien de plus trivial concernant les cérémonies de la « 'montée dans la maison' (*pithi laeung phteah* [...]) » qu'elles ont « gagné en apparat et en nombre d'invités [depuis son arrivée en 2007] à mesure que prospéraient les groupes familiaux dont les enfants partaient travailler à Phnom Penh où en Thaïlande. » (p. 69) ; et proprement rien du « rituel thérapeutique familial », un *lān āraks*³⁰³, auquel l'auteur dit avoir assisté dans le village de « *Prey Chik* » le 28 mai 2007, en dehors d'une courte transcription de la conversation qu'il eut à cette occasion avec la femme médium en charge du rite, Mīn Jōen, évoquant l'absence de fantômes sous les Khmers rouges (p. 121).

ÉPILOGUE

*Dans ce passage à un espace dont la courbure n'est plus celle du réel, ni celle de la vérité, l'ère de la simulation s'ouvre donc par une liquidation de tous les référentiels [...]*³⁰³

Si, une fois mises de côté les nombreuses lacunes qui saillent à l'issue d'une lecture attentive, l'on voulait résumer en une formule tout ce qui fait problème dans ce livre, nous dirions qu'il est bâti à l'envers³⁰⁴. Au lieu de partir de ses actuelles conclusions – lesquelles ne sont jamais que l'état partiel et contradictoire des connaissances acquises dans les différents domaines sur lesquels broche *Puissance des lieux*, en un mot la *doxa* académique sur le traitement rituel des morts de malemort du régime khmer rouge – l'auteur est parti d'interrogations artificielles auxquelles des collègues avaient déjà répondu, sans prendre la peine de dresser l'inventaire de leurs réponses ni de l'assortir d'une critique raisonnée de leur pertinence, pour, selon les cas, s'inscrire dans leur sillage ou s'en démarquer, et faire ainsi œuvre utile. Plus préjudiciable encore pour le résultat, il a sélectionné sur le terrain des données qui lui paraissaient pouvoir intégrer une grille de lecture préconçue, délaissant le reste et perdant de ce fait l'intérêt même de la démarche ethnographique, dont la fonction n'était dès lors plus qu'instrumentale : atteindre un « *graal ethnographique* » en illustrant une *doxa* sur un terrain qui serait enfin le sien. Si

³⁰³ BAUDRILLARD, Jean, *Simulacres et simulation*, Paris, Gallimard, Tel, 1981, p. 11.

³⁰⁴ Ce qui était déjà le cas de sa thèse de doctorat sur les médecins du Cambodge, dans laquelle l'auteur concluait par ce qu'une fréquentation du terrain durant quelques mois, en France comme dans le Cambodge des années 1990, étayée par une bonne bibliographie, aurait permis de savoir, et qui aurait par conséquent dû constituer le point de départ de l'enquête (*cf. supra*, p. 152 n. 268 pour les conclusions en question).

l'on s'accorde avec J. Baudrillard pour caractériser la simulation « par une précession du modèle, de tous les modèles sur le moindre fait »³⁰⁵, nous sommes bien en présence d'un simulacre. Le résultat oscille entre propos triviaux, redites, ou incohérences de l'analyse au regard des matériaux ethnographiques recueillis, lesquels se révèlent à l'examen de peu d'intérêt, ou quand ils en revêtent un, s'avèrent difficilement exploitables.

À cet égard, la dernière page du dernier chapitre est révélatrice d'une construction inversée (p. 194). C'est dans cette unique page que l'auteur aborde, sous forme d'interrogation, ce qui aurait dû constituer son point de départ : « *Pourquoi certaines fosses sont-elles délaissées, recouvertes d'une nouvelle vie sociale sans laisser de trace ?* ». Pourquoi avoir procédé ainsi, à rebours d'une démarche logique ? C'est que son approche

s'est développée à partir d'un certain nombre de refus. D'abord, celui des pensées dominantes – et même dominatrices – de l'urgence humanitaire et du traumatisme. Celui, aussi, de la double aliénation des Cambodgiens, sommés d'exprimer individuellement et verbalement leur souffrance – qui plus est dans des termes et des catégories qui ne sont pas les leurs. (pp. 193-194)

Ces refus opposés à la *doxa* médiatique faisaient pourtant consensus au sein du petit monde des anthropologues intéressés par ces questions, tous plus ou moins adeptes du 'résiliencialisme' de la société cambodgienne. Tel est, semble-t-il, un certain penchant de nos études, consistant à s'adresser moins à la *doxa* du savoir académique qu'à celle du discours médiatique ambiant, avec cet avantage qu'il permet de faire passer pour des recherches originales des travaux qui en ont les atours extérieurs aux yeux du néophyte mais pas la texture au goût du spécialiste. Dans ce dispositif, la négation de l'état de l'art est à la fois cause de l'échec cognitif et gage d'une réussite médiatique : elle permet de présenter des données connues et contradictoires comme novatrices et cohérentes aux yeux d'un lectorat qui n'a pas les moyens de le savoir.

De tels succès, sanctionnés non seulement par des instances médiatiques mais aussi par des revues ou des collections à rayonnement national ou international, s'expliquent également, on l'a dit en introduction, par la faiblesse structurelle des études sud-est asiatiques, partagées entre spécialisation disciplinaire (anthropologie, histoire, archéologie, géographie, etc.) et spécialisations 'nationales', avec cette première conséquence que les anthropologues (ou les historiens, etc.) qui se trouvent en position de juger leurs pairs venus des études khmères ne connaissent pas la variété des savoirs qui s'y affrontent

³⁰⁵ BAUDRILLARD, J., *op. cit.*, pp. 31-32.

et n'ont à leur disposition pour statuer que leurs marqueurs disciplinaires (théories, références, méthode, etc.) et leur connaissance 'médiatique' du sujet. Inversement, les praticiens des études khmères, confrontés à ces dispositifs – qui permettent d'accéder à des positions de surplomb sinon de domination dans le monde académique – auront naturellement tendance à taire ou minorer la complexité des données observables sur le terrain comme celles qui saillent de la documentation historique (textes, iconographie, monuments, etc.) pour en offrir une lecture simplifiée et simplificatrice au prisme d'une *doxa* disciplinaire³⁰⁶. Des deux côtés – celui des 'juges de paix' comme celui des présumés innocents déferés devant le 'parquet académique' – l'on s'abrite derrière l'habitus disciplinaire pour s'acquitter : les seconds s'exonèrent d'un véritable travail académique quand les premiers s'affranchissent d'un authentique travail d'évaluation, lequel requiert de longues procédures de vérification. Les deux parties de ces procès lénifiants desquels tout le monde sort vainqueur à l'exception du bien commun vivent sur une double fiction : celle qu'il serait loisible, à des spécialistes de domaines balbutiants, de produire des savoirs de qualité au même rythme et avec la même efficacité que des spécialistes de domaines anciennement constitués et plus solides sur leurs bases, et celle qu'il est possible, pour les spécialistes de domaines constitués, de les évaluer de la même manière que ceux de leurs collègues.

Du côté des praticiens des études khmères, il faut encore ajouter qu'une telle propension à s'abriter sous un parapluie institutionnel et disciplinaire aux dépens de la pluralité des savoirs et de la complexité des données constitutives de ces études ne tient pas qu'à l'écart plus ou moins considérable qui les sépare des standards académiques en vigueur dans les grands domaines constitués de longue date. Elle tient aussi à la prégnance d'un esprit 'pionnier' peut-être moins hérité des premiers récits coloniaux de la 'découverte' des temples d'Angkor³⁰⁷, que de la réouverture du Cambodge dans les années 1990. Sur les ruines de l'appareil orientaliste qui abritait naguère les études khmères, avant que le Cambodge ne sombre dans la guerre civile au tournant des années 1970, une nouvelle génération de jeunes gens sont 'entrés en recherche'³⁰⁸ en

³⁰⁶ Nous avons abordé la question des biais de publication dans une communication au séminaire « Atelier des Jeunes Chercheurs sur le Cambodge » du Centre Asie du Sud-Est et de l'AEFEK (dirigé par M. Aberdam et L. Roche), le 8-III-2021 intitulée : « Pour quoi, où et comment publier ? ».

³⁰⁷ Voir BOURDONNEAU, É., « Le savant, l'esthète et le politique », [in] *Mémoires du Cambodge*, Paris, Magellan & Cie, EFEO, 2017, pp. 3-7.

³⁰⁸ Voir NÉPOTE, J., « Pour une reconsidération [...] », *loc. cit.*, 1998, p. 146, abordant plus spécifiquement la cas des anthropologues (*cf.* « une bonne partie de la nouvelle intelligentsia humanitaire qui a 'redécouvert' le Cambodge est 'entrée en recherche' dans une perspective à

confondant volontiers la découverte personnelle d'un terrain en friche, déserté par la force des choses, avec celle d'un « territoire » vierge, dès lors « à découvrir » et à border beaucoup plus qu'à « comprendre », dans lequel ils pouvaient aisément se figurer comme des « bâtisseurs »³⁰⁹.

Un tel esprit pionnier souffle d'autant plus fort qu'il trouve à s'épanouir à travers les sentes d'une sylve spectaculaire propice aux simulacres. Que les vents du renouvellement factice s'y engouffrent à sa suite s'explique certes par l'état des études khmères et les conditions de leur redémarrage au tournant des années 1990, mais sans doute aussi parce qu'ils sont caractéristiques, à un niveau plus général, du présentisme des sociétés post-modernes et de la manière dont leur régime d'historicité modifie l'écologie du savoir :

En partie en raison de l'accélération presque vertigineuse de la production bibliographique et de la nécessité de suivi de ce qui est une forme d'affolement livresque, en partie parce que tend à ne plus compter que la recherche la plus immédiate et la plus visible, les historiens tendent à perdre la mémoire de leurs grands prédécesseurs. À peine disparus, ceux-ci sombrent dans l'oubli. Et parfois c'est une malédiction qui vient frapper ceux qui ont déjà dit ce qui va être redit d'une autre manière et à qui donc le silence est imposé pour qu'ils ne viennent pas perturber l'illusion novatrice en œuvre. Au point que l'histoire tend aujourd'hui à refuser de se montrer inscrite dans une longue et patiente chaîne heuristique. La prime absolue revient à ce qui est affirmé et écrit dans le temps le plus présent. En bref, ceux qui devraient en pleine conscience être les plus redevables de la mémoire ont pris la mauvaise habitude de perdre la mémoire. En conséquence, l'histoire semble perdre sa mémoire propre.³¹⁰

Un exercice d'une tout autre exigence consiste à considérer la totalité des recherches qui nous précèdent sans œillères disciplinaires ou 'territoriales', et à en tirer parti d'une manière qui nous semble inédite dans la conviction qu'on ne fera jamais là, dans le meilleur des cas, que révéler le sens latent des choses venues à nous par un des nombreux maillons de cette « chaîne humaine » qu'est l'université³¹¹.

la fois culpabilisée et 'régressive' d'authenticité et de retour aux sources, dominée par la quête de L'histoire, de L'identité, de LA personnalité culturelle »).

³⁰⁹ Voir BOURDONNEAU, É., « Pour en finir avec la "cité hydraulique" ? Note de lecture sur l'ouvrage de Didier Pillot, Jardins et rizières du Cambodge. Les enjeux du développement agricole, Paris/Nogent-sur-Marne, Karthala/Gret, 2007 », *BEFEO*, t. 97-98, 2010, p. 409, abordant de son côté le cas des archéologues.

³¹⁰ CROUZET, Denis, « Avant-propos », [in] François CROUZET, *De mémoire d'historien. Chroniques d'un XX^e siècle disparu*, Paris, Payot, Histoire, 2012, p. 12.

³¹¹ DUPRONT, Alphonse, *La chaîne vive. L'université, école d'humanité. Textes d'Alphonse Dupront réunis par Étienne Broglin*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003, 193 p.