Ces enfants qui se souviennent de leur vie antérieure

Convocations de certains défunts et nouages de partenariats à Thnaot Chum (Cambodge)

These Children Who Remember Their Previous Lives. Convoking the Deceased and Forming Ties of Partnership in Thnaot Chum (Cambodia)

Steven Prigent

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23666>

DOI : 10.4000/lhomme.23666

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 26 février 2015

Pagination : 69-92

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Steven Prigent, « Ces enfants qui se souviennent de leur vie antérieure », *L'Homme* [En ligne], 213 | 2015, mis en ligne le 25 février 2017, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23666> ; DOI : 10.4000/lhomme.23666

Ces enfants qui se souviennent de leur vie antérieure

Convocations de certains défunts
et nouages de partenariats à Thnaot Chum (Cambodge)

Steven Prigent

THNAOT CHUM est un village de riziculteurs khmers situé dans l'Est du Cambodge, dans la province de Kompong Cham et habité par près de cent trente foyers¹. Le syncrétisme religieux mêle un bouddhisme theravada, issu de l'indianisation, à un système de croyances en des entités invisibles plus « autochtones ». Dans ce contexte, une certaine théorie de la renaissance se dessine. En effet, non seulement les habitants de Thnaot Chum prêtent aux défunts (*khmoc*)² et aux ancêtres (*jī tūn jī tā*)³ la capacité d'« attraper la vie » (*cāp' jāti*), autrement dit de renaître, mais encore l'entourage d'un enfant s'accorde parfois à reconnaître que ce dernier « se souvient de sa vie antérieure » (*cām jāti* ; *ṭin jāti* ; *ṭin kamṇoet*).

1. Jusqu'alors, j'ai mené des enquêtes ethnographiques cumulant vingt et un mois à Thnaot Chum, pendant près de quatre années passées au Cambodge, de 2007 à 2014. Ce travail a été engagé dans le cadre d'une thèse de doctorat à l'EHESS, entre 2007 et 2012, et porte sur les questions d'enfance et d'éducation. Dans cet article, les noms des villages et des personnes ont été modifiés.

2. Pour de plus amples informations sémantiques et ethnologiques sur la catégorie *khmoc*, cf. les travaux de Choulean Ang (1986 : 97-114). Tout au long de cet article, j'utiliserai le système de translittération établi par Saveros Lewitz-Pou (1969). Chaque traduction française a été réalisée à partir d'un travail de transcription à Phnom Penh, depuis les pistes d'enregistrement des conversations et en collaboration avec Jeudyla Hun dont le khmer est la langue maternelle.

3. Le sentiment d'ancestralité, à Thnaot Chum, se manifeste à travers cinq catégories principales : les « ancêtres familiaux » (*jī tūn jī tā*), particulièrement priés durant les cérémonies privées, les « maîtres précepteurs » (*grū bādheāy*), ancêtres tutélaires dont l'implication est rendue moins publique.../...

Je remercie Sophie Chave-Dartoën, Carole Lemée, Stéphanie Rolland-Traina et Rodica Zane qui m'ont permis de présenter un premier état de ce travail, en 2011, dans leur séminaire « Espace, temps, sociétés. Pratiques rituelles, mise en mémoire et processus identitaires » (Unité « Aménagement, développement, environnement, santé et sociétés » [ADESS], Université Bordeaux 2). J'adresse également mes remerciements à Doris Bonnet, Vincent Gourdon et Aude Michelet pour leurs commentaires après la présentation de ce travail plus abouti en 2014, dans le séminaire « Regards croisés sur la petite enfance », organisé par D. Bonnet, V. Gourdon, C. Rollet et Ch.-Éd. de Suremain (Centre de recherche historique, EHESS).

Je voudrais étudier ici différents cas d'enfants dont l'identité a été troublée par la présence d'un défunt. Que font et que racontent ses proches lorsqu'ils s'accordent à dire d'un enfant qu'il « se souvient de sa vie antérieure » ? Sur quels critères se construit une telle affirmation ? Pourquoi l'enfant doit-il « oublier sa vie antérieure » (*bhlec jāti*) ? Comment comprendre cette interrogation sociale sur l'identité d'un enfant ? Dans quelle mesure ces phénomènes doivent-ils être interprétés en référence à l'indianisation ?

Préambule : la traçabilité des défunts

Durant l'agonie d'une personne, il est de coutume que ses proches lui murmurent des prières et le nom du Bouddha à l'oreille (*sūtr kavada*). Ces prières, avant tout expression de soutien affectif, permettent également « aux principes vitaux⁴ de se rassembler » (*oy braliṇ nīn viñāṇ mūl*), de « ne pas entrer dans un état de confusion » (*kaṃ oy braliṇ vil val*)⁵. Le mourant doit comprendre qu'« il ne dépend que de lui-même » (*khluon dī bīn khluon*) : il doit accepter sa nouvelle condition et renoncer à résider parmi les siens. Une autre pratique de soin prodigué sur l'agonisant, qui nous intéressera plus ici, consiste à marquer son corps (*tau*) d'une trace faite à l'encre, à la suie ou au charbon. Plusieurs interlocuteurs m'expliquent que « les principes vitaux ne l'ont pas encore quitté » (*braliṇ min dān' ceñ*) : « Il n'a pas encore rendu son dernier souffle » (*min dān' təc' kyal*). « On marque pour se souvenir » (*tau camṇām*), « on marque pour le reconnaître [s'il revient] » (*ge tau duk samgāl*). Une mère de famille confiait ainsi qu'elle avait marqué le corps de sa vieille tante qui lui était chère, afin d'identifier son éventuel retour dans l'entourage, pour savoir « chez qui »

[Suite de la note 3] que celle des précédents, les « ancêtres familiaux » spécifiquement impliqués dans le contrôle de la sexualité de la jeune femme (*me pā*), les « ancêtres familiaux en souffrance » (*praet*), entités faméliques à l'attention desquelles on ne prie que pour la Fête des morts (*bhchaṃ bind*), et enfin les « génies fonciers » (*anak tāt, lok tāt*), qui cadastrent l'espace social. Seuls les génies fonciers peuvent être dotés d'un nom, le plus souvent générique : les autres catégories ancestrales sont toujours anonymes.

4. Le terme *braliṇ* que je traduis par « principe vital » serait dérivé du khmer-sanskrit *brah liṅga*, soit *brah* « sacré », et *liṅga* « caractéristique » ou « phallus de Shiva ». Néanmoins, ce terme recouvre depuis très longtemps un champ sémantique beaucoup plus vaste, et peut être compris dans le sens à la fois de « principe vital », de « conscience » et de « force féconde ». Pour plus d'informations à ce sujet, se reporter aux travaux de Paul Mus (1933 : 402), Choulean Ang (1986, 1995, 2004) et Ashley Thompson (2005).

5. Le terme *vil val*, que Rogatien Rondineau traduit par « tourbillonner » (2007 : 457), exprimerait l'idée d'une confusion chez l'agonisant : celui-ci ne peut penser clairement (*vil gaṇnit*). Solange Thierry parle, à propos de l'agonie, d'une « orientation de la pensée de l'agonisant vers le détachement, vers le refuge qu'est le Bouddha dont le nom lui est murmuré à l'oreille » (1990 : 82).

elle allait renaître. Il y a donc dans cette pratique une façon de tracer les itinéraires de renaissance. Cette pratique de soin signifie clairement à l'agonisant qu'il va mourir (marquer son corps revient à imprimer le sceau de la mort), mais lui permet aussi de se projeter dans son existence future (la marque n'ayant de sens que dans le cadre d'une renaissance). Elle porterait donc le message suivant : « Tu vas mourir, mais je te reconnaîtrai [je ne t'oublierai pas] ». Puis, pendant les sept jours qui suivront le décès⁶, les principes vitaux du défunt feront l'objet d'un accompagnement rituel particulier, assurant en partie la possibilité de leur « retour »⁷.

Cette pratique de marquage du corps peut aussi avoir cours lorsque des parents perdent leur enfant en bas âge, surtout lorsque ce n'est pas la première fois. Ainsi, m'explique-t-on, puisque « le petit enfant naît, meurt, naît, meurt sans cesse, ils lui font cette marque pour s'en souvenir ». On dit aussi qu'« il vient à naître mais il n'a pas encore accompli une vie [antérieure] entière » (*vā koet mak vā min dān' grap' jāti*). On dit alors qu'il « meurt pour compléter sa vie [antérieure] » (*slāp' ʔoempī gamrap' jāti*). Un enfant qui meurt à plusieurs reprises est donc une personne qui ne parvient pas à se réincarner. En marquant son corps, ses parents s'assurent donc de valider, par un signe concret, le fait qu'il a « complété sa vie antérieure », et espèrent qu'il renaîtra de façon plus « définitive ». Mais on retiendra principalement que tout nouveau-né qui porte une marque de naissance (*khṇau*), une tâche (*ṭām*), une cicatrice (*snām*) à l'endroit où a été marqué un défunt, pourra être considéré comme porteur de son identité : « On voit une marque, qu'on appelle aussi une trace [...], celui qui est mort est venu attraper la vie », explique une femme mariée du village. Ce principe de marquage du corps atteste d'une certaine forme de permanence de la matérialité charnelle du défunt et autorise donc, de ce point de vue, l'usage du terme « réincarnation ». Néanmoins, le retour d'un défunt peut parfois être déduit non pas à partir d'une marque physique, mais à partir du comportement de l'enfant, comme nous allons le voir.

6. Période à laquelle la « cérémonie des sept jours » (*puns 7 thṇai*) met un terme. On dit que « les sept jours ont été complétés » (*gamrap' pram peul thngay*).

7. Durant le cortège, l'officiant laïc de pagode (*ācāry*) porte la « bannière des principes vitaux » (*dañ' bralṇ*), tandis que des hommes cadets de la famille du défunt se laissent enjambrer par les porteurs de la bière – ils font des « ponts de traversée pour le mort » (*sbān chlañ khmoc*). Avant la crémation, des boulettes de riz *siṅghāth* servent de support matériel aux « principes vitaux » qui viennent d'en être démunis – pratique qui peut être mise en lien probable avec les boulettes de riz *pāy bīnd* offertes aux ancêtres durant la Fête des morts (*bhchaṃ bīnd*). On ajoutera enfin les deux pratiques funéraires que sont la « pose de bornes protectrices » (*bādh sīmā*) et le « transfert des mérites » (*paṇsukūl*), qui permettent aussi d'accompagner les principes vitaux du défunt. Pour plus d'informations au sujet des pratiques funéraires, se reporter aux travaux de Choulean Ang (2007), Sophearith Siyonn (2009) et John Clifford Holt (2012).

Se souvenir, puis oublier

72

Selon l'ethnologue cambodgien Choulean Ang, chez les populations khmères du Cambodge :

« [...] il arrive [...] qu'un enfant en âge de s'exprimer plus ou moins bien, et cela entre cinq et huit ans, se souvienne de sa vie (antérieure). Il affirme alors parfois avoir fait partie de telle ou telle famille dont il est capable de nommer avec précision les membres et de recenser les biens. Parfois encore il renaît dans la même famille. La renaissance se fait le plus souvent dans le même village : l'univers des cycles de réincarnations correspond à l'espace social de la communauté d'origine » (1994 : 159).

C'est aussi ce que Soizick Crochet observe dans la province de Kompong Thom, dans le Nord du Cambodge, à la fin des années 1990 :

« [...] les récits que produisent les enfants, surtout lorsqu'ils portent sur des personnages connus ou des événements extrêmement précis, rencontrent toujours un vif succès. On les encourage et s'en émerveille tout à la fois, prenant à témoin les visiteurs, tarabustant l'enfant : "allez, racontez encore, où habitais-tu autrefois ?" » (2001 : 531).

Plusieurs histoires de cet ordre m'ont été racontées à Thnaot Chum, que je souhaiterais rapporter ici de la façon la plus détaillée possible. Le texte ethnographique qui suit résulte donc des nombreuses conversations (enregistrées) que j'ai pu engager ou partager à ce sujet. Je considère ce matériau comme un corpus de textes, comme une forme de littérature orale et populaire qui se serait cristallisée *a posteriori* d'événements touchant la vie familiale.

Récit I **Renâître chez la cousine d'une femme convoitée mais manquée**

Cette première histoire a été reconstituée le jour où j'appris qu'un enfant d'un village voisin, Vibol, âgé de six ans, venait de rendre visite, deux heures plus tôt, à la famille de son « épouse antérieure » (Marot), accompagné par son grand-oncle maternel (*ūbuk dham*), Grand-père Peun. Plusieurs personnes impliquées dans cette affaire ont été interrogées : les « parents antérieurs » de Vibol (Srin et Heng), les « beaux-parents antérieurs » de Vibol (Min et Neang), un couple voisin de ces derniers (Hong et Deap), quelques enfants de ces familles et du voisinage. Srin, le « père antérieur » et Min, le « beau-père antérieur » sont frères et ont un lien de parenté avec les voisins Hong et Deap⁸. Du point de vue des personnes interrogées, tout a commencé le jour où Vibol, âgé de deux ans, alors qu'il accompagnait son grand-oncle maternel Peun à moto, a montré

8. Les deux frères (Srin et Min) et l'épouse du couple voisin (Deap) sont « cousins issus d'une même arrière-arrière-grand-mère » (*pañs pañn jī luot muoy*), de par leurs mères respectives.

une maison du doigt (la maison de Min et Neang), tandis qu'ils passaient devant le village. Pour différentes raisons que je vais rapporter dans un ordre chronologique, ce jour-là tout le monde s'est entendu pour reconnaître en Vibol le fils de Srin et Heng, Somol, qui était mort deux ans auparavant.

Somol, fils de Srin et Heng, était marié depuis deux ans à sa cousine Marot, lorsqu'il meurt, victime d'un accident de moto. Atteint d'une maladie digestive chronique, il était parti consulter un guérisseur (*grū khmaer*) d'un village voisin. Sur le chemin du retour, il perdit le contrôle de son véhicule et percuta la barrière en ciment de l'école primaire de Banteay Chmar. Selon plusieurs enfants, c'est parce que quelque chose lui avait « brouillé le regard » (*pampāṃṇ bhnaek*)⁹ qu'il a eu cet accident. Il meurt dans l'ambulance. Puis, un mois après le décès, une personne est apparue en songe à Leakana, une femme du village voisin de Banteay Chmar. Celle-ci « lui a demandé de venir vivre [chez elle] » (*saṃ ge nau ; saṃ nau jāmuoy*). Cette expression est couramment employée dans les récits au sujet des rêves annonciateurs de grossesse. En effet, dans la vie sociale ordinaire, les femmes, mais aussi les hommes, se racontent parfois, au détour d'une conversation, qu'ils ont rêvé qu'un tel ou une telle était venu(e) leur « demander de venir vivre ». Selon les personnes interrogées, cette jeune femme du village de Banteay Chmar aurait fait un rêve dans lequel elle traversait un fleuve en bateau¹⁰, et tenait une grappe de bananes mûres. Une jeune femme lui serait apparue et lui aurait demandé de vivre avec elle. D'abord réticente, Leakana aurait finalement accepté de lui tendre la main, puis les deux femmes auraient atteint l'autre rive. Leakana est alors tombée enceinte et a donné naissance à Vibol.

Quelque temps après, alors qu'il avait à peine deux ans, Vibol a rendu visite à la famille de Marot, son « épouse antérieure ». Vibol et son grand-oncle, Grand-père Peun revenaient à moto de la pagode de Phnom. En passant devant le village de Thnaot Chum, le petit montra une maison du doigt. Le vieil oncle s'arrêta pour comprendre, puis posa l'enfant à terre. Celui-ci se serait alors dirigé en direction de la maison de Min et Neang, ses « beaux-parents antérieurs ». Après quelques probables échanges de paroles entre le vieil oncle et les propriétaires, l'enfant serait entré de lui-même dans la maison, puis serait allé se coucher dans leur chambre. « Il savait, il est monté et est allé dormir. Une personne qui n'a jamais connu cet endroit, comment tu expliques qu'elle entre dans cette maison

9. On dit parfois qu'« un esprit de mort te brouille le regard » (*khmoc pampāṃṇ bhnaek*).

10. On pourrait y voir une allusion à la tournure métaphorique désignant l'accouchement comme « traversée d'un fleuve » (*chlan danle*).

et aille dormir dans la “chambre intérieure” ? », me demande une des personnes interrogées pour appuyer son argumentation. Et tandis que Vibol dormait, des larmes ont coulé. « Hong a eu peur, il l’a porté hors de la chambre, on ne savait pas pourquoi cet enfant pleurait », m’explique Deap, l’épouse de Hong qui dit avoir assisté à la scène. « On a eu peur que leur enfant se mette à avoir de la fièvre [...]. En amenant leur enfant ici, du fait qu’il se souvienne de sa vie antérieure, on a eu peur que leur enfant tombe malade en venant rendre visite à cette maison », complète-t-elle. Un autre témoin ajoute qu’ils lui ont montré des photos de son ancienne famille. En outre, Vibol aurait appelé Hong et Deap, ses « voisins antérieurs », par des termes d’adresse en chinois (*drā* et *aī*), ce qui confirme le fait qu’il se souvenait que ce couple était « sinisé » (*kāt’ cin*). Lors de cet épisode, seuls les parents, Min et Neang, de l’« épouse antérieure » étaient présents, leur fille Marot étant partie vivre à Phnom Penh depuis son veuvage¹¹. Mais Vibol semblait savoir que son « épouse antérieure » était à Phnom Penh puisque, m’explique-t-on, il savait que cette femme avait une natte rouge chez elle... Par la suite, « Il lui arrivait de demander [à rendre visite à sa belle-famille antérieure] ». La seconde fois où il est venu rendre visite à sa belle-famille antérieure, à l’âge de six ans, « Il avait les yeux embués de larmes ».

Mais de toute façon, m’explique-t-on, à chaque fois, « Il ne s’en souvient plus, ils lui ont donné des œufs de poule à manger » (*īlūv laen cām hoey ge oy sī bañ mǎn*). Il est ici fait allusion aux « œufs de poule non fécondés » (*bañ mǎn’ cām sampuk*), connus pour assurer l’oubli de la vie antérieure. Autrement dit, ce sont des « œufs sans père » que l’on donne à l’enfant pour qu’il oublie : « S’il sait, il peut en mourir [...], on ne le laisse pas parler ». On lui donne les œufs « pour qu’il oublie sa vie antérieure, pour ne pas qu’il se souvienne de ses parents antérieurs. On a peur que s’il les reconnaît, il veuille vivre à nouveau avec eux [:] si on maintient cet état, il nous abandonne et on en souffre ». Ses parents lui font donc manger ces « œufs sans père » pour ne pas qu’il les abandonne, pour ne pas le perdre.

Or, j’apprends par la suite que Somol, avant d’épouser sa cousine Marot, entretenait une relation sentimentale avec Daen, une cousine paternelle de Leakana (la mère de Vibol), au point d’envisager de demander sa main. Mais l’alliance avait été refusée par les parents de Daen, qui considéraient que le garçon était trop pauvre et trop souvent

11. Neang, la mère de Somol, employait le terme *ghvān* pour signifier que Vibol « l’a manquée », qu’il « ne l’a pas rencontrée ». Ce terme suggère aussi l’idée de « faire en sorte d’être absent quand on sait que quelqu’un vient qu’on ne veut pas rencontrer » (Rondineau 2007: 243). Cette femme sous-entend donc peut-être que cette absence de rencontre relève plutôt d’un évitement nécessaire.

malade. Du point de vue de mes interlocuteurs, Leakana a donc donné naissance à un ancien prétendant de sa cousine Daen. On ajoutera que le père de Daen (l'oncle paternel de Leakana) est un officiant laïc de pagode (*ācāry*) et que Srin, le père de Somol connaissait Grand-père Peun, le vieil oncle de Vibol et l'officiant de pagode (père de Daen). Je n'ai pas pu en savoir plus sur l'enjeu de cette relation, si ce n'est qu'ils n'ont aucun lien de parenté, et que le statut d'officiant de pagode donne une certaine notoriété ainsi qu'un accès à des réseaux sociaux élargis. Le schéma suivant récapitule la situation de façon chronologique et spatiale :

Plus simplement, on retiendra que cet enfant ne s'est pas réincarné au hasard. Selon les personnes interrogées, Vibol serait donc la réincarnation de Somol, époux défunt de Marot qui aurait demandé à revenir dans la famille de Daen, cette femme dont on lui avait refusé la main.

Récit 2 **Renaître chez la petite cousine de sa “mère antérieure”**

76

Des voisins me racontent cette histoire : un couple, Sreng et Than, parents de nombreux enfants, ont perdu leur benjamin âgé d’une quinzaine d’années, il y a plus de vingt ans. Quelque temps après, un garçon, Ra, naquit dans une famille voisine, chez Bun et Kum. Vers l’âge de cinq ans, Ra se dirigea spontanément vers la maison de Sreng et Than. Il alla voir Than et lui demanda une natte de couleur rouge¹², et demanda à Sreng où étaient passées toutes ses vaches. Or, m’explique Sreng, à l’époque, leur benjamin défunt savait tisser et était aussi en charge de leurs sept vaches¹³. Than est alors allée voir Bun et Kum pour leur raconter que Ra portait probablement l’identité de leur fils disparu. Ra finit cependant par oublier sa vie antérieure, sa mère lui ayant donné à manger des œufs de poule non fécondés.

J’apprends ensuite que la grand-mère maternelle de Ra (soit la mère de Kum), était la « cousine issue d’une même arrière-grand-mère » (*pañ pañ jī duot muoy*) de Than et qu’elle éprouvait une certaine affection pour leur benjamin et louait ses services pour qu’il s’occupe de leurs vaches, en plus des siennes. Ra, benjamin de Sreng et Than mort vers l’âge de quinze ans, serait donc revenu chez Kum, la fille de la cousine de sa « mère antérieure », Than, laquelle aimait beaucoup cet enfant et louait ses services de gardien de troupeaux. Autrement dit, Ra se serait réincarné en la petite cousine de sa « mère antérieure ».

Récit 3 **Renaître chez la belle-sœur de sa “mère antérieure”**

Une mère, Cheng, en compagnie de sa fille âgée de vingt ans relate les faits suivants : avant la guerre, Ya s’était installée à Thnaot Chum, le village de son époux Sueun. Ya et Sueun ont eu un enfant. Pendant la guerre civile en 1973, comme de nombreuses familles de Thnaot Chum, ils se réfugièrent, à Chomcar Leu, à une vingtaine de kilomètres¹⁴. L’enfant mourut de maladie, vers l’âge de quinze ans, pendant le régime des Khmers rouges et Sueun, son père, mourut aussi¹⁵. À la fin du régime en 1979, cette femme désormais veuve et sans enfant retourna vivre dans son

12. On retrouve l’évocation de la natte rouge, comme dans le récit précédent.

13. Une personne du village affirme que lorsqu’un enfant se souvient de sa vie antérieure, il peut réclamer les « biens matériels » (*drabhr sampatti*) à ses parents [antérieurs]. C’est bien ce que fait Ra en demandant où sont la natte et les vaches.

14. Les familles de Thnaot Chum se sont réfugiées à Chomcar Leu, en 1973, en raison des conflits qui opposaient l’armée républicaine de Lon Nol aux Khmers rouges. Lorsque ces derniers prennent le pouvoir en 1975, les habitants de Thnaot Chum retournent vivre sur leur territoire, et y travailleront pendant près de quatre ans selon les conditions collectivistes du Kampuchea démocratique.

15. Je ne sais pas comment : lacune ethnographique.

village natal, à quelques kilomètres de Thnaot Chum. Pendant ce temps, la « cousine issue d'une même arrière-grand-mère » (*pañ pañ jū duot muoy*) de Sueun, Thira, rencontra son futur mari. Tandis que l'épouse de Sueun retournait dans son village, Thira partit s'installer dans le village natal de son mari, à Chomcar Leu. Thira, qui est aussi la cousine de la narratrice, Cheng, a eu un fils avec son mari ; celui-ci serait la réincarnation du fils de Ya et Sueun. Cet enfant se serait donc réincarné chez une belle-sœur de sa « mère antérieure ».

En effet, quelques années plus tard, alors que l'enfant de Thira a « atteint l'âge de raison » (*tīn tki hoey*), celui-ci se souvient qu'il a été enterré à côté du Mont des hommes¹⁶. « Il le sait clairement », me dit Cheng, et il demande à rendre visite à sa « mère antérieure », Ya. « Lorsqu'il était petit, il a parlé », poursuit-elle. Thira, sa mère en conclut qu'il porte l'identité de l'enfant de sa belle-sœur Ya, mort pendant le régime khmer rouge. Depuis, m'expliquent Cheng et sa fille, les deux belles-sœurs ont gardé contact, s'invitent réciproquement à « nouer le poignet » (*cañ tai*), lorsqu'elles organisent une cérémonie privée. Dans ce contexte, le « nouage du poignet » (*camñan tai*) désigne l'obligation, pour un invité, de faire un don d'argent. Ce don crée de la réciprocité, puisque les donataires devront le rendre lorsque les donateurs organiseront une cérémonie à leur tour. Je reviendrai sur ce point.

Récit 4 **Renaître chez son propre fils**

Mey, fils de Hong est, d'après ce dernier, la réincarnation de son propre père : « Je sais ça de ma mère : elle m'a dit qu'elle a vu mon père en songe et que celui-ci n'irait pas vivre avec d'autres, il viendrait vivre avec ses enfants. Puis on a eu Mey, et on a vu qu'il avait une marque sur le corps provenant de sa vie antérieure, due au fait que [mon père] avait été tué d'une balle l'ayant touché à l'estomac ». Cet homme était un militaire gradé. Durant les affrontements, au début des années 1970, il est blessé d'une balle dans le ventre, tandis qu'il traversait un champ, non loin de la frontière vietnamienne. Il meurt peu de temps après, et son corps est ramené dans sa province natale, à Kompong Thom, pour la cérémonie funéraire.

J'apprends ensuite que cet homme s'était séparé de son épouse alors qu'elle était enceinte de Hong depuis six mois. Hong n'a donc jamais vraiment connu son père, ce dernier lui ayant apparemment rendu visite une ou deux fois seulement durant son enfance. Son père est alors revenu

16. Le Mont des hommes abrite un temple connu nationalement, associé à une légende ; en outre, ce site était un point stratégique occupé par les Khmers rouges, notamment pour y exécuter les condamnés à mort.

en la personne de son fils Mey. Mais, ajoute Hong, « Mey ne s'en souvient pas, il ne sait pas, on ne lui dit pas : car si on lui dit, il va savoir qu'il est mon père, et ne va plus m'écouter : il ne faut pas qu'il me reflète (*lañ*) ». En d'autres occasions, des personnes ont affirmé que dans ces situations où un parent renaît chez ses descendants, il est difficile d'éduquer son enfant : « Si on le frappe, qu'on l'insulte pour le gronder, c'est un acte déméritoire (*pāp*) ».

Récit 5 Renaître chez un enfant de son “épouse antérieure”

Une femme, en présence de ses filles, de sa nièce et de moi-même rapporte l'histoire suivante : avant qu'il ne mange des œufs de poule non fécondés, l'oncle Trea se souvenait de sa vie antérieure. Il racontait qu'il avait été tué par les Khmers rouges, et courait se cacher dès qu'il voyait un fusil. Mom, sa grand-mère « actuelle » avait perdu son mari, assassiné, pendant le Régime. Trea, qui est donc le petit-fils de Mom, serait porteur de l'identité de l'époux défunt de Mom. Celui-ci serait donc revenu chez un enfant de son épouse, autrement dit chez l'un de ses propres descendants.

Lors de la conversation, l'une des filles demanda : « Pourquoi ils ne le laissent pas se souvenir ? ». « Ils ont peur qu'il ne soit revenu prendre grand-mère Mom », répondit la mère. Ainsi, de son point de vue, l'époux défunt serait revenu et ferait peser une menace de mort sur son « épouse antérieure ». Puis la narratrice revient sur la question des œufs de poule : « On fait bouillir un œuf de poule non fécondé pour le lui faire manger [...]. Si on le laisse se souvenir, on ne peut pas lui faire des reproches ni le frapper, car il est son propre père. Nous ses enfants, comment veux-tu qu'on frappe notre père ? ». Puis d'ajouter, un peu plus tard, qu'on lui donne ces œufs « pour ne pas qu'il parle ». Ici, l'enfant qui « se souvient de sa vie antérieure » fait peser une menace sur un membre de son entourage, il est difficile à éduquer, on lui donne des « œufs sans père » pour qu'il oublie.

Le point de vue des enfants

Ce genre de récits circule aussi assez librement dans la société enfantine de Thnaot Chum. Pour les enfants, « certains se souviennent [de leur vie antérieure], d'autres non ». « Dans ma classe, Khing se souvient de sa vie antérieure : [il m'a raconté que] lors de ma vie antérieure j'étais une fille, mais après avoir attrapé la vie j'étais devenu un garçon », raconte un garçon de dix ans. « Depuis, cet enfant s'est noyé, parce qu'il se souvenait de sa vie antérieure », précise-t-il. « J'ai vu qu'il avait toujours des trous aux oreilles : c'est pour cela qu'il m'a dit que durant sa vie antérieure il était une fille, et c'est pour cela qu'il s'est noyé ». « Qui ça ? », demande un autre

enfant qui n'avait pas bien écouté. « Khing, il se souvient de sa vie antérieure », répète le narrateur. « Ah, c'est pour ça qu'il est mort comme ça [en se noyant] », confirme alors l'autre garçon.

Rasmey, âgée de neuf ans, me raconte que d'après sa mère elle est la réincarnation du fils de Grand-mère Phorn, qui résidait à côté de chez elle. Ce garçon est mort en bas âge, et a été enterré au sud du village, près du génie foncier « Feuille de tamarin ». « À ce moment-là, le génie a eu trop pitié [du mort], le génie a fait en sorte qu'il attrape la vie ». Rasmey ajoute qu'elle va souvent dormir chez Grand-mère Phorn (sa « mère antérieure »), encore aujourd'hui. Durant cette conversation, Rasmey a souvent digressé sur des questions de fantômes qui rôdent la nuit, et d'« esprits de male-mort » (*khmoc tai hon*), tout en baissant le ton pour ne pas être entendue. Puis d'ajouter, alors que je lui demande si elle « se souvient »¹⁷ : « Pas trop, on fait des bonnes actions, et il y a un groupe d'ivrognes qui trébuche sur nous [ce qui nous amène à nous souvenir de notre vie antérieure] ». Une réponse quelque peu cryptique, peut-être parce que pour Rasmey, ces histoires de renaissances intègrent un corpus d'histoires effrayantes, au même titre que les ivrognes du village qui, souvent mal intentionnés, effraient les enfants.

L'interrogation sur l'identité : qui revient ?

Durant ce travail d'enquête, je n'ai jamais pu me trouver « au bon endroit et au bon moment » pour pouvoir observer ces réalités d'un point de vue phénoménal. Les données mobilisées dans ce texte sont donc des données construites *a posteriori* de l'événement. Cette limite méthodologique mérite d'être précisée, et nous situe assez loin du travail, par exemple, de Jeanne Favret-Saada qui a su dépasser ce problème avec beaucoup de finesse dans ses études sur la sorcellerie (1977, 2009). Contrairement à elle, je n'ai pas été « pris ». C'est bien pourquoi je considère avant tout ce matériau sous un angle « littéraire ». Cela dit, ces histoires sont largement répandues dans le monde khmer du Cambodge, et les ethnologues Choulean Ang et Soizick Crochet en témoignaient déjà dans les années 1990 (voir *supra*). Que peut-on dès lors retenir de ces reconstitutions narratives ?

17. On pourrait éventuellement approfondir l'étude de la subjectivité de ces enfants dont les parents disent qu'ils se souviennent de leur vie antérieure, et ainsi basculer dans un champ plus psychologique, mais pour le moment je n'y suis pas parvenu. Cela dit, je reviendrai sur ce point plus loin, en argumentant que les enfants n'ont finalement pas grand-chose à voir dans ces histoires.

Enracinés dans une ethnothéorie de la renaissance, ces récits expliquent que certains enfants de Thnaot Chum se trouvent parfois porteurs de l'identité d'un défunt. Soit parce qu'ils en portent une marque physique, soit parce qu'ils s'en souviennent. Selon une grand-mère du village, « Ce qu'il était dans sa vie antérieure, leur enfant, il nous le raconte [...] ». Il nous dit : « J'étais l'enfant de celui-ci, l'enfant de celui-là » : et quand il voit son épouse (antérieure), il est intimidé ». Ces récits convoquent dans le temps présent l'identité d'un proche défunt. Ils le rendent ainsi « un peu plus vivant ». D'un point de vue interprétatif et plutôt fonctionnel, on peut supposer que ces récits permettent d'apaiser un sentiment de nostalgie, de revenir sur un regret, d'approfondir un deuil, d'offrir un moyen imaginaire de vivre et de « rejouer » ce qui n'a pas pu être vécu. Autrement dit, ces récits permettraient aux personnes qui les partagent de performer la mémoire d'un défunt¹⁸.

Cette capacité à se souvenir de sa vie antérieure est néanmoins marquée d'une ambiguïté, puisqu'elle doit être provisoire. L'enfant doit oublier sa vie antérieure, et on lui donne à manger des œufs non fécondés à cet effet. Cela pour plusieurs raisons : il peut préférer sa famille antérieure¹⁹ ; il peut en tomber malade et en mourir ; il peut faire peser une menace funeste sur un membre de son entourage, éprouver de la rancune (*kār gaṇṇam*) et revenir pour se venger (*saisiḱ*). Cela serait notamment valable en cas de meurtre.

Lorsqu'un enfant du village se souvient de sa vie antérieure, il y a donc le risque de le perdre, ou de perdre un proche. Ce phénomène est inquiétant, car il fait peser une menace sur un lien de filiation ou d'affinité. On peut supposer que ces récits introduisent une confusion dans l'ordre générationnel, et appellent ainsi à se montrer vigilant. Ces représentations culturelles, quand elles se manifestent dans la vie familiale, traduiraient donc une « dissonance inquiétante ». On observe par ailleurs que dans toutes ces histoires, il est question de mort prématurée (accident de la route, maladie à l'âge jeune, meurtre, noyade). Autrement dit, celui qui revient a vécu une « malemort »²⁰. Performer la mémoire d'un défunt, donc, mais plus exactement d'une personne morte prématurément. Cette

18. Une fonction performative qui ne doit cependant ni plus ni moins fasciner que celle qui caractérise, dans d'autres sociétés, le fait de venir déposer des fleurs sur une tombe : à ceci près que dans ce second cas l'affaire peut être plus individuelle.

19. Il faudrait voir si ce phénomène ne touche pas aussi aux questions de succession, puisque plusieurs personnes ajoutaient que l'enfant pouvait réclamer son « patrimoine » (*drabhr sampatti, kert maratak*).

20. La malemort est notamment signifiée à partir du terme *tai hoñ*, qui désigne l'esprit d'un défunt de mort prématurée, violente ou « anormale ».

relation entre la malemort et ce type de renaissances mériterait d'être mieux étudiée, et l'on se demandera si cette « littérature » n'a pas permis à de nombreuses personnes, dont un proche avait été assassiné sous les Khmers rouges, de faire face à cette expérience de deuil particulièrement douloureuse. Y a-t-il eu une hausse significative du nombre d'enfants qui se souvenaient de leur vie antérieure au début des années 1980 ? Mais encore, on peut considérer qu'entre le moment où l'enfant se souvient de sa vie antérieure et celui où il l'oublie, une temporalité spécifique s'ouvre pour lui et son entourage. Comment cette temporalité serait-elle exploitée ?

Le nouage d'un partenariat

Nombreux sont ainsi les récits d'enfants qui renaissent dans la famille, dans le voisinage ou encore dans une famille géographiquement éloignée mais à laquelle on est lié. Choulean Ang remarquait déjà cette tendance à renaître dans l'espace social de la communauté d'origine, parfois même dans le réseau de parenté (1994 : 159). Pour Soizick Crochet, ce retour a lieu selon un schéma indifférencié au sens large, c'est-à-dire qu'il peut s'effectuer dans le lignage de la mère ou du père, mais aussi dans une famille qui lui est totalement étrangère (2001 : 435)²¹. À Thnaot Chum, on observe qu'à chaque fois, les parents de l'enfant et ses « parents antérieurs » se connaissent. On m'explique parfois qu'ils ont du *nissāy*, terme exprimant une attirance et une compatibilité inexplicables, métaphysiques, entre deux personnes. On peut alors supposer qu'en projetant sur leur enfant une capacité à se souvenir de telle ou telle « famille antérieure », les parents cherchent à renforcer le lien qui les unissait à cette dernière. Par exemple, le fait que Ya, la « mère antérieure », dans le récit III (voir *supra*, Renaître chez la belle-sœur de sa « mère antérieure »), invite les membres de la parenté de l'enfant réincarné dans le cadre de cérémonies privées est une précision rapportée qui ne paraît pas anodine. Une vieille femme témoignait également d'une histoire de renaissance dans laquelle deux familles s'invitaient à « nouer le poignet » (*cañ t̄ai*) depuis qu'un enfant avait exprimé une identité ambiguë qui les liait. Comme je l'ai évoqué plus haut, le « nouage du poignet » est une pratique intéressante en ce qu'elle établit une relation d'obligation réciproque. En « nouant le poignet », une personne crée une dette chez son hôte, ou s'acquitte de sa

21. On précisera que la question de la parenté n'est pas tranchée en ce qui concerne la société khmère du Cambodge. Une approche plus « archéologique » affirme une parenté matrilineaire, tandis que les travaux plus ethnographiques penchent du côté de l'indifférenciation. On se contentera ici de retenir un point consensuel, à savoir une forte tendance, après le mariage, à la matrilocalité, ainsi qu'une préférence pour la benjamine en matière d'héritage de la maisonnée parentale.

propre dette. « Ils invitent les gens qui leur doivent le nouage du poignet », explique un homme marié. On ajoutera qu'une famille a souvent intérêt à se déplacer pour « nouer le poignet », car cela lui permet d'actualiser sa réputation et de renforcer ses liens avec des partenaires cérémoniels²². Et l'on sait, depuis Marcel Mauss, combien « donner oblige » : la pratique cérémonielle du « nouage du poignet » intégrerait donc le cadre théorique de l'économie politique du don.

Lorsqu'un enfant « se souvient de sa vie antérieure », il se trouve momentanément rattaché à deux territoires familiaux. Cette temporalité territorialisée permet à deux familles d'exprimer un lien d'affinité, de partager une histoire, d'échanger. Puis, une fois que l'échange est passé à un niveau cérémoniel, avec l'obligation du « nouage du poignet », l'enfant peut oublier. On peut néanmoins supposer que la perspective est différente, selon que la « famille antérieure » ou bien la « famille actuelle » engage la conversation après avoir identifié ce comportement chez l'enfant. Mais dans tous les cas, ce dernier est, selon moi, instrumentalisé dans une intention parentale de « diplomatie familiale ». Cette hypothèse s'inscrirait dans le prolongement des travaux de Cécile Leguy sur la pratique des noms-messages que l'on donne aux enfants bwa du Mali : l'enfant « porte un message qui dépasse sa propre existence, sert de support à une communication qui ne le concerne pas vraiment » (2012a : 78 ; 2012b : 345)²³. C'est pour cette raison qu'il ne paraît pas nécessaire de prêter un intérêt ethnographique démesuré à la parole des enfants à ce sujet (sauf à considérer une approche psychologique de la singularité) – des enfants qui n'ont finalement pas grand-chose à voir dans ces histoires. À Thnaot Chum, lorsqu'une famille affirme que son enfant se souvient de sa vie antérieure, et qu'il a donc vécu dans une autre famille, elle dirait à cette autre famille : « Notre relation est spécifique, je vous invite à la renforcer ».

Si ce portage de double identité ne relève ni de l'adoption ni du fosterage²⁴, il relève tout de même d'une certaine forme de « circulation enfantine ». Dans le cadre d'une approche structuraliste, Suzanne Lallemand

22. Cette circulation d'argent dans les cérémonies a d'ailleurs bien plus pour fonction de dessiner les réseaux sociaux que de rapporter un quelconque profit. La somme réunie à la fin de la cérémonie est sue de tous, et témoigne du degré de notoriété validé. En effet, dans toutes les cérémonies privées, chaque don d'argent de la part des invités (*camṇaṇ ʔai*) est inscrit dans un carnet et rendu public. Le montant de la somme totale circule ensuite de maison en maison et fait l'objet de commentaires.

23. À la différence notable que dans le cas des noms-messages, cette diplomatie vise à résoudre une tension tout en préservant la face du destinataire, et donc à éviter l'embarras et le conflit (Leguy 2012b : 338-343) : tandis qu'à Thnaot Chum il s'agirait plutôt d'adresser une invitation de façon détournée.

24. Avec l'adoption, le transfert des droits du géniteur au tuteur est définitif, le changement de statut et même l'identité de l'enfant gommant sa première appartenance. Le fosterage, .../...

a montré que l'anthropologie ne peut ignorer les enfants dans la mesure où leur circulation est tout autant à prendre en compte que la circulation des femmes en matière de parenté : « l'adoption-fostering stimule, renforce, oriente, voire peut sous certains angles apparaître comme un analogue du mariage » (Lallemand 1993 : 205)²⁵. Les transferts juvéniles peuvent, en effet, être identifiés à des échanges de femmes : les groupes fondent leurs alliances non sur le mariage mais sur la circulation enfantine. Cela dit, si l'adoption-fostering vient réparer les mailles manquantes de la parenté en terrain africain, au Cambodge on peut seulement affirmer que ces histoires de renaissances servent à consolider une relation entre deux familles. Ces récits peuvent être considérés comme *l'expression littéraire d'une forme de circulation enfantine mise au service de stratégies partenariales* : les enfants se souvenant de leur vie antérieure sont « prêtés », puis « repris » définitivement une fois que l'échange s'est instauré à un autre niveau, notamment cérémoniel. Ainsi, il est bien ici question d'une affaire d'alliance, sans qu'il soit nécessaire de la réduire à sa dimension matrimoniale ou de parenté²⁶. Ce travail pourrait également entrer en résonance avec ceux de Guido Alfani et Vincent Gourdon (2009 ; eds, 2012) sur les parentés spirituelles en Europe occidentale du XVI^e au XIX^e siècle. En effet, ces deux historiens montrent que les pratiques de parrainage et de compérage servaient à créer ou à renforcer des liens économiques ou des alliances politiques, à pacifier des conflits entre des familles ou avec le voisinage, de même qu'à renforcer un lien d'amitié (eds, 2012 : 21). Et dans les sociétés française et italienne, jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, « les parrains et les marraines étaient sélectionnés principalement (mais non exclusivement) en fonction des avantages relationnels qu'ils apportaient aux parents du nouveau-né, davantage qu'à ce dernier » (2009 : 154)²⁷.

En prolongement de cette recherche, il faudrait approfondir l'étude interactionnelle de ces partenariats, notamment les cas où la famille sollicitée parvient à décliner subtilement une invitation de ce type, tout en se souvenant que ces partenariats se construisent à partir d'histoires de

[Suite de la note 24] beaucoup plus flexible, n'implique pas de changement d'identité, ni même, bien souvent, de localité géographique. À Thnaot Chum, un enfant qui se souvient de ses parents antérieurs porte une double identité et il a changé de résidence.

25. Les déplacements d'enfants peuvent entraîner des mariages, s'y substituer, ou encore figurer dans les clauses du mariage, soit à titre d'obligation soit à titre de dédommagement (Lallemand 1993 : 143).

26. Aucun indice ethnographique ne me permet actuellement de saisir une tendance particulière en matière de règle de parenté.

27. Ce rapprochement comparatif peut toutefois être nuancé dans la mesure où, à Thnaot Chum, ces événements ne sont sanctionnés par aucun rite formel, tandis que dans le cas européen les parrainages étaient sanctionnés par le baptême.

malemorts. Dans une perspective différente, il serait aussi intéressant d'intégrer une méthodologie quantitative à plus grande échelle et d'essayer de savoir, à chaque fois : qui était le défunt et comment est-il mort ? Quel lien d'affinité se manifeste entre la famille de l'enfant et ses « parents antérieurs » ? Quel rang dans la fratrie occupe l'enfant qui se souvient de sa vie antérieure ? Quel est le pourcentage de garçons et de filles ? Quoi qu'il en soit, et à partir du travail d'enquête ici présenté, on pourra avancer que ces récits soulignent le paradoxe selon lequel, à Thnaot Chum, un enfant peut parfois « se souvenir de sa vie antérieure pour l'oublier ». Ce paradoxe traduit une « dissonance inquiétante », un problème, qui permettrait à certains proches d'un enfant de convoquer, dans l'« ici et maintenant », un défunt mort prématurément et ainsi performer sa mémoire, autrement dit de nouer ou renforcer un partenariat avec tact.

Pour une minimisation des références faites à l'indianisation

Des phénomènes analogues ont été observés par des africanistes comme Roger Bastide (1965), Doris Bonnet (1981, 1994), Marguerite Dupire (1982), Pierre Erny (1987, 2007), Alma Gottlieb (1998, 2004), Suzanne Lallemand (1978 ; Guidetti, Lallemand & Morel 2000) et Jacqueline Rabain (1979). Dans certaines sociétés de l'Ouest africain, l'identité d'un enfant, perçue comme le fait d'un « retour » interroge parfois l'entourage de façon inquiétante.

Chez les Djuka, tribu afro-américaine de Guyane hollandaise, par exemple, le défunt peut renaître (Bastide 1965 : 12). Pierre Erny affirme, à propos de l'enfant en Afrique noire, que « pour ceux qui l'accueillent, le nouveau-né est réellement déjà quelqu'un que l'on peut identifier, dans le visage duquel on peut reconnaître les traits, tantôt d'êtres familiers et chers, tantôt de puissances mystérieuses et redoutées » (2007 : 34). On retrouve aussi, dans ces sociétés, la pratique de marquage du corps des enfants défunts, afin de les reconnaître s'ils reviennent (Bonnet 1981 : 145 ; Zempléni 2000 [1965] : 82 ; Leguy 2012b : 331). Doris Bonnet (1981), Marguerite Dupire (1982), Alma Gottlieb (1998) et Suzanne Lallemand (Guidetti, Lallemand & Morel 2000) parlent du « retour de l'ancêtre ». Pour Jacqueline Rabain, qui a travaillé chez les Wolofs du Sénégal, « l'interrogation sur l'identité est le corollaire de toute théorie de la réincarnation » (1979 : 162). Elle s'intéresse à différents profils d'enfants dont l'identité suscite de nombreuses spéculations. On identifie le retour d'un défunt par la ressemblance physique, l'attitude, la demande d'un objet particulier. L'enfant *nit ku bon*, étudié par Jacqueline Rabain (1979) et András Zempléni (2000 [1965]) est une « mauvaise personne ».

Il est soit un esprit ancestral soit un ancêtre réincarné, ou l'enfant d'une mère qui a perdu successivement plusieurs enfants, le même revenant à chaque fois. Le *nit ku bon* fait peser une menace sur la famille qui l'entoure, fait peser une menace sur lui-même en décidant de repartir : il vient avec la connaissance de l'ancêtre et en cela introduit une confusion. Zempléni rapporte aussi le cas d'un père qui voit en son fils son propre père : la naissance du *nit ku bon* peut sanctionner la mauvaise conduite du père envers le grand-père : « Je ne donne pas à manger à mon père, je l'insulte et avant de mourir, il me dit : je vais me venger ». Enfin, Rabain montre que l'entourage va s'efforcer d'empêcher l'enfant de voir et de parler.

Ainsi, au Cambodge comme en Afrique de l'Ouest, l'entourage d'un enfant peut parfois lui prêter l'identité d'un défunt qui serait donc revenu. Dans ces deux aires culturelles, cette mémoire pose un problème, elle fait peser une menace funeste sur l'enfant ou un membre de son entourage, il convient donc de résoudre le problème. On observera néanmoins que dans la société khmère, l'implication des ancêtres dans le processus génésique est beaucoup moins prononcée qu'elle ne semble l'être en terrain africain. À Thnaot Chum, les ancêtres (*jī tūn jī tā*) restent anonymes, ils jouent un rôle de protection et de surveillance (*moel*) en ce qui concerne la prise en charge des enfants, mais ils n'interviennent pas dans le processus de renaissance. Dans la société khmère, les enfants qui se souviennent de leur vie antérieure ne sont pas des ancêtres, ils sont des défunts morts prématurément. Et le choix du nom de l'enfant ne renvoie aucunement à des questions d'ancestralité. Ces phénomènes de renaissance permettent de nouer des partenariats, ils interrogent l'alliance. Tandis que dans les sociétés africaines, ils impliquent les ancêtres et ils interrogeraient plutôt la filiation.

Les travaux de Rebecca Empson effectués en Mongolie permettent d'élargir le prisme comparatif puisque cette anthropologue témoigne de nombreux cas de « renaissances laïques », tout en refusant de les considérer comme résultant d'un processus de « vernacularisation » de la théorie bouddhique (2011 : 210). En Mongolie, on retrouve la pratique de marquage du corps du défunt, mais pas uniquement :

« It is, then, not simply marks on the body that indicate rebirth. As a young child starts to speak and move about in the world, certain characteristics, stories of extraordinary experiences, idiosyncratic mannerisms, turns of phrase, and physical characteristics may become recognizable to the livings as indicators of a rebirth [...]. When people recognize that someone has been reborn, they will respond to that person with the type of respect that the deceased person would demand [...]. These three examples all point to people who were reborn having suffered unusual or sudden deaths [...]. The phenomenon of rebirth provides a way for people to mourn the loss of close kin who died in unusual, sudden, or abrupt ways [...]. Noting that rebirths are not simply copies or

reproductions of past people, we may recall the case of the woman who insisted that her grand-son was the rebirth of her deceased husband and asked her family to respect him as their father. In this example, as in many of those noted in this chapter, the child was both her deceased husband and not her deceased husband » (*Ibid.* : 210-229).

Akhil Gupta, dans un article traitant de la réincarnation dans une perspective politique et constructionniste, mobilise les travaux de Ian Stevenson pour montrer que certaines caractéristiques liées aux phénomènes de réincarnation se retrouvent aussi bien en Inde, au Sri Lanka, en Birmanie, en Thaïlande, en Turquie, au Liban, en Syrie, en Afrique de l'Ouest que chez les populations autochtones du Nord-Ouest américain. Puis d'ajouter :

« According to Stevenson, a fully developed case of reincarnation displays five major features. First, a person, typically an elderly person, predicts that he or she will be reborn, often indicating the place or the parents to whom he or she will return. After this person dies, either someone close to the dead person, or the parents, close friends, or relatives of the reincarnated has a dream in which the dead person announces his or her return. Such *announcing dreams* are quite common, but their patterning varies across cultures. When the baby is born, he or she often has *birthmarks* that correspond to wounds or scars on the body of the deceased person. Soon after the child begins to speak, he or she makes statements about the previous incarnation's life, and as the child's vocabulary and capacity to verbalize increases, these statements become more detailed. Finally, *the child displays behaviors and attitudes* that may be unusual in his or her family, but correspond quite closely to what is known or subsequently learned about the previous incarnation [...]. Such memories reach their peak between the ages of five and eight, and *most children appear to forget their previous lives by the age of eight*. Children frequently remember their names in a previous life, as well as the names of relatives, friends, and acquaintances. They often name the town or village where they lived, and can sketch the layout of the town and the location of their home. Apart from naming people and places, *children with the most detailed memories display an extraordinary recollection of the minutiae of everyday life*. Where a cupboard was placed in a room, what color the walls were, where the doorway to a house stood, how the room of the previous incarnation was organized, what kind of food he or she liked, how many cows the family owned – the remembrance of these trivial details of everyday life is the most striking aspect of these cases » (2002 : 38-39, mes italiques).

C'est pourquoi il semble prudent, au sujet de la société khmère, de ne pas réduire cette ethnothéorie de la renaissance à l'influence indienne du brahmanisme puis du bouddhisme, en attendant de procéder à un travail comparatif à l'échelle de la péninsule indochinoise²⁸. Il ne faudrait pas confondre cette ethnothéorie de la renaissance avec le Samsara, et la

28. On notera en attendant que chez les T'ai Dam du Nord-Laos (Collomb 2008 : 80) et les Mnong Gar des montagnes vietnamiennes (Condominas 1957 : 39-46), deux populations qui n'ont pas subi l'influence de l'indianisation, l'entourage d'un enfant s'interroge parfois sur l'identité de ce dernier, et se demande s'il ne s'agit pas d'un défunt.

représentation d'une capacité enfantine à se souvenir de sa vie antérieure pourrait s'étayer sur un terrain plus « autochtone ». Il resterait toutefois à définir la singularité historique de la théorie khmère de la renaissance, en deçà des analogies ici établies, et je conviens qu'un travail comparatif plus subtil et diachronique à la seule échelle de l'Asie du Sud-Est continentale reste à effectuer. Mais mon intention se limite ici à souligner des analogies relatives à la renaissance, théorie qui à Thnaot Chum s'affranchit dans une certaine mesure de la question de l'indianisation – force est de le constater.

Bouddhisme et permissivité parentale : à propos du karma

Cette discussion pourrait être prolongée au sujet de cette tendance, dans le monde de la recherche spécialisée sur le Cambodge, à souligner l'importance du karma de l'enfant dans la compréhension des pratiques éducatives parentales, et plus singulièrement en ce qui concerne l'explication d'une permissivité parentale vis-à-vis de l'enfant, en référence au karma. Dans ces interprétations, le bouddhisme est invoqué très rapidement, comme en témoignent les deux travaux suivants. Jeannine Koubi et Josiane Massard-Vincent, dans la conclusion de leur ouvrage consacré à l'enfance en Asie du Sud-Est, affirment que dans ces sociétés :

« Les adultes rappellent la part du destin individuel ou, chez les populations indiennes, du karma pour expliquer que malgré leurs tentatives tel ou tel petit enfant, fils ou neveu demeure mal élevé, irrespectueux, nigaud, impulsif... c'est sans doute une façon de reconnaître à chacun sa singularité et le fait qu'un individu n'est pas malléable à l'infini » (1994 : 347).

Didier Bertrand considère de son côté que :

« De par leur croyance au karma, les parents cambodgiens respectent l'intégrité individuelle de leur enfant et hésitent à intervenir dans son développement qui est conçu comme prédestiné dans une certaine mesure (il n'en passe pas moins par une série d'étapes). De par le cycle bouddhiste des réincarnations, l'enfant n'est qu'un être qui renaît porteur de puissances que l'on ne saurait trop contrarier. L'on respecte et valorise l'autonomie et l'indépendance du jeune enfant qui est éduqué avec une relative indulgence [...]. La charge de la prédestination semble supérieure à celle de l'action potentielle des parents *[sic]*. Les Khmer voient plutôt leurs enfants comme des individus avec des potentialités et capacités personnelles issues de leur destin. Le rôle des parents est alors plus d'accompagner dans la découverte et la réalisation de ces dispositions acquises que de les forcer à être ce qu'ils ne sont pas ou ne peuvent être ». Ainsi, conclut-il, « les parents respectent et supportent une individualité karmique de l'enfant, produit du cycle des réincarnations et de forces surnaturelles » (Bertrand & Kruy Kim Hourn 2000 : 205-216).

Outre l'argument culturaliste, le karma est mobilisé par ces auteurs de façon théorique et orthodoxe. Il correspond à cette définition de Choulean Ang au sujet de la société khmère : le terme *kam*, qui désigne le karma, renvoie

à la somme des mérites et démérites, des bonnes et des mauvaises actions, et il détermine la condition de la future renaissance (1986 : 310-311). Or, je voudrais montrer qu'à Thnaot Chum le terme *kam* ne prend qu'une signification négative. En effet, *dans l'usage*, il est employé au même titre que le terme *kambīer*, qui ne désigne que « les mauvaises actions, le mauvais karma ». Du point de vue des gens de Thnaot Chum, l'expression « faire des bonnes actions pour accumuler du karma » (*dhvœ puns nām oy mām kam*) est complètement paradoxale : elle n'a aucun sens. Par contre, « accomplir des mauvaises actions amène à avoir du karma » (*dhvœ pāp nām oy mām kambīer ; dhvœ pāp nām oy mām kam*). Pour ce villageois, « c'est seulement lorsqu'il chute qu'on l'appelle karma » (*dāl' tae vā dhlāk' cuh pān ge hau thā kam*). C'est pourquoi, me dit-on en une autre occasion, « on accomplit des bonnes actions pour réduire le karma » (*dhvœ puns toempī pañtoḥ kam*). Les Monts de sable (*bhnam khsāc*) érigés durant les fêtes du Nouvel An ont notamment pour fonction « d'alléger le karma » (*rañtoḥ kam*), de « libérer du karma » (*phtāc' kam*). Comprenons bien que je rapporte là le point de vue des laïques, et non pas celui des bonzes érudits et connaisseurs des théories orthodoxes, selon lesquelles l'« allègement du karma » (*romdoh kam*) est inenvisageable²⁹. On me dit aussi que « les personnes qui n'ont pas accumulé de mauvaises actions, qui n'ont pas accumulé de karma, elles se réincarnent rapidement » (*ge ot' mām pāp ge ot' mām kam ge cāp' cāp' jāti*). Contrairement à la définition orthodoxe, c'est donc le fait d'accomplir des mauvaises actions qui favorise la construction du *kam*, et les bonnes actions ont plutôt pour fonction de le compenser ou le réduire. Ainsi, le terme « karma », dans l'usage, est équivalent du terme « mauvais karma ». En outre, le karma (*kam*) a pour conséquence une inaptitude à la vie sociale dans la vie future : errer, faire la tête, ne pas prendre part aux conversations sont autant de conséquences d'une accumulation de *kam* durant la vie antérieure. L'accumulation de *kam* peut même être à ce point problématique qu'une personne qui aura causé un tort économique à une autre personne « portera sa dette sur la tête » à sa mort (*dūl paññul ge*), et ne pourra pas se réincarner tant que la personne lésée ne sera pas morte elle aussi. En résumé, on peut affirmer que *dans l'usage à Thnaot Chum, la notion de karma est réduite à sa seule dimension négative, et elle véhicule une conception désocialisante de l'individu.*

29. Quant à « l'avantage de mérites » (*aānisāṅgh*), signifiant une accumulation plus positive, ce terme reste l'apanage des monastères, et à Thnaot Chum il n'est connu que des vieilles personnes sérieusement investies dans la vie religieuse. Ce terme savant n'a par ailleurs aucun rapport avec les questions éducatives parentales.

On voit donc mal quel « karma vernaculaire » il serait possible de mobiliser pour expliquer les conceptions éducatives parentales. Le *kam*, à Thnaot Chum, c'est une chose que personne ne souhaite. Le karma dont parlent les auteurs mentionnés ne trouve aucune matérialité linguistique à Thnaot Chum. Tout comme la capacité enfantine à se souvenir de sa vie antérieure, il paraîtrait donc réducteur de se référer au bouddhisme pour expliquer cette permissivité parentale, que l'on observe effectivement à Thnaot Chum. Elle pourrait s'expliquer autrement, peut-être en lien avec le poids de la mortalité infantile, dont la menace pèse encore aujourd'hui en dépit des progrès qui ont été faits ces dernières années en matière d'accès aux soins de santé biomédicale. Autrement dit, dans les sociétés où le soin et le rite se confondent (Bonnet & Pourchez 2007), ce serait plutôt le mystère funeste qui entoure l'enfant qui inviterait ses parents à ne pas trop le contrarier. C'est aussi ce que souligne Natacha Collomb chez les T'ai Dam du Nord-Laos (non bouddhisés), lorsqu'elle observe cette « tolérance vis-à-vis des jeunes enfants en matière de normes et de comportements [...]. Il faut ajouter que la fragilité des tout-petits, liée au caractère capricieux et instable de leurs principes vitaux, exige une telle tolérance : le désir des tout-petits est rarement contrarié car la contrariété, les pleurs, la colère, sont chez eux sources potentielles de mal-être et de maladie » (2013 : 122). Outre le propos fonctionnel et politique défendu dans cet article, j'avancerai donc également que la théorie khmère de la renaissance peut trouver un terrain d'ancrage historique plus « autochtone » (en ce qui concerne l'âge de l'enfance), et que la rationalisation ethnologique d'une permissivité parentale expliquée par le bouddhisme se fonde pour l'instant sur un hiatus méthodologique.

Institut de recherches asiatiques (UMR 7306), Marseille
 steven.prigent@gmail.com

MOTS CLÉS/KEYWORDS : enfance/*childhood* – réincarnation/*reincarnation* – renaissance/*rebirth* – Khmers/*Khmer* – Cambodge/*Cambodia* – nouage de partenariat/*atnership's making*.

Alfani, Guido & Vincent Gourdon

2009 « Fêtes du baptême et publicité des réseaux sociaux en Europe occidentale : grandes tendances de la fin du Moyen Âge au XX^e siècle », *Annales de démographie historique* 1 : 153-189.

Alfani, Guido & Vincent Gourdon, eds

2012 *Spiritual Kinship in Europe, 1500-1900*. Basingstoke-New York, Palgrave Macmillan.

Ang, Choulean

1986 *Les Êtres surnaturels dans la religion populaire khmère*. Paris, Cedoreck (« Bibliothèque khmère. Série B. Travaux et recherches »).

1994 « De la naissance à la puberté : rites et croyances khmers », in Jeanine Koubi & Josiane Massard-Vincent, eds, *Enfants et sociétés d'Asie du Sud-Est*. Paris, L'Harmattan (« Recherches asiatiques ») : 153-165.

1995 « Le sol et l'ancêtre, l'amorphe et l'anthropomorphe », *Journal asiatique* 283 (1) : 213-238.

2004 *Brah Ling*. Phnom Penh, Reyum.

2007 *La Traversée de la vie chez les Khmers. Une étude des cérémonies des âges*. Phnom Penh, Hanuman Tourism [titre original en khmer].

Bastide, Roger

1965 « La théorie de la réincarnation chez les Afro-Américains », in Centre de recherches d'histoire des religions, *Réincarnation et vie mystique en Afrique noire. Colloque de Strasbourg, 16-18 mai 1963*. Paris, Presses universitaires de France : 9-29.

Bertrand, Didier & Krui Kim Houn

2000 « Famille éducation et développement de l'enfant au Cambodge », *Études Vietnamiennes* 137 : *Enfance, culture, santé et éducation* : 205-216.

Bonnet, Doris

1981 « Le retour de l'ancêtre », *Journal des africanistes* 51 : 133-147.

1994 « L'éternel retour ou le destin singulier de l'enfant », *L'Homme* 131 : 93-110.

Bonnet, Doris & Laurence Pourchez, eds

2007 *Du soin au rite dans l'enfance*. Ramonville Saint-Agne, Érès/Paris, IRD (« Petite enfance et parentalité »).

Collomb, Natacha

2008 *Jouer à apprendre. Spécificités des apprentissages de la petite enfance et de leur rôle dans la fabrication et la maturation des personnes chez les T'ai Dam (Ban Nakham, Nord-Laos)*. Nanterre, Université Paris 10, thèse de doctorat.

2013 « Jouer dans les marges : pratiques enfantines de jeux rituels chez les T'ai Dam (Nord-Laos) », in Michèle Coquet & Claude Macherel, eds, *Enfances. Pratiques, croyances et inventions*. Paris, CNRS Éd. : 99-125.

Condominas, Georges

1957 *Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Génie Gôo. Hii saa Briei Mau-Yaang Gôo : chronique de Sar Luk, village mnong gar, tribu proto-indochinoise des hauts-plateaux du Viêt-Nam central*. Paris, Mercure de France.

Crochet, Françoise Soizick

2001 *Étude ethnographique des pratiques familiales de santé au Cambodge*. Nanterre, Université Paris 10, thèse de doctorat.

Dupire, Marguerite

1982 « Nomination, réincarnation et/ou ancêtre tutélaire ? Un mode de survie : l'exemple des Serer Ndout (Sénégal) », *L'Homme* 22 (1) : 5-31.

Empson, Rebecca

2011 « Housing Others in Rebirths », in *Harnessing Fortune. Personhood, Memory and Place in Mongolia*. Oxford, Oxford University Press.

Erny, Pierre

1987 *L'Enfant et son milieu en Afrique noire. Essai sur l'éducation traditionnelle*. Paris, L'Harmattan (« Bibliothèque scientifique »).

2007 *L'Idée de « réincarnation » en Afrique noire*. Paris, L'Harmattan (« Culture et cosmologie »).

Favret-Saada, Jeanne

1977 *Les Mots, la mort, les sorts*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

2009 *Désorceler*. Paris, Éd. de l'Olivier (« Penser/rêver »).

Gottlieb, Alma

1998 « Do Infants Have Religion ? The Spiritual Lives of Beng Babies », *American Anthropologist, New Series* 100 (1) : 122-135.

2004 *The Afterlife is Where We Come From. The Culture of Infancy in West Africa*. Chicago, University of Chicago Press.

Guidetti, Michèle, Suzanne Lallemand & Marie-France Morel

2000 *Enfances d'ailleurs, d'hier et d'aujourd'hui. Approche comparative*. Paris, Armand Colin (« Cursus. Psychologie »).

Gupta, Akhil

2002 « Reliving Childhood ? The Temporality of Childhood and Narratives of Reincarnation », *Ethnos* 67 (1) : 33-55.

Holt, John Clifford

2012 « Caring For the Dead Ritually in Cambodia », *Southeast Asian Studies* 1 : 3-75.

Koubi, Jeannine & Josiane Massard-Vincent

1994 *Enfants et sociétés d'Asie du Sud-Est*. Paris, L'Harmattan (« Recherches asiatiques »).

Lallemand, Suzanne

1978 « Le bébé-ancêtre Mossi », *Systèmes de signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*. Paris, Hermann : 307-316.

1993 *La Circulation des enfants en société traditionnelle. Prêt, don, échange*. Paris, L'Harmattan (« Connaissance des hommes »).

Leguy, Cécile

2012a « Noms propres, nomination et linguistique », in Sophie Chave-Dartoen, Cécile Leguy & Denis Monnerie, eds, *Nomination et organisation sociale*. Paris, Armand Colin (« Recherches ») : 51-81.

2012b « Nomination, organisation sociale et stratégies discursives chez les Bwa (Mali-Burkina Faso) », in Sophie Chave-Dartoen, Cécile Leguy & Denis Monnerie, eds, *Nomination et organisation sociale*. Paris, Armand Colin (« Recherches ») : 323-352.

Lewitz-Pou, Saveros

1969 « Note sur la translittération du cambodgien », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 55 : 163-169.

Mus, Paul

1933 « Cultes indiens et indigènes au Champa », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 33 (1) : 367-410.

Rabain, Jacqueline

1979 *L'Enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal*. Paris, Payot (« Bibliothèque scientifique Payot »).

Rondineau, Rogatien (Père)

2007 *Dictionnaire cambodgien-français*. Phnom-Penh, Missions étrangères de Paris. 2 vol.

Siyonn, Sophearith

2009 « Les gens d'importance dans les cérémonies funéraires à l'exception des moines », *Khmerrenaissance* 4 : 25-30.

Thierry, Solange

1990 « Aspects d'un rituel funéraire en Asie du Sud-Est, ou l'intervention des vivants dans le destin des morts », in Anne-Marie Blondeau & Kristofer Marinus Schipper, eds, *Essais sur le rituel*. Colloque du Centenaire de la Section des sciences religieuses de l'EPHE. Louvain-Paris, Peeters : 77-86.

Thompson, Ashley

2005 *Calling the Souls. A Cambodian Ritual Text*. Phnom Penh, Reyum.

Zempléni, András

2000 [1965] « L'enfant *nit ku bon* : un tableau psychopathologique traditionnel chez les Wolof et les Lebou du Sénégal », in Tobie Nathan, ed., *L'Enfant ancêtre*. Grenoble, La Pensée sauvage (« Bibliothèque d'ethnopsychiatrie ») : 33-92.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Steven Prigent, *Ces enfants qui se souviennent de leur vie antérieure : convocations de certains défunts et nouages de partenariats à Thnaot Chum (Cambodge)*. — Dans le village de Thnaot Chum au Cambodge, le syncrétisme religieux mêle un bouddhisme theravada issu de l'indianisation à un système de croyances en des entités invisibles plus « autochtones ». Dans ce contexte, une certaine théorie de la renaissance se dessine. En effet, non seulement les gens de Thnaot Chum prêtent aux défunts et aux ancêtres la capacité d'« attraper la vie » (*cāp' jāti*) — autrement dit de renaître, mais encore l'entourage d'un enfant s'accorde parfois à reconnaître que ce dernier « se souvient de sa vie antérieure » (*cām jāti ; tññ jāti ; tññ kamñœt*). Dans cet article, j'étudie différents cas d'enfants de Thnaot Chum dont l'identité a été troublée par la présence d'un défunt. Que font et que racontent ses proches lorsqu'ils s'accordent à dire d'un enfant qu'il « se souvient de sa vie antérieure » ? Sur quels critères se construit une telle affirmation ? Pourquoi l'enfant doit-il « oublier sa vie antérieure » (*bhlec jāti*) ? Comment comprendre cette interrogation sociale sur l'identité d'un enfant ?

Steven Prigent, *These Children Who Remember Their Previous Lives : Convoking the Deceased and Forming Ties of Partnership in Thnaot Chum (Cambodia)*. — In the village of Thnaot Chum, Cambodia, religious syncretism mixes Theravada Buddhism, stemming from Indianization, with a system of beliefs in invisible beings of native origin. A theory of rebirth thus took shape. Villagers think that the deceased and ancestors have the ability to « capture life » (*cāp' jāti*) — to be reborn. Furthermore, the family circle sometimes agrees on recognizing that a child « remembers its previous life » (*cām jāti ; tññ jāti ; tññ kamñœt*). Cases of village children whose identities have been disturbed by the presence of a deceased person are studied. What do the persons close to such children do and say once they have agreed that the child remembers its previous life ? What are the grounds underlying this affirmation ? Why should the child « forget his former life » (*bhlec jāti*) ? How to understand this social discourse about the child's identity ?