

INTERNATIONAL ARCHIVES OF ETHNOGRAPHY
INTERNATIONALES ARCHIV FÜR ETHNOGRAPHIE
ARCHIVES INTERNATIONALES D'ETHNOGRAPHIE



VOLUME XLVII, PART 2

LEIDEN
E. J. BRILL
1955

NOTES SUR LE TÂM BÔHMAE BAAP AA KUÔN*)
ECHANGE DE SACRIFICES ENTRE UN ENFANT ET SES PÈRE ET MÈRE
(MNONG RLÂM)

PAR

G. CONDOMINAS

Chargé de recherches de l'O. R. S. I. O. M., Membre correspondant de l'E. F. E. O.

I.	Aperçu sur les Mnong Rlâm.	127
II.	Conditions de l'enquête.	131
III.	Le sacrifice <i>Tâm bôh</i> d'un enfant à ses père et mère: <i>lôhmôok tôok pieng</i>	132
	1) Les offres et l'acceptation du sacrifice	134
	2) Les préparatifs du sacrifice.	138
	a à U.Drung: quête de la résine (<i>jue cae</i>)	138
	b à U.Ma': quête du poteau sacrificiel (<i>jue ndông blaang</i>)	140
	c à U.Drung: le matin du sacrifice: préparatifs de la fête	144
	3) Le sacrifice	144
IV.	Conclusion	152
V.	Appendices: Textes Mnong	154
	Appendice I. Texte des <i>Pôôp Tôtuông</i>	154
	Appendice II. Texte des Prières de libation (<i>Trôec</i>)	157
VI.	Bibliographie des ouvrages cités	158

I. APERÇU SUR LES MNONG RLÂM, PROTO-INDOCHINOIS DU CENTRE VIÊT-NAM ¹⁾

Les Mnong Rlâm cultivent en rizières irriguées la riche cuvette du lac Daklak à 50 km au sud-est de Ban-Mê-Thuot. Cette cuvette s'ouvre à l'ouest sur la plaine où circule le Krong Ana et qu'occupent les Bih. Les Mnong Gar habitent les montagnes du sud et les Mnong Kueny celles de l'est. Au-delà de la chaîne peu élevée qui borde la cuvette au nord vivent les Dliê Ruê et les Rhadés ²⁾. Bref, le pays Mnong Rlâm constitue une

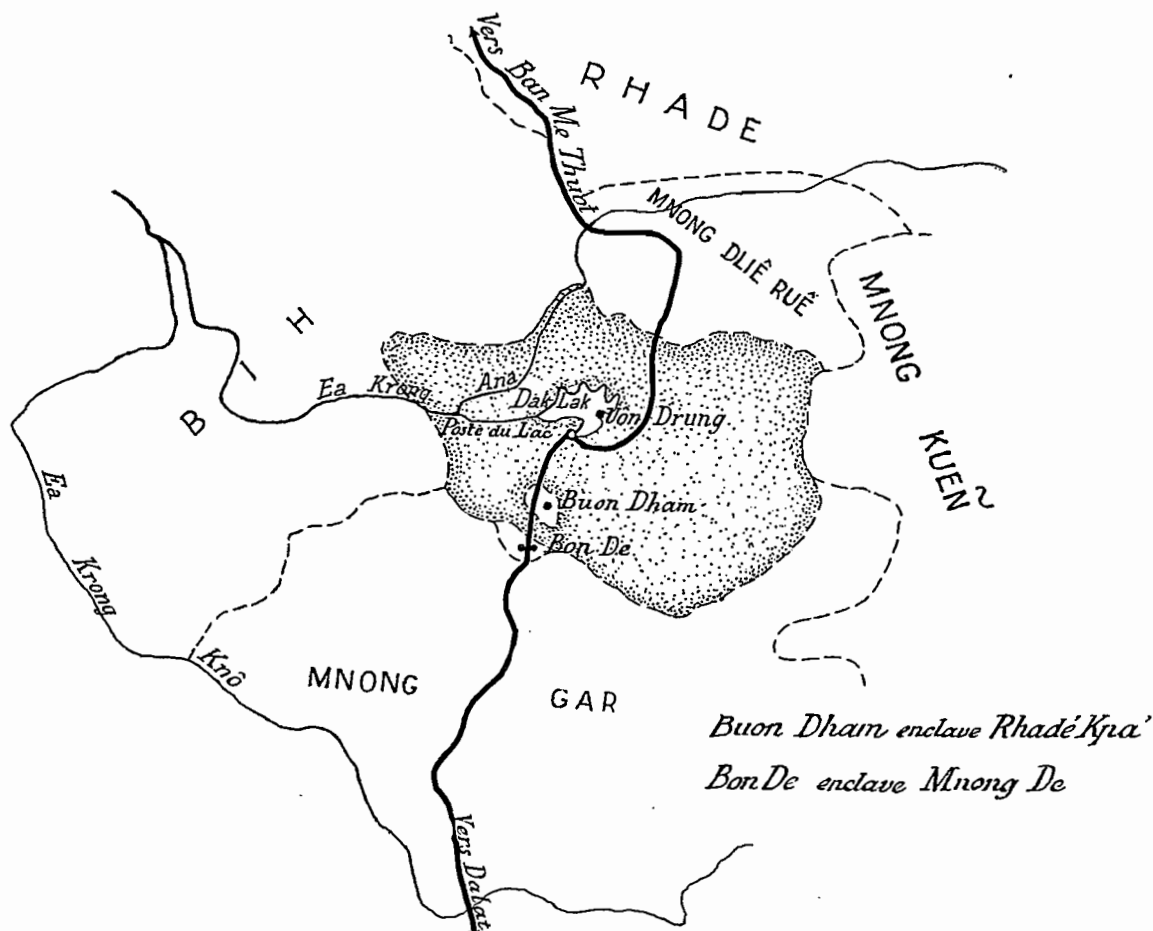
*) Cet article est corrigé par la Rédaction, parce que l'adresse de l'auteur, à Indo-Chine, n'est pas connue.

1) Nous désignons par „Proto-indochinois” les peuplades archaïques connues sous les vocables vietnamien, cambodgien et laotien de „moi”, „pnong” et „kha” et que les plus évolués parmi les intéressés rejettent aujourd'hui en raison du caractère par trop péjoratif de ces dénominations.

Rappelons brièvement les grands traits de la transcription des dialectes proto-indochinois adoptée ici et qui est celle qui a été recommandée par la Commission de D'Etat (dont on trouvera le procès-verbal reproduit *in extenso* dans le *Dictionnaire Srê (Kôho)-Français* du R. P. DOURNES, p. VIII-XIV, ou aux pages 106 à 109 de l'article du Professeur F. MARTINI, *De la transcription du Srê (Kôho)*: une voyelle longue est transcrite par la voyelle redoublée, une voyelle simple exprime toujours une brève. Le redoublement d'une consonne indique que celle-ci est préglottalisée et un accent circonflexe sur un *o* ou un *e* que celui-ci est fermé. Une apostrophe marque une occlusion glottale. Un *c* traduit un *t* mouillé (comparable au *ti* de *tiajre*), *Ny* = ñ et *ng* = ñ.

2) Nous hésitons à mettre seulement le mot „Rhadés”. Car les Dliê Ruê interrogés se disent Mnong Dliê Ruê, bien que les Rhadés les comptent parmi eux et attribuent cette auto-classification parmi les Mnong

zone de contact entre tribus de dialectes môn-khmers—au sud et à l'est—et malayo-polynésiens—au nord et à l'ouest. Mentionnons dans le sud de la cuvette en contact



LE PAYS MNONG RLÂM

d'après la carte Ethno-linguistique inédite de la Province du DARLAC établie par Mr ADELÉ avec les apports suivants: Addition des Sous-groupes MNONG NDEE et MNONG DLIÈ RUË

au fait qu'ils relèvent administrativement du District du Lac. Si jamais ils ont été Mnong autrefois, ils sont aujourd'hui complètement rhadésés tant du point de vue de la langue que de celui de l'habitation ou de la parure, etc. . . . Cependant sur deux points importants ils diffèrent des autres Rhadés: 1) ils ne sacrifieraient jamais le buffle par pendaison, 2) mais surtout ils font des rizières irriguées. Ce point est primordial car nous n'avons jamais entendu parler de Rhadés pratiquant cette forme de culture; tous les efforts de l'Administration française pour les y contraindre (son rendement est, croit-on, très nettement supérieur à celui du *rây*) ont été vains. Il semble difficile d'attribuer cela aux qualités du sol: le village Rhadé Kpa' de Bbuôn Dhaam installé dans la cuvette du lac sur un sol marécageux et très fertile ne se décide à abondamment le *rây* (temporairement sans doute) que sous les semonces continuelles de l'Administration; et pourtant ce village est environné de toutes parts par des riziculteurs de plaine.

Enfin signalons que l'un de nos informateurs, d'origine Bih, pensait pouvoir assimiler les Dliè Rué aux Ktül, très proches parents des Rhadés.

avec l'enclave Rhadée Kpa' de Bbuôn Dhaam et au pied des monts Mnong Gar, un sous-groupe Mnong réduit en un rassemblement de cinq hameaux autour du gros village de Bboon Ndee. Les Mnong Ndee semblent figurer une étape entre Gar et Rlâm: leur culture matérielle (maison sur terre battue, grenier intérieur) et leur langue les assimilent aux premiers, mais comme les seconds ils cultivent des rizières irriguées. Ils se refusent à être confondus avec les Mnong Gar, comme on le fait toujours, et préfèrent l'appellation de „Mnong du Lac” qui les englobe dans un même groupe que les Rlâm.

Les rizières irriguées Bih, Mnong Rlâm et Ndee, et Dliê Ruê forment une tache en pays de *ráy*. Il faut aller loin au sud ou au sud-est chez les Laac, les Curuu et les Cau Srêe des environs de Dalat, de Dran et de Djiring, ou très au nord chez les Mdhur, les Jarais et les Bahnars, pour les retrouver. Prélevées sur des sols marécageux très fertiles elles peuvent produire au Lac deux récoltes par an. Tous les Mnong Rlâm interrogés sur l'origine de ces rizières nous ont répondu que ce sont les Cham qui autrefois enseignèrent ce mode de culture à leurs ancêtres. Nous avons reçu la même réponse de la part de Cau Srêe interrogés sur le même sujet.

L'élevage en grand du buffle accompagne nécessairement la rizière irriguée où il est employé, tout au moins dans cette région où on ne pratique pas le labour à la charrue, pour le piétinement des parcelles que l'on va cultiver. Cet élevage constitue une importante source de richesse. En dehors du buffle et des sempiternels poules, canards et porcs que l'on rencontre dans tout village „moi”, les Rlâm élèvent des chèvres et des chevaux.

L'aspect du village Mnong Rlâm avec ses maisons sur pilotis hauts et forts rappelle celui du village rhadé, avec cette différence que l'axe n'en est pas obligatoirement parallèle à la direction nord-sud¹⁾ et qu'aucune habitation n'y atteint les dimensions parfois considérables des cases rhadées. La raison de ceci est que l'habitation rhadée abrite plusieurs familles du même clan²⁾, alors que la case mnong rlâm héberge un couple et ses enfants. Quand une fille se marie elle continue à vivre avec son mari chez ses propres parents pendant un an, un an et demi; au bout de ce laps de temps les jeunes époux vont habiter dans la maison que le mari aura construite avec l'aide de quelques amis. La descendance est aussi en ligne maternelle, mais la propriété n'est pas à peu près exclusivement féminine, comme chez les Rhadés; il y a chez les Rlâm un véritable embryon de communauté des biens.

Comme dans la plupart des tribus proto-indochinoises tous les hommes savent faire de la vannerie, une des plus belles qui soient. Certains savent aussi fabriquer des nattes recherchées par les Mnong Gar. Quatre villages possèdent des potières qui ravitaillent en marmites non seulement le pourtour du Lac, mais aussi une partie du pays Rhadé. Moins habiles que les Mnong Gar dans le travail du fer, les paysans Rlâm disposent d'un moins

1) Cf. la carte montrant l'aire de dispersion des cases d'axe nord-sud dans l'article du Lieutenant A. MAURICE, *L'habitation rhadée, Rites et techniques*, p. 88.

2) Dont les femmes sont du même clan s'entend, étant donné l'organisation sociale rhadée basée sur le mariage matrilocal et la descendance matrilineaire.

grand nombre de forgerons qui, bien que vivant au même rythme que les autres villageois, n'en détiennent pas moins un métier d'un caractère quasi-héréditaire. Il est une industrie pour laquelle les Mnong Rlâm sont entièrement tributaires de leurs voisins, c'est le tissage. Les femmes Mnong Rlâm en effet ne savent pas tisser, et aussi bien les femmes que les hommes sont obligés d'acheter leurs vêtements aux Mnong Gar et aux Rhadés. Cependant les tirailleurs et les miliciens libérés ont répandu le goût, comme partout ailleurs, du calot militaire, des chemises et des vestes, et un peu du short¹⁾ qui n'arrive pas à détrôner la traditionnelle ceinture-tablier (le „langouti" des explorateurs) que l'on passe entre les jambes avant de s'en ceindre les reins. Il faut voir comme découlant de l'absence de tissage, le fait qu'il y a beaucoup plus d'hommes ici qu'en pays Mnong Gar à porter la veste d'écorce obtenue selon un procédé analogue à celui par lequel on produit le tapa. Alors que le tissage (tout au moins chez les voisins des Mnong Rlâm chez lesquels il existe) est une occupation féminine, le travail de l'écorce — comme la vannerie — est affaire d'homme.

Les Mnong Rlâm demandent à leurs voisins des vêtements, des rotins de toutes sortes, des outils... ; ils leur fournissent des buffles²⁾, du riz, des boulettes de moût de bière, des chalumeaux de jarre et, tout au moins aux Rhadés, des poteries. Achats et ventes s'effectuent sur des bases traditionnelles. Un beau „langouti" Mnong Gar, par exemple, s'échange contre un jeune buffle; les Mnong Gar troquent à quantités égales leur piment contre les coquillages du Lac nécessaires à la fabrication de leur teinture. Mais la monnaie gagne du terrain grâce à l'impôt et aux soldes versées aux fonctionnaires et aux militaires montagnards, et aussi aux coolies qui vont travailler sur les plantations. Mais on a toujours recours aux entremetteurs pour les transactions importantes qui ne se réalisent qu'après de très longues discussions³⁾.

Aujourd'hui les Mnong Rlâm tendent de plus en plus vers la rhadésisation. Déjà, et de très longue date, ils ont emprunté aux Rhadés le mode de construction de leurs cases, leur musique⁴⁾ et beaucoup de leurs vêtements. Mais surtout il n'est pas un Rlâm⁵⁾ qui ne

1) Le pantalon est encore plus rare. Signalons que l'on voit des tirailleurs et des fonctionnaires se faire remplacer par des dents en or les six dents de devant de la mâchoire supérieure que selon la tradition ils se sont fait casser vers l'âge de dix, douze ans. Sur cette coutume, cf. Lt A. MAURICE, *A propos des mutilations dentaires chez les Moï*.

2) Cependant les Mnong Gar, dont la presque totalité des clans ne peut manger le buffle blanc, descendent les vendre dans la plaine du Lac lorsqu'ils en ont.

3) Sur le longeur et les difficultés des transactions chez les Proto-indochinois, voir Pierre CARRAU, *Du Commerce et de l'Agriculture chez les Moï* (sans indication de lieu); mais surtout Paul GUILLEMINET, *L'économie des tribus Moï de l'Indochine, Contribution à la connaissance de l'économie des peuples attardés* où l'auteur traite plus particulièrement de l'économie bahnar.

4) Celle employée pour toute cérémonie comprend un grand tambour (*gôr*) et un jeu de gongs composé d'un grand gong plat (*chaar*), de trois gongs renflés (*goong*) et de six gongs plats de taille décroissante (*ciing*). Ces derniers sont identiques au jeu de *ciing* mnong; il suffit pour mettre celui-ci au diapason de l'ensemble rhadé, de râcler la face interne de chaque gong plat (travail de spécialiste, cela va sans dire).

5) Mais encore très peu de femmes.

sache quelques bribes de rhadé, et nombreux sont les hommes qui parlent parfaitement cette langue, au même point que la leur propre. Cette influence qui est antérieure à notre arrivée, a été accélérée par notre présence: l'enseignement dans les écoles se fait en rhadé et en français par des instituteurs en grande majorité rhadés. On voit déjà dans les cérémonies faites en l'honneur d'Administrateurs français des Chefs Mnong Rlâm adopter le rituel rhadé et même invoquer les Génies dans la langue de leurs voisins septentrionaux ¹⁾.

II. CONDITIONS DE L'ENQUÊTE

Un matin où je me rendais avec Sö', Secrétaire administratif, à Uôn Drung, gros village Mnong Rlâm installé sur la rive du Lac en face du Poste, j'eus la chance d'assister au sacrifice offert par Möö'l à ses parents et dont la phase principale devait se dérouler l'après-midi, la fête se prolongeant tard dans la nuit. Je profitai de la matinée pour enquêter sur les phases préparatoires auprès du Chef de Canton Jro' dont la femme est du même clan (Lük) que la mère du sacrifiant, et par conséquent que le sacrifiant lui-même; auprès du Chef de Village Sruc, beau-frère du sacrifiant et qui habite chez les parents de sa femme en attendant que soit terminée sa nouvelle maison—nous verrons plus loin le rôle important joué par Sruc dans le déroulement du rite—; enfin au cours de la fête, auprès de Pho', premier témoin du fils et homme de grand savoir puisque „chef moral” en quelque sorte des Mnong Rlâm. Pour toutes ces interviews Sö' me servit d'interprète. Le deuxième Secrétaire du Poste comprend en effet très bien le Français qu'il parle sans difficulté; c'est un garçon que je crois intelligent et parfaitement au courant de la coutume, puisqu'il me confiait un jour avec orgueil que malgré son emploi qui le maintenait éloigné du village aux heures de bureau il avait réussi à acquérir une bonne réputation de *jan wat* ²⁾ grâce à sa connaissance d'un grand nombre de prières. Pour contrôler ses facultés d'observations je lui faisais raconter, quinze jours après la cérémonie, ce que nous avions vu ensemble en vérifiant son récit sur mes notes: il se tira parfaitement de cet „examen”. A la suite de quoi j'eus plusieurs fois recours à sa mémoire pour combler les lacunes que présentait mon travail sur les phases préparatoires du sacrifice.

Mais peu après, mes recherches devaient porter presque uniquement sur les Mnong Gar au milieu desquels je devais me fixer en septembre 1948 ³⁾. Cependant au cours de l'un de mes voyages au Poste du Lac j'eus l'occasion de compléter cette étude en interrogeant quelques vieux et de corriger ainsi quelques erreurs qui s'étaient glissées dans mon manuscrit rédigé en juillet 1948.

1) Pour terminer ce modeste aperçu sur les Mnong Rlâm, signalons sur l'Anthropologie physique de cette tribu l'article du Lt A. MAURICE, *Rudiments de l'Anthropologie des Mnong du Lac (Mnong Rlaam)*. Mais les mensurations qui ont servi de base à ce travail n'ont porté que sur une soixantaine de recrues.

2) Cf. note 4, page 138.

3) Cf. G. CONDOMINAS, *Rapport d'une mission ethnologique en pays Mnong Gar (Pays Montagnards du Sud-Indochinois)*, p. 304-305.

III. LE SACRIFICE TÂM BÔH D'UN ENFANT À SES PÈRE ET MÈRE: LOH MÔOK TÔOK PIENG

Comme dans la plupart des tribus protoindochinoises, en pays rlâm les enfants sont élevés dans la plus grande liberté. Les parents supportent leurs moindres caprices: qu'un bébé pleure, sa mère lui donne aussitôt le sein et cela à n'importe quel moment de la journée; on voit souvent des enfants intervenir dans la conversation des adultes ou taquiner ceux-ci. Jusqu'à leur puberté ils sont à peu près libres de faire tout ce qu'ils veulent. Mais vers douze ans tout change et notamment le jeune garçon ne pourra plus se permettre de plaisanter en présence de ses père et mère, de ses soeurs (et une fille, de ses frères), et de ses grands-parents ¹⁾. Mais auparavant l'enfant rlâm est rarement contraint à l'obéissance par ses parents ²⁾. Dans ces conditions les relations entre parents et enfants sont empreintes de la plus affectueuse amitié, sans que les enfants devenus grands n'entourent leurs parents du plus grand respect. Mais même après l'émancipation des enfants par le mariage, ceux-ci et leurs parents ne manqueront pas par de menus cadeaux ou même d'imposants sacrifices de se marquer mutuellement leur tendresse. C'est à l'un de ces sacrifices, celui du fils ³⁾ à ses père et mère que nous avons eu la chance d'assister. Le sacrifice inverse est le complémentaire de celui-ci: puisque c'est l'ensemble qui est désigné par *tâm boh* que nous traduisons par *échange de sacrifices* ⁴⁾. Et c'est bien d'un échange de sacrifices qu'il s'agit. Car on ne conçoit pas que l'enfant offre un sacrifice à ses parents sans que ceux-ci n'en fassent un en retour en son honneur, peu importe le temps qu'ils mettront à s'exécuter; et *vice-versa*. L'obligation de rendre le cadeau reçu" (selon l'expression de M. MAUSS) est absolue ici également. Le sacrifice donné par les parents en l'honneur de leur enfant s'appelle *bôh sūr sreb pub* et obéit aux mêmes formes. Le sacrifice offert par l'enfant n'a en aucune façon l'aspect d'un règlement de dette; on peut tout juste parler à son sujet de dette morale ⁵⁾. Il reste entièrement libre d'offrir le sacrifice en premier; mais—à moins d'avoir été devancé par ses parents—dès que celui est possible, il se lance dans cette entreprise; car très souvent sur de réels sentiments de piété filiale vient se greffer le goût de l'ostentation: cette

1) *man tōmnuā' tōmat mae yoo mae baap rôb mai ôom beng prēng.*
refuser s'amuser devant grands-parents mère père sœur-aînée sœur-cadette interdit honteux.

Une fois marié il faudra ajouter à cette liste *mae yoo* (expression englobant les père et mère et les grands-parents du conjoint; à remarquer qu'elle est identique à celle par laquelle on désigne ses propres grands-parents). Mais il pourrait plaisanter devant les sœurs de sa femme (et celle-ci devant les frères de son mari)(?).

2) Cela à un point qui étonne les instituteurs et l'infirmier rhadés du Lac. Même sous la menace de la prison un père rlâm n'obligera pas son fils à aller à l'École, ou, s'il est malade, à l'infirmerie; il essaiera bien entendu de le convaincre, mais se laissera punir plutôt que de forcer son enfant à faire une chose que celui-ci ne veut pas faire.

3) Celui de la fille mariée à ses père et mère est identique.

4) Mot-à-mot: „échange (de) flambées (des victimes après leur exécution)”; *loh môok tôok pieng*: „faire (un) sacrifice (pour avoir) porté-sur-les-genoux (et donné le) riz-cuit”; *bôh sūr sreb pub*: „flamber (un) porc (et) tuer (un) buffle” (or on n'immole pas de porc dans cette cérémonie; les Rlâm interrogés ignorent l'origine de cette expression).

5) Ce que laisserait entendre la formule qui sert à distinguer le sacrifice offert par le fils de l'autre phase du *tâm boh*: *loh môok tôok pieng* („offrir un sacrifice en reconnaissance des soins et de la nourriture reçus”).

cérémonie est en quelque sorte la consécration d'une „réussite”. Qu'on en touche un mot à des Rhadés ¹⁾ ou à des Mnong Rlâm et on obtiendra invariablement ce commentaire (énoncé avec cet air qu'on prend pour parler de choses qui posent un homme) que seul le fils qui après son mariage s'est enrichi, a parfaitement „réussi”, peut se permettre de telles dépenses de prestige. Cependant il faut bien souligner que même entre un enfant et ses géniteurs un don ne se conçoit pas sans contrepartie; que même dans ce cas il n'y a pas d'exception à la règle du *do ut des*. Le titre même de ce genre de sacrifice—*tâm bôh*—le montre suffisamment par lui-même.

Le *tâm bôh* ne se fait pas qu'entre parents et enfant, mais aussi entre étrangers; il porte alors le nom de *tâm bôh jôok kuang* ²⁾ et engage les deux partis dans les liens d'une alliance. Chez les Mnong Gar, où le *tâm bôh* a conservé une structure extrêmement complexe ce n'est que sous cette dernière forme qu'il existe: dans cette tribu en effet il ne peut y avoir échange de sacrifices entre très proches parents; sans exclure pour autant l'échange de dons ou tout sacrifice. L'échange mnong gar qui correspond au *tâm bôh mae baap aa kuôn* peut se résumer ainsi: le fils offre à ses père et mère un sacrifice (qui ne peut d'ailleurs jamais être celui d'un buffle) soutenu par des cadeaux; ses parents lui donneront en retour un présent de haut prix qui peut consister en un buffle vivant, mais jamais en un animal à immoler sur le champ.

Mööl, du clan Lük et fils de Nduung-Le' ³⁾ du gros village de Uôn Drung ⁴⁾ avait épousé en 1939 Aang du clan Luung Dûng et fille de Mbieng, „chef moral” ⁵⁾ d'alors, mort peu après leur mariage. Depuis son mariage Mööl habitait à U. Ma', le village de sa femme, où par la suite naquirent ses deux filles. Etant un garçon assez travailleur et plein de ressources, Mööl sut parfaitement conduire ses affaires et grossit petit à petit le volume de son patrimoine. Devant les signes manifestes de la réussite de son fils, le vieux Nduung voulut lui marquer publiquement sa satisfaction et asseoir son prestige (tout en consolidant le sien propre par la même occasion) par un échange de sacrifices entre parents et enfants (*tâm bôh mae baap aa kuôn*). Nduung et Le' offrirent à leur fils Mööl en 1946 un buffle en sacrifice (*bôh sūr sreh puh*). Depuis cette date la principale ambition de Mööl fut d'accumuler suffisamment de biens pour pouvoir rendre le plus tôt possible à ses parents leur magnifique

1) En rhadé ce sacrifice porte le nom de: *nga' yaang kēpib ami' maa* („faire un sacrifice d'onction à ses mère et père”). Mais dans cette tribu c'est surtout par le *nga' yaang asey* qu'on assure son prestige.

2) Mot-à-mot: „échange flambées amis puissants”.

3) On n'accrole pour ainsi dire jamais le nom du clan (que les Montagnards évolués traduisent en français par „prénom”) au nom d'un individu. Si l'on veut spécifier de quel Mööl (ou de quel Nduung) il s'agit, on fera suivre son nom par celui de sa femme: Mööl-Aang (ou Nduung-Le'); mais surtout s'il a un enfant on l'appellera du nom de cet enfant précédé de *Baap* (Père de . . .). Ainsi Nduung-Le' est communément appelé Baap Mööl et Le' Nduung, Mae Mööl (Mère de Mööl).

4) Dans la suite de ce texte nous emploierons l'abréviation *U.* pour *Uôn* (qui veut dire „village”).

5) D'après Sö', il y aurait toujours eu chez les Mnong Rlâm un individu à qui son intelligence et sa connaissance de la coutume assurerait un prestige tel qu'on viendrait de tous les villages de la région lui soumettre les cas épineux. On l'appellerait *Khoa yau* („le Chef ancien”); signalons que *khoa* est un mot rhadé.

fête. Enfin il y a un an environ il estima qu'il était à même de pouvoir s'exécuter et ainsi d'honorer publiquement son père et sa mère en leur offrant un sacrifice du buffle. Tout en leur marquant avec éclat son affection—dont un gage visible (le *ndöng blaang*, le poteau rituel fait d'un tronc de *bombax*) allait témoigner de son acte aux yeux de la postérité,—il pensait par ce moyen consacrer sa réussite et même lui donner un rebond par la faveur qu'il n'aura pas manqué d'acquérir auprès des Génies, satisfaits et mis en appétit.

1) *Les offres et l'acceptation du sacrifice*

Au cours de ces derniers dix mois Mööl vint cinq ou six fois en compagnie de Pho' ¹⁾ et de Truom, deux vieillards de U.Ma' avec lesquels il ne présente aucun lien de parenté, rendre visite à ses parents à U.Drung. Ceux-ci hébergent chez eux les ménages de leurs trois filles (toutes trois les cadettes de Mööl). L'aînée, Groo, et son mari Sruc, un ancien tirailleur, aujourd'hui Chef du Village, n'y sont que pour peu de temps: ils attendent que leur nouvelle maison soit terminée. Quant aux deux autres couples ils sont mariés de fraîche date. A chacune de ses visites Mööl prie son père et sa mère d'accepter le sacrifice du buffle qu'il veut leur offrir, à chaque fois ceux-ci refusent. En effet il serait profondément incorrect que des parents Rlâm acceptassent sans se faire prier longuement une telle dépense de la part de leur fils ²⁾, bien que la fête que voudrait leur offrir Mööl ne constitue que la contrepartie obligatoire de celle dont eux-mêmes l'honorèrent en 1946.

Le 9 mai 1948, Mööl se présente à nouveau avec ses deux témoins (*ndraany kuôn*) ³⁾, mais sans sa femme quoique le buffle soit bien commun, chez ses parents qui enfin acceptent (*mae baap döön*). L'acceptation doit émaner du père et de la mère; il n'est cependant pas d'exemple où l'un des deux seulement l'ait accordée. Le père délie alors une jarre dite *yang mbae* ⁴⁾.

1) Pho' du clan Sruc a succédé au père de Aang-Mööl comme „Chef moral” à la mort de celui-ci. Il réside lui aussi à U.Ma'.

2) Chez les Rhadés l'acceptation immédiate ne serait pas sujette à critique. Ces assauts d'offres et de refus s'appellent en râm *tâm luk tâm gi*.

3) *Ndraany* devrait en réalité être traduit par *entremetteur*. Pho' et Truom jouent le rôle de ce que nous appelons des témoins parce qu'ils ont été recrutés comme entremetteurs. On a recours aux entremetteurs pour tous les échanges importants qui échelonnent le déroulement de l'activité sociale. Cf. leur rôle dans les alliances chez les Rôngao où ils portent le nom de *strong* („route”) in R. P. KEMLIN, *Alliance chez les Reungao*; voir également la note que le Professeur E. MESTRE a consacré à ces routes dans son article (p. 14, note 2) cité dans notre bibliographie.

4) Mot-à-mot: „jarre neuve” (ne pas confondre *yang* = „jarre” et *yaang* = „Génie”). Il nous paraît nécessaire pour éclairer certains traits de l'étiquette d'indiquer ici en détail le cérémonial de la jarre. Il diffère sensiblement d'un groupe protoindochinois à l'autre. Nous décrivons ici le cérémonial mnong râm.

Les jarres sont déposées dans la partie de la salle de réception opposée à celle où s'étend le long banc des musiciens (*tok gôr*: „banc du tambour”) fait d'une seule pièce de bois et sur lequel est posé le grand tambour (*gôr*). Elles sont attachées par le col aux piliers du mur et à la cloison qui sépare la salle de réception des pièces d'habitation où se tiennent pendant les cérémonies les femmes et les enfants qui ne sont pas occupés à boire.

La jarre à entamer est attachée (toujours par le col) à un long piquet (*ndöng nōm*) dont le sommet a été fixé à une poutre. Des aides vont chercher des feuilles ou de préférence de l'herbe à paillette (*jaa*) dont

Le fils, à qui la jarre est offerte, boit le premier; son père lui succède; ils absorbent chacun trois mesures. Le fils prend à nouveau le chalumeau, qu'il passe une seconde fois à son père. A ce deuxième tour chacun boit cinq *ko dïng*. L'étiquette exige dans ce cas la succession des buveurs par couples. Les individus formant chaque couple devant se succéder l'un après l'autre à la même jarre et non y boire ensemble comme cela a lieu dans certaines cérémonies rhadées. Chaque individu dans chaque couple doit absorber d'abord trois, puis cinq mesures. Voici dans quel ordre ces couples se succèdent à la jarre:

Möö! (le fils) — Nduung (le père);

Pho' (premier témoin du fils) — Le' (la mère);

Truom (deuxième témoin du fils) — Sruc (mari de la sœur cadette de Möö!);

on bourre la jarre, pendant que d'autres vont chercher de l'eau dans de longs bambous creux ou comme cela se fait plus couramment aujourd'hui dans des jerricanes. La jarre est remplie jusqu'à ras bords. On plante alors le chalumeau qui doit traverser la couche d'herbes pour atteindre le moût de bière de riz qui se trouve au fond. Le maître de maison ou un individu qu'il aura désigné amorce le chalumeau en recrachant la première gorgée aspirée, puis le maître de céans goûte lui-même à la jarre en donnant son appréciation en toute franchise: il n'y a pas de fausse honte à déclarer que son contenu n'est pas fort (*aesoo kab*) ou même aigre (*sraaf*). Les invités donneront d'ailleurs tout aussi franchement leur impression quand leur tour viendra: nul n'essaiera de contredire poliment le propriétaire qui aura déclaré sa jarre peu fameuse; on fera même la grimace au besoin.

Cette conduite n'exclut pas pour autant toute règle de sociabilité. C'est ainsi que, à chaque invitation à boire, on assiste à des assauts de courtoisie entre le maître de maison et celui qu'il invite à venir prendre le chalumeau. De plus l'ordre de succession des buveurs à la jarre et la quantité d'alcool qu'ils ont à ingurgiter obéit dans la plupart des cas où une jarre est offerte à une certaine étiquette. Face au buveur dont il est séparé par la jarre, un serveur, assis sur un petit banc ou simplement accroupi, est chargé par l'inviteur de maintenir la jarre pleine à ras bord à l'aide d'une mesure (*ko' dïng*) qui dans les grandes occasions—mais cela était surtout valable autrefois—est une corne de buffle, et dans la vie courante un godet de bambou pyrogravé (au cours du sacrifice décrit seuls ces godets ont été employés). De plus en plus aujourd'hui on utilise les objets d'importation les plus hétéroclites: bols vietnamiens, bouteilles de limonade, verres ordinaires et surtout en galalithe (rouge ou bleue de préférence),... Le serveur puise l'eau dans une grande marmite métallique de valeur (*dlab bbuung*) ou dans une simple marmite en terre posée près de lui; et doit pouvoir indiquer, quand on le lui demande, la quantité que le buveur a aspiré au chalumeau. Celle-ci doit toujours consister en un nombre impair de mesures pour que le buveur puisse céder sa place à un autre: 3 (ou parfois 1) au premier tour; 5 ou 7 au second... Mais au cours d'une beuverie ordinaire—ou simplement non communielle—le premier buveur peut ingurgiter un nombre pair de mesures s'il le veut; mais, même dans ce cas, ceux qui lui succéderont seront tenus d'absorber la même quantité que lui. Très souvent cette quantité n'a pas été bue dans sa totalité par celui qui est au chalumeau: pour se reposer il aura appelé l'un des siens, femme ou enfant, ou encore un ami qui n'a pas eu la chance de compter parmi les invités, celui-ci viendra s'accroupir à ses côtés pour suçoter, ou bien retournera dans son coin avec le *ko' dïng* que le buveur aura siphonné à son intention. C'est l'invité principal qui boit le premier, suivi par le maître de céans; puis selon un ordre strict les autres invités; ordre variant évidemment avec les cas. Une fois cette liste épuisée, la masse des gens venus simplement assister à la fête pour se distraire défile au chalumeau, sans être tenus à un nombre imposé de mesures. Bien des heures s'écouleront, surtout si au départ la jarre était bonne, avant qu'elle ne soit définitivement abandonnée parce que devenue complètement affadie par les dizaines de litres d'eau qu'on y aura versé. Même si aucun courageux biberon ne s'est glissé dans l'assistance ce n'est très tard dans la nuit qu'une jarre forte entamée le soir tombant est laissée à elle-même pour une ou deux petites heures; et dès les premières lueurs de l'aube, il se trouve toujours dans l'arrière-garde gisant autour d'elle un bon compagnon pour lui faire reprendre une nouvelle carrière.

Ce cérémonial ressemble beaucoup au cérémonial rhadé (Cf. H. MAÎTRE, *Les régions moi du Sud-Indo-chinois*, p. 126), mais diffère sensiblement de celui qu'observent les Mnong Gar.

puis sans obéir à aucun ordre imposé les autres occupants de la case de Nduung-Le' et les badauds attirés par l'alcool. Remarquons que le premier qui boit de chaque couple vient de U.Ma', le second est de U.Drung.

Quand le fils et le père ont fini de boire et alors que le premier témoin du fils est à la jarre, pendant une heure environ ils chanteront l'un après l'autre, l'un à l'autre se répondant en une joute de chants alternés traditionnels (*pööp tötuông*). Ces chants constituent une sorte d'hymne à la gloire des parents - plus spécialement même de la mère - qui débute, comme tous les chants mythiques mnong, par une référence à l'exemple donné aux Temps Anciens par un Héros mythique de façon à accorder en quelque sorte un „pedigree” mystique à la cérémonie que l'on entreprend, à témoigner pour ainsi dire du caractère sacré du rite auquel on se livre.

Chant du père:

„Nous chantons comme Nduông-le-Fruit-Plua',
 „Nous jouons comme Nduông, fils de Krông,
 „Nduông, fils de Krông, au pied sans talon,
 „Mö', fils de Aang, au pied à six doigts,
 „Groo, fils de Sieng, au pied sans phalanges, à la main sans phalanges”.¹⁾

Chant du fils:

„Mère, tu marchais en me portant dans ta couverture aux deux cornes,
 „Tu mettais du riz cuit dans ma petite hotte à pied;
 „Mère Génie Yông,
 „Père Génie Yông,
 „Ils me donnaient,
 „Mère tu me donnais,
 „Père tu me donnais des bananes mûres.
 „Mère tu me menais au bain dans l'eau claire”.

Chant du père:

„Je te portais sur le dos, sans couverture;
 „Je t'allaitais, sans sein;
 „Je t'appellais au picotage, sans brisures de riz”.

Chant du fils:

„Certes, ô Mère, à la corne effilée,
 „Ô Mère à l'ample collier,

¹⁾ Nduông, fils de Krông et que l'on a surnommé „le Fruit Plua' ” est ici le principal héros mythique invoqué. Dans les chansons Mnong Gar il est fréquent de mentionner des personnages nantis de six doigts. Pieds et mains sans phalanges suggèrent un Héros lépreux.

„Ô Mère à la croix de carrelet.
 „Je vivais, car tu me nourrissais avec la grenouille, comme se nourrit l'épervier¹⁾;
 „avec le poisson, comme l'aggripe l'épervier;
 „avec l'oiseau qui saute sur la glue.
 „Tu me donnais la becquée, ô Mère;
 „Tu me portais dans ton dos, ma tête toujours protégée;
 „Tu me couvrais de baisers;
 „Tu me mettais à l'abri du hâle.
 „Je vivais, car tu me portais dans ton dos,
 „tu me portais en prenant toujours soin de ma tête,
 „tu me couvrais de baisers,
 „tu me tenais à l'abri du hâle.”

Chant du père:

„Oui, je t'ai porté dans le dos,
 „je t'ai posé sur mes genoux,
 „je t'ai couvert de baisers.
 „A la cassolette j'ai versé,
 „A la cassolette j'ai versé l'eau, pour toi mon enfant.
 „Au bâton fouisseur j'ai déterré les tubercules;
 „Avec mes mains en coupe j'ai capturé les têtards;
 „Avec mes pieds j'ai amassé le paddy, pour toi mon enfant.
 „Par ma bouche je t'ai enseigné les ancêtres;
 „Par mon souffle j'ai avivé le feu, pour toi mon enfant”²⁾

Le dialogue en chants alternés une fois terminé, Mōöl propose à ses parents—qui acceptent—le surlendemain comme date pour la grande cérémonie et leur demande de bien vouloir se charger de l'ordonnancement de la fête qui accompagne nécessairement tout sacrifice. Enfin Mōöl retourne à U.Ma' vers midi avec ses deux témoins, laissant ses parents et leurs amis vider jusqu'au soir la *yang mbae* de tout son alcool.

1) L'épervier, dit-on, n'engloutit jamais à lui seul, une prise, mais la partage toujours avec ses enfants.

2) Les quelques couplets dont nous donnons ici le texte et la traduction (cf. le texte mnong dans l'Appendice I, p. 154) nous ont été récités un an environ après le déroulement des cérémonies relatées dans cette étude par un vieillard de U.Ma', Hün-Daang du clan Nduu au hasard d'une rencontre au Poste du Lac. Je ne pus guère tirer de lui que les quelques couplets présentés ici, l'interrogatoire au Bureau pour lequel il avait été convoqué l'ayant beaucoup fatigué. Après cette maigre récolte, je le laissai donc partir tout en espérant, maintenant que nous avons fait connaissance, pouvoir un jour me rendre chez lui pour obtenir d'autres textes religieux et les explications nécessaires à la compréhension de ces hymnes ésotériques. Mais je n'eus pas l'occasion de réaliser ce projet.

2. Les préparatifs du sacrifice

Le 10 mai, lendemain de l'acceptation, ou plutôt veille du sacrifice, est occupé par la recherche dans les bois de deux éléments matériels de la cérémonie: à U.Drung un grand nombre d'individus partent au ramassage de la résine, à U.Ma' un groupe restreint part abattre un jeune tronc de *bombax* pour en faire un poteau sacrificiel. Dans la maison des parents à U.Drung et dans celle du fils à U.Ma', le retour de la forêt entraîne l'exécution du même rituel.

a. A U.Drung: quête de la résine (*jue cae*)¹⁾.

Vers 8 heures du matin, le 10 mai, les gens de la case du sacrifice et les membres du clan de la mère habitant le village traversent le lac en pirogue pour se rendre en forêt sur la montagne. On recherche les arbres *raang* et *tloong*²⁾ dont la résine est la plus prisée. Elle est arrachée à la main, ou bien quand sur le haut du tronc ou sur des branches on en voit de belles coulées on les fait tomber à l'aide d'une fourche de bambou *dlei*. Dès qu'on en a ramassé en tout une hottée, tout le monde rentre. A la maison le contenu des différentes hottes est versé dans une hotte spéciale (*sab raang*) qui n'est utilisée que pour cette occasion.

Le père délie alors une jarre. Dans la cérémonie qui suit, et, où on prélèvera de l'alcool de la jarre pour une prière aux Génies, aucun animal n'est tué, pas même un poulet³⁾. Une fois la jarre pleine, Sruc siphonne un peu d'alcool dans un *ko' dūng* à l'aide d'un chalumeau⁴⁾. Cet alcool prélevé doit servir à une double libation.

1) Cette résine doit servir à l'éclairage de la fête, le soir du sacrifice. Elle n'est utilisée que pour les grands sacrifices, ceux au cours desquels est immolé au moins un porc et il n'y a donc de *jue cae* que de telles occasions. Il n'y en a pas pour l'offrande d'une poule. Quant au motif du *jue cae*, voici ce qu'on m'en a dit: „On fait cette libation pour obtenir une bonne santé, pour que la résine sache qu'on va sacrifier un buffle”.

2) *raang* = *Pentacme siamensis* Kurz; *tloong* = *Dipterocarpus obtusifolius*, cf. G. CONDOMINAS et A. HAUDRICOURT, *Première contribution à l'ethnobotanique indochinoise. Essai d'ethnobotanique Mnong gar (Protoindochinois du Viêt Nam)*, p. 178.

3) Tous les informateurs sont unanimes sur ce point: on offre aux Génies une libation et non un sacrifice.

4) C'est l'officiant qui est chargé de cette opération. Ce rôle aurait dû être tenu par l'un des deux témoins du père (*ndraany baap*): Jiny ou Cuot tous deux des anciens du village; ça aurait été sans doute Jiny qui aurait chanté les prières, car il est le *jau wat* le plus réputé de U.Drung. Les gens de ce village désignent par *jau wat* ceux que plus au sud on appelle d'une façon plus juste, nous semble-t-il, *ndraany wat* („entremetteur purification”) réservant le titre de *jau* au guérisseur, au chaman (à U.Drung on spécifie alors par *jau jür*). Le *ndraany wat* est un homme sérieux, réputé pour sa connaissance des prières, mais ne disposant pas spécialement de pouvoirs occultes comme le *jau*. On a recours à ses bons offices à l'occasion des sacrifices comme celui que nous décrivons par exemple; le *jau* qui va visiter un malade grave se fait accompagner par un *ndraany wat* qui invoquera les Génies à l'occasion des sacrifices que lui, le *jau*, aura prescrit.

Ce mot *jau* est d'origine malayo-polynésienne (cf. en Čam: „*pajau* . . . Prêtresse, prophétesse, devineresse, pythonisse, sorcière (Čams de l'Annam) . . .” (AYMONIER et CABATON, *Dictionnaire Čam-Français*, p. 258) et en rhadé *mjau*. On le retrouve avec le même sens d'homme-médecine, de chaman dans les groupes parlant des dialectes de la famille môn-khmère tant du nord („BÓJAU deviner, devin, devineresse, pythonisse (c'est le plus souvent une femme qui fait ce métier)” in R. P. DOURISBOURRE, *Dictionnaire Bahnar-Français*, p. 38;

Sruc portant le *ko' dïng* sort de la maison et se dirige vers la porte principale du village où versant quelques gouttes d'alcool il invoque les Génies suivants :

„Génie de la porte principale, Génie de la palissade,
 „Génie des environs, Génie des veilles,
 „Génie protecteur des alentours,
 „Génies de l'herbe *phuu*,
 de la piste de départ,
 des copeaux de bois de chauffage,
 de l'échelle et du bambou sec;
 „Génie qui vivez dans la pousse et le corps du bambou géant,
 „Génies des herbes à paillette,
 des rizières irriguées,
 des mares où les buffles se vautrent;
 „Génies des forêts et des clairières,
 „Génies de la terre et des emplacements de village,
 „Génies des jardins d'oignons" ¹⁾.

Puis revenant sur ses pas, Sruc tourne autour de la maison—le sens dans lequel se fait ce tour importe peu—en versant de temps à autre du contenu de son *ko' dïng* et en récitant la même prière. Enfin montant dans la case il se dirige vers la hotte de résine et là, versant par à-coups sur celle-ci tout ce qui lui reste d'alcool, il chante la prière de la „libation de la résine" (*trôec cae*):

„Maintenez nos corps toujours frais et dispos, agrémentez nos nuits d'un sommeil profond;
 „Faites que nous buvions bien et mangions bien;
 „Que les imprécations des bouches et des gorges ennemies se retournent contre elles,
 „Accordez-nous de boire sans disputes et de manger sans histoires,
 „Jusqu'au récurage des marmites et au rinçage des jarres.
 „Maintenez-nous en vie, le corps toujours frais et le sommeil profond,
 „Ô Génie des environs et Génie des veilles,
 „O Génie protecteur des alentours" ²⁾.

chez leurs voisins immédiats les Rôngao, c'est le même mot qui est employé (cf. R. P. KEMLIN, *Les songes et leur interprétation chez les Reungao*, p. 507, note 1: *bôjâu* voudrait dire étymologiquement „voyant" (de *xâu*: „voir"; sur le rôle du *bôjâu* consulter outre cet article très important, l'étude capitale de P. GUILLEMINET intitulée *Recherches sur les croyances des tribus du Haut-Pays d'Annam, les Bahnars du Kontum et leurs voisins, les magiciens*). Que du sud: nous venons de voir *jau* en Mnong Rlâm, nous aurons son équivalent *njau* en Mnong Gar; pour retomber sur „*bôjâu*, sorcier sorcière" en Srêe—in J. DOURNES, *Dictionnaire Srê (Kôho)—Français*, p. 17ff.) Le Père ne peut tenir le rôle d'officiant parce que propriétaire de la maison.

1) Cf. Texte Mnong à l'Appendice IIa, p. 157.

2) Cf. Texte Mnong (Appendice IIb, p. 157).

Puis on boit à la jarre. Les couples cette fois sont composés comme suit:

Le père	— La mère
La soeur cadette de la mère	— La fille (soeur cadette de Mööl)
La soeur aînée du père	— le mari de la fille ¹⁾ .

Les membres de chaque couple doivent absorber chacun une mesure au premier tour et trois au second. Puis c'est le défilé des curieux. La musique bat son plein et la fête dure tard dans la nuit.

b. AU.Ma': quête du poteau sacrificiel (*jue ndöng blaang*) ²⁾.

Cette cérémonie est exactement parallèle à celle qui se déroule à U. Drung ce jour-là. Elle la dépasse cependant du point de vue d'importance puisqu'elle consiste dans la fabrication de l'un des éléments primordiaux de la cérémonie: le poteau sacrificiel.

1) Si les témoins du père avaient été présents à la cérémonie on aurait eu:

Le père	- le premier témoin du père
La mère	- le second témoin du père
La soeur cadette de la mère	- la fille
La soeur aînée du père	- le mari de la fille (nous employons à dessein dans ces tableaux „mari de la fille” pour „gendre”).

On voit dans ce tableau que ceux que l'on veut honorer—et cela dans leur propre maison—sont le père et la mère (c'est principalement pour eux et pour leurs biens qu'ont été faites les prières); puis les membres de leur famille les plus proches dans leur génération, en commençant par la famille de la mère.

2) *Ndöng blaang*: „poteau (fait d'un tronc de) faux-kapokier” (*Blaang* = *Bombax malabaricum* D. C., Cf. G. CONDOMINAS et A. HAUDRICOURT, *op. cit.*, p. 27). Il n'est érigé de poteau sacrificiel que lors des sacrifices du buffle effectués à l'occasion d'un *tâm bôh*, d'un mariage ou d'une victoire: donc uniquement pour ceux faits en l'honneur d'un événement remarquable qui intéresse la perpétuation de la famille ou du village. Pour les autres sacrifices comme ceux offerts en vue d'obtenir la guérison d'un malade grave le buffle est simplement attaché à un arbre quelconque—dont l'essence importe peu. Cet arbre d'ailleurs ne retire de ce rôle de pilier aucun caractère sacré et par la suite on ne lui accordera pas plus d'importance qu'aux autres arbres du village. Du point de vue des cultures protoindochinoises ce fait présente un certain intérêt; à quelques rares exceptions près en effet on peut adopter la remarque de P. LÉVY (*Le sacrifice du buffle et la prédiction du temps à Vientiane...*, p. 320): „... car le mât constitue avec les jarres de bière (de riz, etc. . .) et leur support, le matériel essentiel du sacrifice du buffle”. L'auteur en question a été amené à faire cette observation après avoir cité un passage de l'étude de P. GUILLEMINET sur *Le sacrifice du buffle chez les Bahnars de la province de Kontum* (p. 7-8) passage où celui-ci, énumérant les occasions dans lesquelles cette tribu immole un buffle, signale que lors des sacrifices sur les tombes il n'est pas érigé de mât. On verra plus loin que chez les Mnong Gar le sacrifice de maladie ou de mort exige l'érection d'un poteau spécial, beaucoup moins décoré et moins „spectaculaire” que celui que nécessite tout autre sacrifice du buffle.

Si l'on dresse pour le Darlac oriental une carte de répartition des formes de poteaux sacrificiels on est frappé par une sorte de passage graduel de l'exubérance du décor des poteaux et des mâts rituels au sud à l'absence non seulement des ornements mais des mâts et des poteaux eux-mêmes au nord. En effet chez les Mnong Gar et les autres tribus Mnong plus méridionales: le *blaang* figure obligatoirement dans tous les sacrifices; de plus dans tous les sacrifices normaux (c'est-à-dire autres que ceux consacrés à un malade ou à un mort) son sommet sculpté est agrémenté de deux cornes et prolongé par une longue tige de bambou abondamment décorée, enfin dans la plupart de ces cérémonies le *blaang* n'est pas érigé seul, mais en compagnie d'un mât de cocagne fait d'un immense bambou géant—également décoré—ou même, chez les Mnong Pröng, d'un volador. De là on passe aux Mnong Rlâm qui ne dressent de *blaang*—au décor très rudimentaire—que dans des cas précis, pour aboutir aux Dliê Rué et aux Rhadés „vrais” qui n'élèvent aucun

Fig. 1. Plan de la partie de la maison des parents où s'est déroulé le sacrifice:

N.B. - *ndông blaang*.

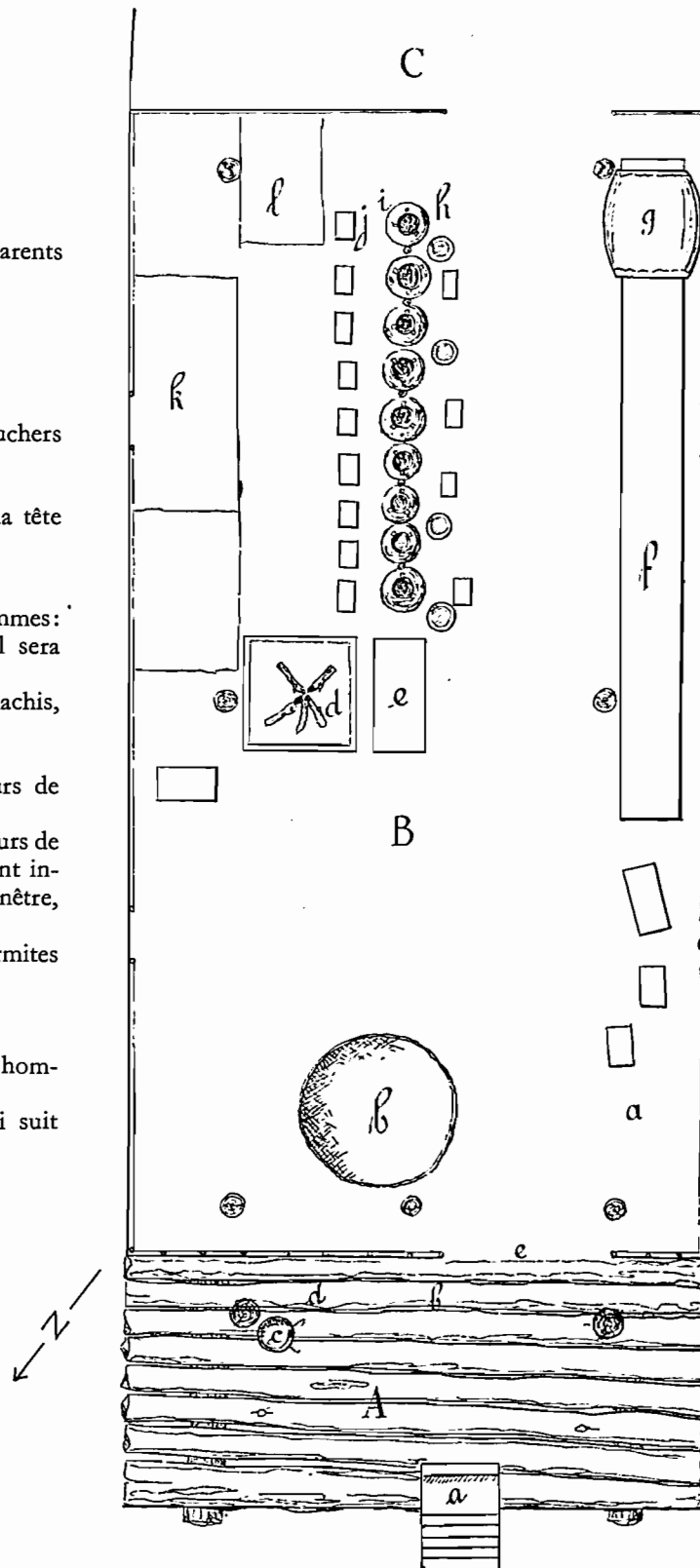
A. Avancée:

- a. escalier,
- b. emplacement où se tiendront les bouchers pour débiter la viande,
- c. hotte de résine,
- d. endroit du support où sera déposée la tête du buffle,
- e. porte d'entrée.

B. Salle de réception et salle des hommes:

- a. emplacement du soliveau sur lequel sera déposée la queue du buffle,
- b. grand van sur lequel sera préparé le hachis,
- c. fenêtre,
- d. foyer,
- e. banc sur lequel sont assis les joueurs de grands gongs plats,
- f. *tok gôr* sur lequel sont assis les joueurs de gongs renflés et plats, d'autres se sont installés sur quelques bancs devant la fenêtre,
- g. tambour (*gôr*),
- h. rangée des serveurs et de leurs marmites d'eau,
- i. rangée des jarres,
- j. bancs des buveurs,
- k. nattes sur lesquelles s'installeront les hommes pour le repas,
- l. natte pour le repas des femmes qui suit celui des hommes.

C. Pièces d'habitation.



⊙
N.B.

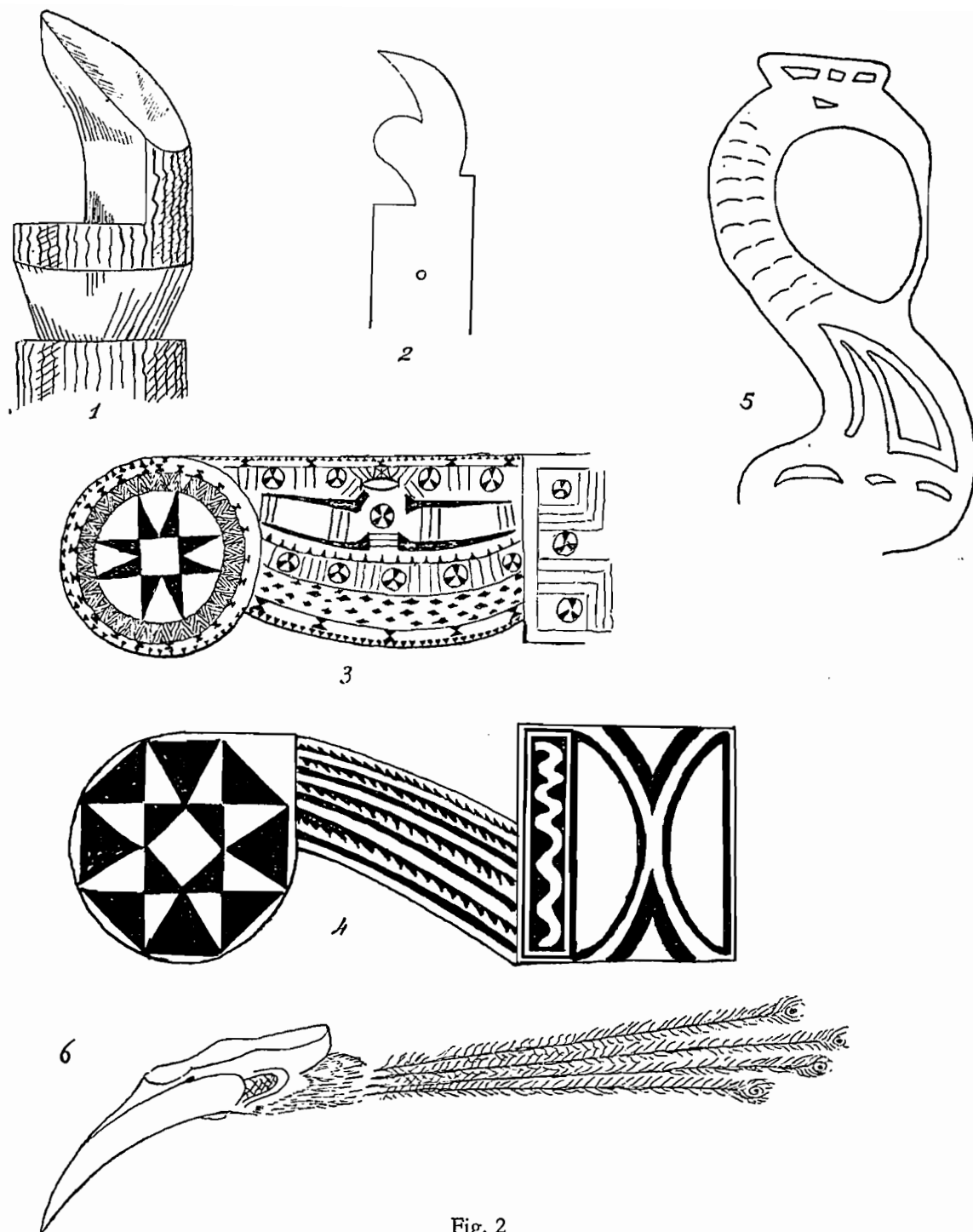


Fig. 2

1. *Tlaak bôok blaang*: sculpture de la tête du *bombax* (U. Drung), échelle 1/10ème.
2. *Mbuung Kriing*: „bec de calao”, sommet sculpté d'un faux ^{faux bec de calao} ~~faux kapokier~~, pièce centrale du *ndông pah* (cf. fig. 3, no. 2) érigé à l'occasion d'un sacrifice de maladie (Sar-Lak - Mnong Gar), échelle 1/10ème.
3. Planche à couvertures de Bôöblaa (Cau Srée) montrant comme premier motif les „favoris de tigre” une „lune”, (cf. fig. 3, no. 1bis), comme second motif le „bec de calao” - échelle 1/2.
4. Planche à couvertures de Bboon Dlei Kraang (Mnong Gar): premier motif: „favoris du tigre”, deuxième motif: „lune”, échelle 1/2.
5. „Pièce de bout d'arête faitière” Katü représentant le toucan, échelle 1/20ème environ - dessin de J. SAINT-PÉRON in LE PICHON, *op. cit.*, Pl. XVI.
6. Tête du même oiseau ornée de plumes de paon et devenant ainsi „tête de phénix”. Elle fait alors partie du matériel rituel du „socié” funéraire Tay Dêng, échelle 1/4 (ROBERT, *op. cit.*, planche XI-VI).

Planche VIII

Le *ndông blaang* qui restera le signe matériel de l'exécution du buffle, le „mémorial de sa mise à mort et de la fête”¹⁾, est offert en même temps que l'animal et par le même individu. Cependant ce n'est pas Mööl lui-même qui ira en forêt choisir et abattre le *blaang*, mais des proches de sa femme—à défaut de ses propres „frères” qui habitent dans un autre village—: Can (mari de la soeur aînée de Aang-Mööl), Bbông (mari de la fille de Can) et Kruung (mari de la soeur cadette de Aang-Mööl).

Les trois hommes partent tôt le matin en forêt, choisissent un jeune *bombax* au fût bien droit et d'assez bonne taille. Ils l'abattent²⁾ à la hache à balancier et l'ébranchent au coupe-coupe à manche recourbé.

Transporté chez Mööl le tronc de faux-kapokier, après avoir été déposé près de la maison, subit le même rite que la résine dans le village récipiendaire. D'abord on fait la libation à la porte principale (*trôec bbang jaang taang köör*), puis l'officiant tourne autour de la maison et enfin offre la libation au poteau de sacrifice (*trôec ndông blaang*):

„Je verse une cassolette, comme Nduung Par, fils de Sraang;
 „Je verse une cassolette d'eau, comme Nduung Par, fils de Sraang;
 „Au bâton foreur, je déterre les tubercules, comme Nduung Par, fils de Sraang.
 „Alors je te plante de biais, ô *blaang*;
 „je te plante droit, ô *blaang*;
 „je te redresse verticalement, ô *blaang*.
 „Alors la corde de tête, je la passe à ton front, ô buffle;
 „la corde de rotin, je la fixe à ton col, ô buffle;
 „le sabre, la lance enfin prêts, je les brandis vers tes jarrets, ô buffle³⁾”.

Le sacrifice doit donc profiter non seulement à la maison des père et mère, mais aussi à celle du fils. Remarquons également que pour l'obtention de cette pièce rituelle particulièrement importante, Mööl en l'absence de ses propres parents a préféré demander l'aide de ceux de sa femme plutôt que de recourir à des amis non-parents. Il fait ainsi participer à l'élaboration de la fête qu'il donne à ses père et mère la famille qu'il a allié à la sienne par son mariage. Nous verrons d'ailleurs plus loin la place que la famille de la femme occupera le soir du sacrifice dans la succession des buveurs aux neuf jarres.

poteau de sacrifice. Les premiers attachent leur victime à un arbre quelconque avant de la tuer à la lance, et les seconds—même sur ce dernier point—s'écartent de la coutume générale; ils pendent le buffle. Ainsi dans ce domaine encore on peut voir à quel point les Mnong Rlâm représentent une culture intermédiaire entre Mnongs et Rhadés ou plutôt constituent une culture Mnong fortement rhadésisée.

1) J. H. HUTTON, *Carved monoliths at Dimapur and an Angami Naga Ceremony*, p. 55 (à propos des poteaux sacrificiels dressés par les Sema Nagas—ceci restant valable pour plusieurs autres tribus de l'Assam).

2) Il n'y aurait pas de sacrifice préalable au pied de l'arbre à abattre.

3) Cf. Texte Mnong (Appendice IIc, p. 158).

c. A U.Drung, le matin du sacrifice: préparatifs de la fête.

Le 10 mai au soir, au cours de la beuverie qui a suivi les deux libations, le père et la mère ont demandé aux membres de leurs clans respectifs leur aide pour le lendemain. Et le 11 mai vers 9 heures du matin, les hommes installent les jarres dans la salle de réception¹⁾, vont puiser l'eau dans un ruisseau pour les remplir pendant que d'autres vont chercher des branches et du bois sec²⁾. Les femmes vont s'occuper de tout ce qui a trait à la cuisine, y compris le portage de l'eau nécessaire à la cuisson des aliments et de celle qu'on boira au repas.

Un homme est parti tôt le matin en forêt en quête d'une grosse liane de l'espèce *too mör puh*³⁾ dont on fera „la couronne après laquelle sera attachée la victime. Cette couronne est enfilée sur le poteau de sacrifice et permet au buffle de tourner autour”. D'autre part le père a demandé à deux hommes venus prêter leur concours, de vouloir bien l'après-midi remplir les rôles de sacrificateurs, puis de bouchers⁴⁾. Il les a choisis pour leur réputation de force et d'adresse: ce sont Goê, du clan de la mère (Lük) et surtout Dut, le forgeron⁵⁾ du clan du père (Daak Cat). Vers 10 heures, sans cérémonie spéciale⁶⁾ le trou destiné à recevoir le *ndöng* a été creusé à l'aide d'un pieu (*nhiir*) à 1m50 environ de la première fenêtre de droite en entrant (cloison sud). On lui a donné ensuite sa forme cylindrique à peu près parfaite au bambou foreur (*ndreh*)⁷⁾.

3. Le sacrifice

A 11h.30, le fils arrive de U.Ma' avec ses témoins et ses bouchers, ils tirent le buffle en laisse et portent le poteau du sacrifice. La tête de celui-ci ne sera taillée qu'à U.Druung

1) Chez les Rhadés on n'installe les jarres qu'après l'exécution du buffle ou du porc.

2) D'après GUILLEMINET, *op. cit.*, chez les Jaraïs c'est le travail de femmes. Cependant chez les Cau Srêe ce sont aussi les hommes qui sont chargés du ramassage du bois de chauffage pour la fête.

3) Appelée ainsi en raison des stries qu'elle porte et qui ressemblent à celles que l'on voit sur le palais d'un buffle.

4) Mōöl a de son côté à U. Ma' chargé deux hommes du clan de sa femme (Luung Düng) du rôle de boucher. Autre fait marquant la participation au sacrifice de la famille du conjoint de l'offrant. Cependant s'il n'y a personne du clan, on peut engager des étrangers mais on les paie: 1 poule et 2 ou 3 \$, ou 2 ou 3 bols.

5) Dut doit son rang de sacrificateur principal et de „maître-boucher”, non à son métier de forgeron, comme on pourrait le croire, mais uniquement à sa force herculéenne. S'il y avait eu un autre homme du clan du père ou de la mère le dépassant en force et en adresse, c'est cet homme qui aurait été choisi.

6) Alors que chez les Rōngao il y a sacrifice préalable d'un poulet dont le sang mêlé à du vin de jarre est versé dans le trou avant de planter le *blaang* (R. P. KEMLIN, *Les Rites agraires chez les Reungao*). Sacrifice préalable analogue chez les Mnong Gar.

7) C'est exactement le même outil d'utilisation identique que celui employé par les Nong. „Celui-ci (*le bambou-foreur*) est coupé au-dessus d'un nœud à une de ses extrémités, cette extrémité est fendue plusieurs fois. Le Nong mouille la terre à l'endroit choisi pour placer la colonne. Il enfonce violemment l'instrument à cette place et ramène un peu de terre qu'il fait retomber. Il répète la manœuvre. La masse de terre extraite est de plus en plus considérable. Les lamelles extrêmes du bambou s'écartent et prennent la terre comme les doigts d'une main. Avec ses doigts de pied, pour ne pas se baisser, le Nong, debout, débarrasse le bambou de sa terre”, Cap. P. HUARD et Lt A. MAURICE, *Les Mnong du plateau central indochinois*, p. 50 et fig. 16, dessin 15.



1



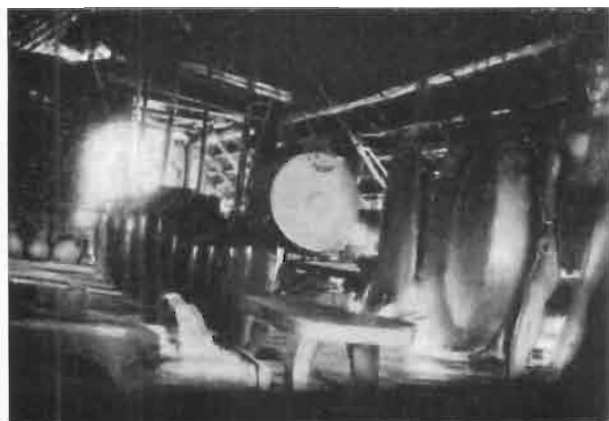
2



3

Les principaux informateurs et les personnages de la cérémonie :

1. Sö' sur l'avancée de sa maison.
2. Jro' portant son petit-fils sur l'avancée de la sienne.
3. La famille et les témoins.



1



2



3



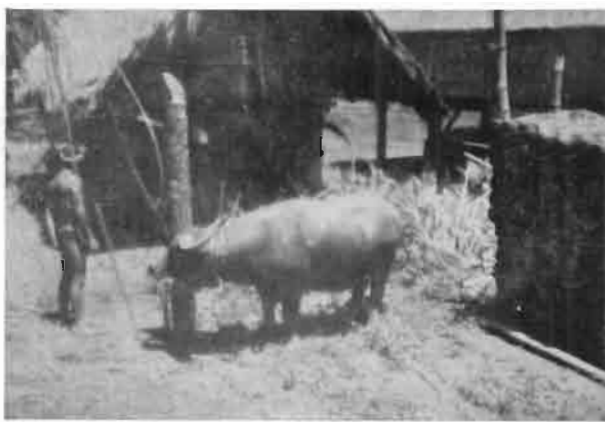
4

Les préparatifs immédiates du sacrifice:

1. Intérieur de la maison du sacrifice: au premier plan à gauche le foyer, à droite deux *chaar* et leur banc. Derrière la file des jarres, le tambour avec son collier de grelots.
2. *Goê* fabriquant le *daam*.
3. Trois hommes consolidant l'implantation du poteau sacrificiel.
4. *Trêec ndông blaang*: derrière le *jau wat* en train de verser l'alcool, le second témoin du fils, *Truom*, et *Struc*, le beau-frère du fils. Au premier plan le mortier dans lequel était déposée la base du *ndông blaang*.



1



2



3



4



5



6

Le sacrifice:

a. Photographies prises à U. Drung:

1. Deux hommes solides attachent le buffle, l'un d'eux contenant les mouvements de l'animal en tirant sur une ficelle qui est passée dans les naseaux de celui-ci.

2. Le buffle est enfin prêt.

b. Photographies prises à Paang Dông: la mise à mort telle qu'elle s'est effectuée à U. Drung était absolument identique à celle-ci, faite par des M'ngong Gar:

3. Un des sacrificateurs coupe les jarrets arrière de la victime.

4. Un autre la tue à coups de lance dans le flanc droit.

c. La mise à mort du buffle telle qu'elle se pratique chez les Rhadés (Bbuôn-Maa-Thuôt):

5. La pendaison de la victime.

6. On lui donne, une fois morte, un coup de lance à la naissance du col pour empêcher le sang de se figer.



1



2



3

Le dépeçage:

1. Le buffle est tué.
2. Dut, le sacrificateur principal, transvasant dans une *yaang dâm* le sang du buffle recueilli dans une cuvette. Remarquer les parties sexuelles du buffle nouées autour de la base du *llaak bôok blaang*.
3. *Blaang eb cat*. Deux faux-kapokiers plantés quelques années auparavant à l'occasion d'un sacrifice de deux buffles ont „repoussé”. Les tiges de bambou décorées ont perdu une partie de leurs ornements, mais ne sont pas tombées. Au premier plan, l'un des pieux subsistant de la barrière rituelle et dont le sommet était taillé en „bec de calao” (cf. fig. 2).

par Goê¹⁾. En attendant le moment de son érection il est placé en face du trou, sa base,

1) Nous n'avons pu obtenir que l'expression suivante pour désigner le motif représenté (fig. 2, no. 1): *taak bôok blaang* (sculpture-tête-*bombax*). Aucun de ceux qui assistaient au sacrifice n'a été capable de nous dire ce que cette sculpture représentait. Or il ne fait aucun doute qu'il faille le rapprocher du sommet sculpté du *blaang mbuong kriing* („le faux-kapokier à bec de calao”), le poteau spécial du sacrifice de maladie ou de funérailles chez les Mnong Gar, qui doit son nom à ce que son sommet est sculpté en tête de calao à peine stylisée (fig. 2, no. 2) alors que le poteau des grands sacrifices est orné d'une paire de cornes en bois et prolongé par une longue tige de bambou abondamment ornée. Ce dernier est protégé de la victime par une barrière rituelle alors que le *blaang mbuong kriing* est simplement consolidé par deux troncs d'arbustes plantés obliquement qui font de l'ensemble un mât tripode (fig. 3, no. 2), en quelque sorte, que l'on appelle *ndông pob*. Sur le sommet sculpté du poteau gar on a dessiné au charbon les yeux du calao; la seule différence qui existe entre les motifs gar et rlâm est que le dernier est beaucoup plus stylisé que le premier et ne présente aucun dessin au charbon. Les Gar ne sont pas les seuls Mnong à dresser de tels poteaux. Voici ce que l'explorateur H. MAÎTRE (*Les Jungles Moï* . . . , p. 51-52) a vu en avril 1909 chez les „Mnong Briet” (Mnong Prông): „Un peu en avant de la hutte, des poteaux bizarrement travaillés, faux-cotonniers aux troncs épineux étronçonnés à hauteur d'homme, ils ont leur sommet curieusement sculpté; le plus souvent cela représente un homme accroupi. Parfois aussi le poteau fétiche se termine par un bec de calao-rhinocéros; cet appendice démesuré, fort bien imité du naturel, pointe, vertical, vers le ciel et sa hauteur atteint 0,50 m; par suite de sa forme spéciale, il n'est pas surmonté du bambou à amulettes”.

La représentation de cet oiseau semble également être liée au sacrifice du buffle chez les Cau Srêe. Ainsi nous avons recueilli à Böblaa, à 4 km de Djiring, une planche à couvertures (*rnyuung uy*) où les seuls thèmes imposés sont: 1) les favoris du tigre (*rmmu kluu*) inscrits dans une lune (*nbae*), 2) le bec de calao (*mbuong kriing*), (fig. 2, no. 3). Ils sont gravés l'un à la suite de l'autre aux deux extrémités. Ces planches à couverture sont faites à l'occasion du sacrifice du buffle. Elles existent d'autre part chez les Mnong Gar où elles portent le nom de *rniek suu*, mais non chez les Mnong Rlâm. Sur toutes celles que nous avons vues en pays Gar, seul subsiste le motif „favoris du tigre” (*môok tlaa*) inscrit dans un cercle qui n'a pas de nom, quant au thème „lune” (*khoo*), il est gravé dans le corps même de la planche à intervalles réguliers et est présenté sous la forme de deux demi-lunes dont les renflements se font face (fig. 2, no. 4). Chez les Mnong Gar le calao peut figurer dans le sacrifice du buffle normal soit comme motif *mbuong kriing* très fortement stylisé au sommet d'un pieu de barrière rituelle (fig. 3, no. 3), soit „en pied” dans un style très „figuratif” tout au sommet du mât de cocagne. Chez les Ka tü (Protoindochinois du Quang-Nam, une des tribus les plus septentrionales et parmi celles qui sont restées le plus longtemps farouchement isolées dans leurs montagnes) le toucan est un „animal sacré” représenté sur les mâts de sacrifice (*sînur*) et dans les maisons communes (*gual*) (fig. 2, no. 5) où sa tête est accrochée avec les crânes ou les queues d'autres animaux en forêt et les crânes des buffles. Les âmes de ces animaux reviennent „autour du *gual* où leur crâne est suspendu, attirant ainsi autour du village le clan dont ils faisaient partie de leur vivant” (LE PICHON, *op. cit.*, p. 370-571) „Le vol du touchan en direction du soleil” est de très mauvais augure (p. 395) et aussi J. Y. CLAEYS, *À propos des moï chasseurs de sang*. Ce dernier rappelle l'importance mystique du Calao dans toute l'Indonésie.

En dehors des moï, chez les Tay Deng, la tête de Calao ornée de plumes de paon devient „tête de phénix” et fait partie du matériel rituel du sorcier funéraire (pl. XLVI de ROBERT, *Notes sur les Tay Deng de Lang Chanb*, mémoire no. 1 de l'IEH, 1941).

V. GOLOUBEV a maintes fois souligné dans son œuvre—notamment dans *L'Âge du Bronze au Tonkin et dans le Nord-Annam* et *Le Tambour métallique de Hoang-Ha*—l'appartenance de la culture protohistorique de Đông-Sôn au domaine indonésien; prenant principalement ses exemples chez les Dayak de Bornéo pour expliquer les motifs représentés sur les fameux tambours de bronze. On sait que les Protoindochinois relèvent de la même aire culturelle. Qu'on nous permette de faire au passage un rapprochement qui nous semble assez significatif entre l'un des thèmes obligatoires des „planches à couvertures” tant Mnong Gar que Cau Srêe, le *môok tlaa* („les favoris du tigre”) avec l'étoile inscrite dans un cercle que les tambours de bronze portent sur leur disque central (*L'Âge du Bronze* . . . , p. 12) et que V.G. considère comme „un thème conducteur” commun au décor des quatre tambours” qu'il étudie dans son second article cité (*Le tambour métallique* . . . , p. 385). Pour s'en rendre compte comparer nos fig. 2, no. 3 et no. 4 à la Pl. VII A' de *L'Âge du Bronze* . . . Nous avons dit plus haut que l'autre thème imposé sur la *rnyuung uy* était le *bec de calao*; or V.G.

plate, posée dans un mortier à riz, sa tête sculptée appuyée contre la paroi de la maison. Une heure après Goê, le second sacrificateur, fabrique en quelques minutes la couronne du *ndöng* (daam) avec quatre morceaux de *too mör puh* torsadés et liés ensemble par un cinquième morceau coupé en deux dans le sens de la longueur (Pl. VI, fig. 2).

A 12 h.40 *tap* (planter) *ndöng blaang*, trois hommes se saisissent du poteau qu'ils font glisser par sa base dans le trou préparé ce matin. Pour consolider son implantation une corde est enroulée plusieurs fois autour du *ndöng blaang* à mi-hauteur puis un bâton est passé le long du poteau dans les anneaux ainsi formés et deux hommes forcent vigoureusement en sens inverse sur les deux extrémités du bâton jusqu'à ce que le *ndöng* soit bien calé (Pl. VI, fig. 3).

La couronne *daam* est alors enfilée jusqu'au pied du poteau où elle bénéficiera de la libation du poteau sur pied (*trôec ndöng blaang*). Le forgeron¹⁾ a rempli unealebasse avec de l'alcool prélevé à la première jarre, en se servant du chalumeau comme siphon. C'est le contenu de cettealebasse que le premier témoin du père va verser, debout, en priant, sur le pied du poteau et sur le *daam* (pl. VI, fig. 4). Il est assisté du deuxième témoin du

a montré dans les deux articles cités la fréquence de la représentation de cet oiseau dans l'art de Dông-Sôn rappelant à juste titre „le rôle fondamental joué par le Calao ou Buceros dans l'art funéraire des Dayak et de certaines peuplades sumatranaises” (*Le tambour métallique...*, p. 392).

Ce n'est d'ailleurs pas le seul rôle assigné en Indonésie à la figuration du calao. Chez les Iban (ou „Dayaks de la mer”) par exemple, dont il est l'un des oiseaux sacrés, on dresse une immense effigie de Calao en bois (effigie que l'on bourre de cigarettes) pour les cérémonies au cours desquelles les Iban font la paix avec leurs voisins (HOSE et Mc DOUGALL, T. II p. 88, 298 et pl. 206). A Nias, un chef désirant une descendance ou voulant étaler sa puissance offre une très grande fête dont l'élément décoratif rituel principal est constitué par une immense image de bois représentant un tigre et installée sur une plate-forme portée par quarante hommes. Des vieux signalent que le tigre est parfois remplacé par le Bucéros. Lors de ces fêtes les hommes dansent avec des masques pourvus de têtes de calao (F. M. SCHNITZER, *Forgotten Kingdoms in Sumatra*, p. 161-162). C'est également dans cette île célèbre par les vestiges imposants d'une civilisation mégalithique remarquable que l'on trouve les plus belles représentations rituelles en pierre du Calao (- *id* -, p. 145-146, 151-152, 154).

On pourrait encore multiplier les exemples tirés des Indes Orientales sans cependant y trouver des faits aussi proches de ce que nous avons chez les Rlâm et les Gar que ceux que nous offrent les Ao Nagas (et plus particulièrement le „language group” Chongli) ou la représentation du calao est intimement liée au sacrifice du *mithan*, comme chez les Mnong à celui du buffle. Aussi bien chez les Indonésiens que chez les Nagas on voit fréquemment les plumes de calao entrer dans la parure de tête du guerrier et selon les endroits on y trouve associées diverses notions: courage, prospérité, guerre, chasse aux têtes, etc... Mais chez les Ao Nagas on rencontre un emploi particulier de ces plumes dans la parure de danse où „une femme peut porter sur sa tête une plume de calao par *mithan* sacrifié par son père en son nom à elle avant qu'elle ne soit mariée” (J. P. MILLS, *The Ao Nagas*, p. 57). Le *mithan* que l'on va sacrifier à les cornes ornées de plumes de calao (- *id* -, p. 259). On trouve le calao fréquemment représenté sur les planches et les piliers du *morung*—la Maison Commune—(- *id* -, fig. 1, 3, 4, 9 de la planche de dessins face à la p. 96). Mais surtout une tête de calao est gravée sur chaque bras du poteau (en Y) de sacrifice de *mithan* (- *id* -, p. 260 et les 2 planches qui font face à cette page). Enfin l'apparement se rencontre jusque dans les formes avec le poteau de sacrifice tel qu'on le trouve au village de Lung Kham: ce poteau n'est plus en Y, mais droit, et son sommet se termine par 3 têtes de calao sculptées en position verticale et ressemblant, chacune, au plus haut point au *mbuung kriing* mnong gar (- *id* -, p. 262 et photographie de gauche de la planche faisant face à la p. 260).

1) C'est le premier témoin du père (le récipiendaire) qui tient le rôle de *jau wat* dans le sacrifice.

filis qui par instant prie à haute voix en même temps que lui ¹⁾). Puis la couronne est placée sur la tête du poteau. On comble avec de la terre le reste du trou trop grand pour le poteau. Après avoir tassé du pied cette terre, quatre petits pieux sont plantés autour de sa base: ils serviront à raffermir l'amarrage du buffle.

On attache le buffle au poteau (*Köt pub taa ndöng blaang*): tout est prêt, (Pl. VII, fig. 1 et 2). Le père vient boire à la première jarre et aussitôt les gongs et les tam-tam déchaînent un vacarme étourdissant: on annonce aux Génies que le buffle est prêt ²⁾). A 13 h. 30 la musique cesse brusquement: le forgeron va immoler le buffle et il serait dangereux dans un tel moment d'affoler l'animal par un tel vacarme, c'est là le motif que me fournit Sö'. ³⁾ Avec un *wiah*, coupe-coupe à manche recourbé, il lui coupe les jarrets arrière; le buffle s'affaisse dans le sang sur ses moignons, mais se débat vigoureusement. De toutes ses forces Dut tente de lui percer, à coups de lance, le flanc droit, il n'y parvient qu'en se relayant avec Goê, et après avoir manié trois lances que d'autres affûtaient sur la terrasse de la maison. Enfin quand son arme a réussi à traverser le cuir de la bête, Dut se met à fouiller vigoureusement, en secouant la hampe de la lance, l'intérieur du poitrail. Le buffle est mort; dès que Dut a retiré la lance, Goê se précipite pour boucher la plaie avec un tampon de feuilles, il faut arrêter l'écoulement du sang (*sêt mbaam*) qui tout à l'heure sera recueilli dans une cuvette (Pl. VIII, fig. 2). Puis on détache le buffle et le dépeçage commence ⁴⁾.

Pendant le sacrifice, quelques uns, surtout des jeunes, regardent l'opération en la commentant, discutent entre eux des mérites de tel ou tel, éclatent de rire parfois parce

1) Il arrive souvent que pendant que le *jau wat* récite une prière de sacrifice ou de libation, un des principaux intéressés (ici représenté par un témoin) en récite une autre en même temps que lui.

2) Pour Sö', il n'est pas question d'appeler les Génies, mais simplement d'honorer le père: „C'est comme le clairon”, dit-il de cette musique (Sö' a été tirailleur). Il est probable que tous mes informateurs avaient raison: on joue à la fois pour invoquer les Génies et pour honorer un participant de marque.

3) Chez les Bahnars aussi (cf. GUILLEMINET, *op. cit.*), la musique cesse soudain quand les tueurs vont exécuter la victime. Chez les Rhadés la bête est tuée dans le silence, puis on attache les jarres dès que la marmite de sang, la queue et les parties sexuelles ont été portées dans la maison. Ce n'est qu'à ce moment là que l'on peut déclencher les gongs et le tambour, il faudra d'ailleurs jouer de temps en temps jusqu'au moment de la cérémonie (qui peut se dérouler sept ou huit heures après) pour retenir les Génies. Chez les Rhadés aussi, il y a musique lorsqu'un individu faisant partie du cérémonial de la jarre boit.

4) Ce mode d'exécution du buffle—lui percer le flanc pour atteindre le cœur après lui avoir coupé les jarrets arrière—est celui employé par la presque totalité des tribus protoindochinoises.

Il semble que les Rhadés soient les seuls, nous l'avons vu, à employer une autre méthode, *la pendaison*. Ce n'est qu'une fois mort qu'on lui donne un coup de lance à la base du cou pour empêcher le sang de se figer (Pl. VII, fig. 5 et 6). Cependant il paraîtrait que cette forme de sacrifice ne serait obligatoire que pour une partie seulement des Rhadés.

Une méthode toute moderne et beaucoup plus expéditive consiste, quand on a à sa disposition un fusil, à „descendre” purement et simplement la bête d'un coup de feu bien ajusté dans la tête.

Les Alak, tribu de dialecte môn-khmer du nord, tranchent la tête du buffle à coups de sabre, sans lui briser les jarrets au préalable (J. H. HOFFET, *Les Moï de la chaîne annamitique entre Tourane et les Boloven*, p. 35).

A remarquer que dans le sacrifice que décrit cet auteur, il y a deux musiques différentes, la première composée de flûtes de bambous tourne, lugubre, autour de la jarre d'abord et du buffle ensuite. Après l'exécution du buffle, jeux de gongs accompagnés de quelques khènes laotiens, autour de la jarre que l'on boit. On voit nettement ici la jarre unie au buffle dans la même offrande.

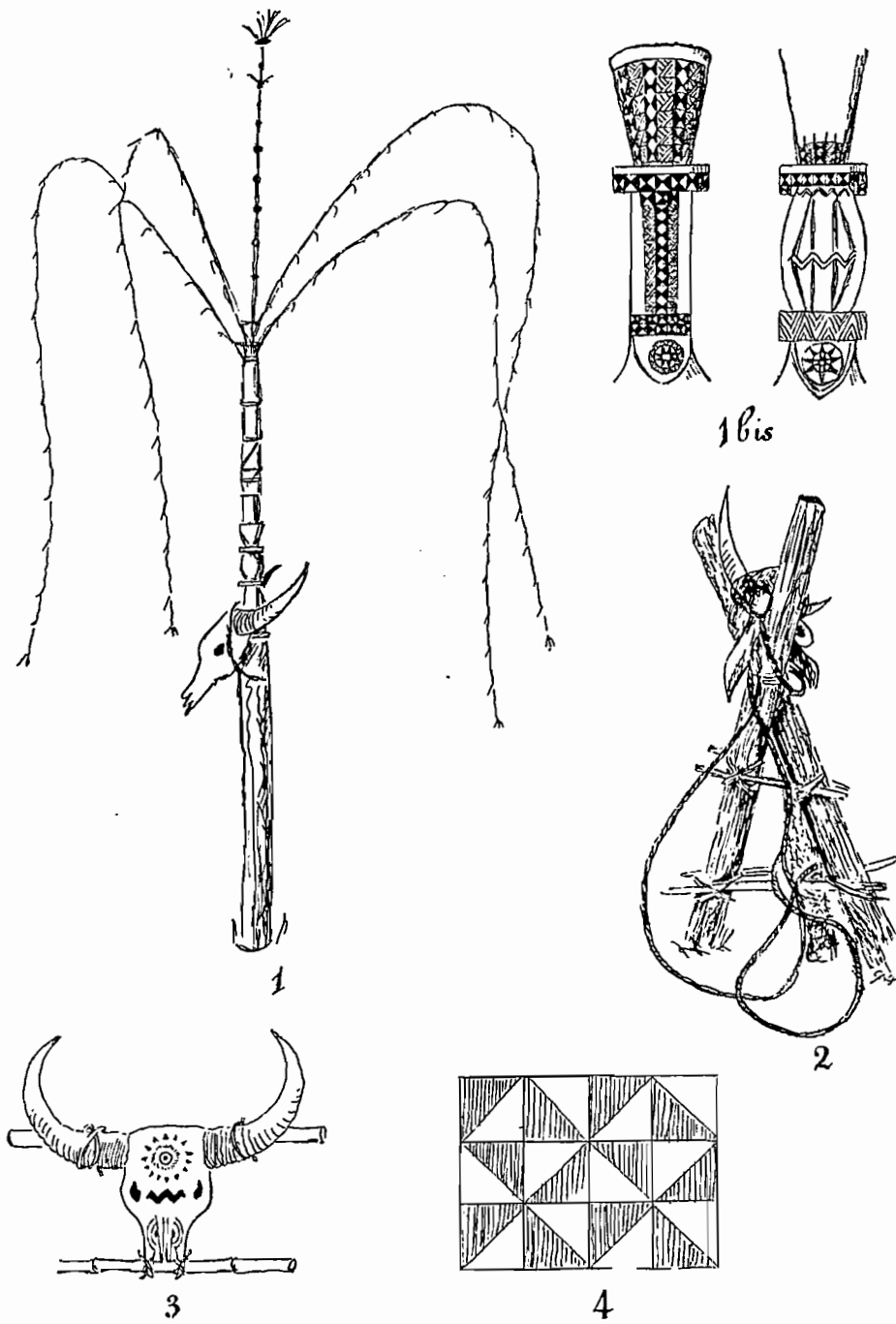


Fig. 3

1 et 1bis. Crâne de la victime liée au sommet du kapokier, partie principale du poteau de sacrifice (Cau Srêe de Djiring). Remarquer sur les détails de la tête du *blaang*, le motif „favoris de tigre” dans le motif „lune”, dessin identique à celui de la *rnyuung ny* de la fig. 2, no. 3.

2. *Ndông pob*, triple poteau du sacrifice de maladie dont la pièce centrale est un *blaang* au sommet sculpté en „bec de calao” (cf. Fig. 2, no. 3). D'après une photographie de l'auteur prise à Paang Dông (cf. Pl. VII, fig. 3 et 4).

3. Crâne de buffle tel qu'il est conservé dans la maison commune Jêh (in HOFFER, *op. cit.*, Pl. IV, fig. 3).

4. Le motif *blaang* sur la planche à couvertures *Cau Srêe* de la Pl. VII, fig. 3. C'est exactement le même motif qui figure sur la *rniek su* de la même planche fig. 4 (*Mnong Gar*). (Fig. 2, no. 3)

(Manquant sur le dessin de l'auteur)

qu'un coup de lance a été mal porté. A l'intérieur de la case le rituel de la jarre continue. Nous avons vu que c'est le père qui a inauguré, en musique, la première jarre, il sera suivi successivement par son premier témoin, la mère, son deuxième témoin, l'enquêteur, le Chef de village mari de la soeur cadette de Mööl. Chacun, devant boire 3 mesures. Au moment où la femme de ce dernier (sœur cadette de Mööl) lui succède à la première jarre, le fils entame la seconde: les 9 gongs et le tambour déclenchent aussitôt une musique infernale d'un rythme étourdissant; les musiciens se relaieront à volonté, et s'arrêteront quand tous seront fatigués de jouer, mais pas avant que les buveurs places n'aient terminé leur tour de jarre; les reprises sont alors libres, et non ordonnées, comme l'étaient les deux premières, par les exigences du rite. On doit boire 5 mesures à la seconde jarre; l'ordre observé est, après le fils, le père, puis le premier témoin du fils, la mère, le premier témoin du père, la sœur cadette de Mööl, le deuxième témoin du fils, le beau-frère de Mööl, le deuxième témoin du père¹⁾.

1) C'est le second témoin du fils qui a bu à la première jarre à la suite de la sœur cadette de celui-ci. Le premier ayant bu au verre. En réalité ma présence a bouleversé l'ordre établi: on aurait pu me faire boire à la place du premier témoin du fils mais cela n'aura pas paru décent, j'ai donc bu en tête de couple et ils ont pensé qu'il était plus convenable que ce soit le Chef de village qui me succède au chalumeau.

On peut, pour résumer, représenter sur deux lignes l'étiquette établie pour ces 2 premières jarres. En séparant d'un trait vertical la succession des couples; mais en soulignant que rien ne marque le passage du second d'un couple au premier du couple suivant:

1 ^o jarre 3 mesures	Père, 1 ^o témoin du père	Mère, 2 ^o témoin du Père	sœur cadette, du Fils, 1 ^o témoin du Fils (l'enquêteur), Sruc _r	Sruc, 2 ^o témoin du Fils <u>Sœur cad.</u>				
2 ^o jarre 5 mesures				Fils, Père	1 ^o témoin du Fils, Mère	1 ^o témoin du Père, Sœur ca- dette	2 ^o témoin <u>Sruc</u> du Fils	2 ^o témoin du Père
Musique	arrêt de la musique (exécution et début du dépeçage)			musique				

Ce tableau fait apparaître que pour la première jarre, ce sont les gens de la case qui forment le premier élément de chaque couple; alors que pour la seconde jarre (qui correspondrait au deuxième tour si l'ordre n'en était pas inversé), il est constitué par ceux qui n'habitent pas la case.

D'autre part, si à la première jarre les 2 témoins du fils succèdent à ceux du père, à la deuxième ce sont les deux premiers témoins (avec primauté donnée à celui du fils et cela se comprend aisément) qui précèdent les deux seconds. Remarquer aussi l'ordre établi entre les gens de la case: le père, la mère, la fille et le mari de celle-ci; cet ordre valant pour les deux jarres.

Le fils ne boit pas à la première jarre; et c'est au moment où le père l'entame qu'on „invite” les Génies, puis arrêt de la musique: on immole le buffle. Toute l'attention des Génies est portée sur le père, en buvant

Le dépeçage bat son plein. Les bouchers ont commencé par détacher les pattes du corps de la bête. Puis Goê découpe avec un petit couteau bien aiguisé au préalable, les parties sexuelles et en les étirant les noue à la base du motif du poteau (*yuul riêu pub taa bôok ndông blaang*). On ouvre alors le ventre de la bête qu'on vide de tous ses viscères. Une fois la victime entièrement vidée la tête est détachée du tronc à coups de hache. Le second témoin du père (ce rôle aurait pu être tenu par un des témoins du fils) pose avec sa main en coupe du sang contenu par le grand corps ouvert de la bête renversée sur le dos. Il verse ce sang et l'étale à la main sur la „tête” du poteau: c'est le *nyoh mbaam*¹⁾. La suspension des parties sexuelles sur le *bôok ndông blaang* et le badigeonnage de ce dernier au sang de la victime n'ont lieu en dehors du *tâm bôh* que pour le sacrifice de mariage. On le fait pour que le *blaang eb cañ*²⁾, pour que le „kapokier repousse” et perpétue aux yeux des descendants le souvenir de ce sacrifice. On saisit aisément le symbolisme de cette peinture au sang et de la suspension des organes reproducteurs; symbolisme d'autant plus manifeste qu'il est lié à des sacrifices relatifs à des cérémonies soit de perpétuation de l'espèce, soit de reconnaissance d'un enfant envers ses parents³⁾.

celui-ci se met directement en contact avec eux par l'intermédiaire de la jarre sur laquelle a déjà été prélevé l'alcool de la libation, car il est (avec la mère qu'il représente, en quelque sorte, ici) le bénéficiaire du sacrifice, l'„objet du sacrifice” pour employer la terminologie d'HUBERT et MAUSS (*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, p. 12), bien qu'ils ne parlent que d'objets matériels. Ces auteurs ajoutent „il importe de remarquer que le sacrifiant est atteint lui aussi, en raison même de sa présence au sacrifice et de la part ou de l'intérêt qu'il y prend. L'action rayonnante du sacrifice est ici particulièrement sensible; car il produit un double effet l'un sur l'objet pour lequel il est offert, l'autre sur la personne morale qui désire et provoque cet effet”. Le sacrifiant a ici une part très active, c'est lui qui entre en contact avec le sacré, après la mort de la victime, mais par l'intermédiaire d'une jarre différente, secondaire, du fait que la bienveillance des Génies est requise surtout pour ses père et mère. Que celui-ci lui succède à la deuxième jarre et les voilà unis aux yeux des *yaang*. Peut-être faut-il voir dans cette succession à la seconde jarre quelque chose de plus complexe: le fils jouant le rôle d'un invité de marque et le père celui du maître de maison qui reçoit.

A Djiring dans un grand sacrifice offert par des miliciens d'origines diverses—mais où prédominaient les Cau Srêe—aux mânes des guerriers morts au loin, les jarres ont aussi été entamées avant l'exécution de la bête. Chez les Mnong Gar dans tous les grands sacrifices du buffle (au Sol, au Paddy, *tâm bôh*) on commence à boire la veille du sacrifice. Mais pour le sacrifice de maladie on ne boit à la jarre qu'après l'exécution du buffle. De même chez les Rhadés, nous n'avons vu boire à la jarre qu'après l'exécution du buffle; c'est aussi ce que relatent tous les auteurs consultés aussi bien chez les Rôngao (R. P. KEMLIN), Bahnars (M. GUILLEMINET), que chez les Alak (HOFFET), Sédangs (MAULINI, cité par HOFFET) ou les Katü (LE PICHON) ou encore chez les Mnong au métissage complexe de Bandon (BOTREAU-ROUSSEL et JOUIN).

1) „Et le foie fut placé sur le pilier que l'on avait abondamment arrosé de sang” (HOFFET, *op. cit.*, p. 35). Malheureusement cet auteur ne nous dit pas pour quelle occasion les Alak immolèrent un buffle ce jour-là.

2) Nous donnons (Pl. VIII, fig. 3) une photographie prise à Laac Dông (village Mnong Gar) et montrant deux *blaang*, parties principales de deux *ndah*, qui ont „repoussé”. On voit de temps à autre quelques cases Mnong Rlâm auprès desquelles un *blaang* ou deux a reverdi. Mais cela est plus typique encore dans les villages Mnong Gar: un *rngool* (emplacement de village) est reconnaissable aux alignements de deux, trois *bombax* amplement pourvus de feuillage qui continuent à témoigner des sacrifices offerts en cet endroit. Cf. la remarque de P. LÉVY au sujet du mât sacrificiel bahnar: „les „branches” enrubannées soulignent davantage l'aspect *arborescent* de tous ces mâts sacrificiels (remarquer qu'il y a même un bouquet de feuillage . . .)” (P. LÉVY *op. cit.*, p. 330). Chez les Mnong Gar il ne s'agit pas seulement d'un simulacre, mais il faut que le *blaang* rejetée de nouvelles branches, redevienne réellement un *arbre*.

3) Chez les Angami Nagas où l'on dresse à la fois un poteau droit et un poteau fourchu, ce sont les

A 16h.15, repas des hommes ayant eu un rôle actif dans la cérémonie de cet après-midi : le père, le fils, les témoins et les bouchers : un plat de poulet aux pousses de bambou, comme tous les plats Mnong très fortement pimenté, agrémentait le riz, et, comme d'habitude, pour faire couler le tout des Calebasses d'eau, mais pas d'alcool.

Après quoi les bouchers vont sur l'avancée débiter la viande en petits morceaux (*bat loo*) aidés par les témoins qui la leur apportent. On ne touche ni à la tête, ni à trois des pattes sur quatre. La tête est placée sur une sorte de petite plate-forme faite de rondins posés sur deux poutrelles en projection sur l'avancée : elle sera mangée le lendemain, le crâne sera jeté, on ne conservera les cornes que pour en faire des instruments de musique, bracelets, etc... La queue du buffle par contre est conservée, placée sur un soliveau, à l'entrée de la case à gauche en regardant la porte et tout près de celle-ci ¹⁾. Les deux cuisses de devant sont réservées, la gauche au fils, la droite, partagée en quatre, aux témoins, les deux de derrière aux père et mère qui n'en conservent qu'une. L'autre ainsi que toutes les parties charnues du corps (sauf le collier et les côtes qui seront partagées le lendemain entre les frères et soeurs des deux partis) et les viscères seront distribués à l'assistance. Seuls les viscères sont cuits, tout le reste est soit découpé en petits morceaux, soit mis en hachis. Ce plat est préparé à l'intérieur, derrière la cloison d'entrée sur des billots de bois posés sur un grand van ; sur les assiettes de hachis on met des feuilles d'oranger, des herbes aromatiques, du sel, du piment et on malaxe le tout à pleine main : ce hachis de viande crue aromatisée est d'ailleurs très bon. On m'en sert une assiettée agrémentée de foie cuit ainsi qu'à Jro', le Chef de Canton, et au frère aîné de Aang : ceci pour goûter (*saa jae*). Les bouchers et les témoins continuent à préparer les parts sur le grand van. Enfin vers sept heures du soir la famille et les témoins s'installent pour le repas au même endroit que tout à l'heure, pendant qu'on remplace les deux premières jarres et qu'on les remplit toutes. Puis les parts de la viande du sacrifice sont distribuées à tous les assistants.

poteaux eux-mêmes qui portent en eux le caractère sexuel : „il est formellement spécifié que le poteau fourchu représente les organes de génération féminins et l'autre (*le poteau droit*) les organes mâles” (HURTON, *op. cit.*, p. 58).

1) Ce serait exactement semblable à ce qui se passe chez les Rhadés, si chez ceux-ci, la tête surmontée de la queue n'était offerte aux Génies auparavant (cf. photo b, pl. IV de l'étude de P. Lévy : la présentation est la même chez les Rhadés). La tête joue un rôle tout à fait spécial dans le sacrifice au Génie des éléphants : elle est tenue en main par le cornac au dessus de la tête de l'éléphant devant lequel est récitée la prière (BOTREAU-ROUSSEL et JOUIN, *Un sacrifice au Génie des éléphants à Bandon chez l'héritière de Kundjonob*, p. 381). Cela se passe chez les fameux chasseurs d'éléphants de Ban Don, Mnongs au métissage complexe dans lequel entrent des éléments rhadés. Nous avons assisté à un *tuh éman*, sacrifice ressemblant à celui-ci chez des Rhadés, la tête du cochon sacrifié était elle aussi tenue au dessus de celle de l'éléphant.

En général, partout ailleurs, le bucrâne est lié au poteau du sacrifice ou accroché dans la maison commune (fig. 3, no. 3). Chez les Cau Srêe, une semaine après le sacrifice on détacherait les crânes des poteaux sacrificiels et on irait les déposer sur le bord d'une route avec d'autres éléments matériels de la cérémonie. Il serait procédé alors au sacrifice d'un poulet et d'une jarre. Chez les Mnong Gar le bucrâne peut être soit abandonné sur le bord d'une piste, soit déposé dans le *ndông pah* (fig. 3, no. 2) ou fixé au seul poteau à bec de caldo (sacrifice de maladie) ; dans le très grand sacrifice collectif au Génie du sol les bucrânes de tous les buffles sacrifiés le même jour sont entassés à l'écart du village en un imposant trophée et reçoivent une libation.

La grande beuverie du soir va commencer. Les neuf jarres à la fois sont entamées : le fils s'installe au centre, à la cinquième jarre—la plus belle—entouré de ses deux témoins, le premier à sa droite (quatrième jarre), le second à sa gauche (la sixième); les autres jarres sont occupées par des parents ou alliés de sa femme; cette première fournée n'est composée que par des hommes de U.Ma'. La suivante le sera par des hommes de U.Drung, présidée par le père encadré lui aussi de ses deux témoins. A ces deux premiers tours chacun doit boire 3 mesures, aux deux tours suivants où les mêmes reprennent les mêmes chalumeaux, la ration est de 5. Aux cinquième (3 mesures) et septième (5 mesures) tours, c'est la mère qui préside le groupe des femmes de la famille de U. Dung laissant à chaque fois sa place à sa bru entourée des femmes de U.Ma'. Aux tours suivants chacun pourra boire ce qu'il voudra, même un chiffre pair de mesures mais l'ordre de succession des groupes est renversé chez les hommes : le Père, Mööl, le Père, Mööl, la Mère, la femme de Mööl, la Mère, la femme de Mööl¹⁾. Enfin la place est laissée libre à la masse des visiteurs.

IV. CONCLUSION

Nous avons vu au début de cet article que ce sacrifice, bien qu'il se présentât sous les aspects d'une cérémonie complète depuis les démarches introductives jusqu'à la fête de clôture, ne constituait en réalité que l'un des deux volets d'un ensemble rituel beaucoup plus vaste portant le nom de *tâm bôh*, „échange de sacrifices”. Ce rite que nous avons examiné ici consistait essentiellement en un don de fête offert par un enfant à ses père et mère en retour d'un don identique reçu d'eux quelques années auparavant.

Don spectaculaire entraînant à de grosses dépenses au profit du partenaire et par contre coup du village de celui-ci, dont les habitants participent aux réjouissances publiques qui en font en quelque sorte partie intégrante. Consécration sociale de la réussite d'un nouveau foyer, elle en établit le prestige avec énormément d'éclat et, bien entendu, renforce celui des parents de l'offrant, non seulement en tant que récipiendaires de la fête, mais aussi parce qu'ils ont été capables—ou dans le cas inverse seront tenus—d'offrir une fête semblable; enfin parce que leur enfant a voulu marquer publiquement envers eux sa reconnaissance, montrant ainsi à tous qu'il leur devait en partie sa réussite, prolongement de la leur propre. Ce renforcement public du prestige par une grande fête axée sur un sacrifice du buffle amène immédiatement à comparer cette cérémonie aux Fêtes de Mérite nagas ou à leur équivalent rhadé le *nga' yaang asei*. Mais en premier lieu un *tâm bôh* n'entraîne jamais les énormes dépen-

1) Chez les Rhadés si un grand nombre de jarres sont offertes à la fois, chaque individu défile à chacune de ces jarres en commençant par celle du nord. Et il y a toujours prééminence du groupe des femmes sur celui des hommes. Par exemple, pour un *nga' yaang asei* („sacrifice corps”), sacrifice de paiement d'une dette aux Génies, le débiteur (homme ou femme) boira successivement aux 3, 5 ou 7 jarres exigées par les Génies, suivi de son conjoint, puis des femmes des deux phratries enchevêtrées, enfin des hommes des deux phratries emboîtées l'une dans l'autre.

ses qu'occasionnent les Fêtes de Mérite nagas et rhadées; en second lieu celles-ci glorifient un maître de maison qui se trouve hissé sur le pavois seul, sans partenaire: il n'y a pas d'échange. On pense alors au potlatch; mais on ne voit dans le *tâm bôh* ni esprit de compétition entre les parties qui sont tenues à des cadeaux équilibrés; ni goût de la dilapidation ostentatoire: les buffles abattus ne le sont pas en pure perte, d'abord parce qu'ils sont immolés aux Génies dont on gagne ainsi les faveurs, ensuite parce qu'ils sont consommés à l'égal de ce que nous appellerions de la viande de boucherie. Mais outre le prestige social, ces fêtes attirent sur les protagonistes l'attention des Génies auxquels prières et sacrifices sont formellement adressés; sans compter, comme le fait remarquer M. MAUSS que: „Les échanges de cadeaux entre les hommes, „name-sakes”, homonymes des esprits, incitent les esprits des morts, les dieux, les choses, les animaux, la nature, à être „généreux envers eux”. L'échange de cadeaux produit l'abondance de richesses, explique-t-on” (*Essai sur le Don, forme archaïque de l'échange*, p. 54).

Cet échange de sacrifices à équivalence de dons rappelle de très près les alliances Rôngao où „tout contrat d'amitié exige un rendu”¹⁾; contrat qui consiste essentiellement en un sacrifice—de poule le plus souvent—accompagné d'un cadeau. Mais ces échanges ont lieu uniquement entre étrangers. En réalité, c'est vers les voisins des Rlâm, les Gar, qu'il faut se tourner pour trouver l'équivalent de ce rite où il porte d'ailleurs exactement le même nom, *tâm bôh* et où il revêt un éclat auquel ne peut prétendre le sacrifice rlâm. Chez les Mnong Gar le sacrifice correspondant à celui que nous venons de décrire forme une catégorie bien particulière dans l'ensemble des sacrifices échangés entre êtres humains. Pour les Gar en effet le *tâm bôh* proprement dit ne peut avoir lieu qu'entre non-parents, entre lesquels il crée un lien de parenté; les deux amis sont alors sur le pied de la plus stricte égalité jusque dans le nombre et la qualité des dons mutuels offerts au cours de fêtes qui se succèdent sans solution de continuité. Mais entre un fils et ses père et mère, s'il y a échange rituel dont le premier volet est certes un sacrifice soutenu de cadeaux importants par le fils (sacrifice *qui ne peut* d'ailleurs jamais atteindre celui d'un *buffle*) mais dont le second est constitué par le don par les parents *d'un buffle vivant* (ou de son équivalent, une jarre de haut prix), il ne peut y avoir entre eux, en aucun cas, échange de mises à mort. Le fils est en état d'infériorité vis-à-vis de ses parents, alors que chez les Rlâm, par cet échange à retardement où à l'inverse de la tribu voisine le fils peut ne pas être le premier donateur, celui-ci est porté sur le même pied d'égalité qu'eux. Mais ceci est dû au changement fonctionnel de ce sacrifice d'une tribu Mnong à l'autre: le fils Gar, tout en craignant la puissance de ses parents, demande aux Génies d'arriver au même degré de richesse qu'eux, il veut monter vers eux; le fils Rlâm est parvenu au même niveau que ses parents et les remercie pour cette réussite.

Ces brèves confrontations font apparaître l'originalité du *tâm bôh* rlâm parmi les institutions reposant sur un échange de fêtes. Ces cérémonies en effet, même lorsqu'elles ne

1) R. P. KEMLIN, *Les alliances chez les Reungao*, p. 8.

font pas partie intégrante d'amples circuits de dons reçus et rendus, intéressent des groupements plus ou moins vastes. Nous avons toujours affaire dans le *tâm bôh mae baap aa kuôn* à un système de dons réciproques portant sur des biens et des rites, mais ici (et c'est là le caractère profondément original du rituel étudié) ils ont lieu à l'intérieur d'une même famille et par surcroît d'une famille restreinte, puisque les deux parties en présence sont un homme marié et ses père et mère.

V. APPENDICES — TEXTES MNONG

Appendice I : Texte des Pööp Tötuông

Mei baap tuông:

mère père chanter:

Tuông koon Nduông plee plua'

chanter comme „ fruit „

Njuna' kalah Nduông kuôn Krông

jouer comme „ fils „

Nduông kuôn Krông jông pö'

„ fils „ pied sans -talon

Mö' kuôn Aang jông proo

„ fils „ pied six

Groo kuôn Sieng jông mep tii mep

„ fils „ pied main sans-phalanges

Kuôn tuông:

Enfant chanter:

Mei saa' ba' suu baar tieng

mère partir porter-sur-le-dos couverture deux queues

(dans une couverture)

Mbieng pieng ko' jông

mettre riz-cuit (pour *khiu*: petite hotte pied

ventrale de moisson)

Mei Yaang Yông

mère Génie „

Baap Yaang Yông

père Génie „

Nae an mei an baap an prit ndum

ils donner mère père banane mûre

Mei lam ööm nae daak saang
mère conduire baigner à eau claire

(Sous la dictée nous avons noté *mei saa* = „mère manger”, ce qui ne convient guère au sens du poème; aussi avons nous pensé en le traduisant que l’occlusion glottale nous avait alors échappé et que c’est *mei saa’* qu’il faut lire).

Mei baap tuông:

mère père chanter:

Any ba’ aesoo suu
Moi porter sur le dos ne... pas couverture
(dans une couverture)

Any puu aesoo tob
Moi allaiter ne... pas sein

Any cob aesoo mün lab
Moi picoter ne... pas brisures-de-riz

Kuôn tuông:

enfant chanter:

No’ lo’ öö Mei kei sieng
certes ô Mère corne effilée

öö Mei rieng nyoong
ô mère ample collier

öö Mei khoong dlaang
ô Mère croix-du-carrelet

Brêh any ee siam nae küt tlaang saa
Vivre moi tu nourrir avec grenouille épervier manger

kaa tlaang kuôt
poisson épervier enlever-dans-ses-serres

süm tuôt jib
oiseau sauter glue

Ee mâm ee Mei
toi donner-la-becquée toi mère

Ee ba’ lüm any mei
toi porter-dans-le-dos complètement-
(dans une couverture) recouvert

Ee cüm lo’
toi baiser plusieurs fois

Ee boo' yum
toi blanc coloré

Brêh ba' ee
vivre porter-dans-le-dos toi
(dans une couverture)

Ee ba' lüm
Toi complètement-recouvert

Ee cüm lo'
Toi baiser plusieurs-fois

Ee boo' unum
Toi blanc = *yum* = coloré

Mei baap tuông:
mère père chanter:

Wöö any ba'
oui moi porter-dans-le-dos
(dans une couverture)

any uu
moi poser- (un-enfant)-sur-les-genoux

any cüm
moi baiser

Kuab trôtrôec
cassole^{tte} verser

Kuab trôec dauk, ee kün
cassole^{tte} verser eau toi enfant

Taak siir buum
bâton-pointu creuser tubercules

Tii any nduum ilün
main moi en-coupe têtard

Jöng any any bbüün koe, ee kün
pied moi moi mettre-en-tas paddy toi enfant

Yue teh yoo
bouche montrer ancêtre

Khôôm uiny ee kün
souffler feu toi enfant

Appendice II: Textes des Prières de libation (Trôec)

a - Prière du Trôec *bbang jaang taang kôör*:

Bbang jaang taang kôör

porte principale palissade

Kuông gaang yaang king biing-sap

environs veillées génie protéger bois-et-broussailles-des-alentours
-de-garde

Jaam phuuk tuk saak ndak luông guung doo

herbe ,, endroit partir copeau bois- échelle bambou-sec
de-chauffage

Tööm bang suông ¹⁾ laa jaa lo' bo' pub puun

dans pösse bambou *imperata* rizière mare buffle se-vautre
géant

Brii njeh ²⁾ tehnguól guól diam

forêt sol emplacement- jardin oignon
de-village

b - Prière du Trôec *cae*

Ik sak hak bic

frais corps profondément dormir

Hii nyêet gal suung gal

nous boire bon manger- bon
du-riz

Döök koo yuê kaang nae plö' taa nae

gorge cou bouche mâchoire autrui retourner vers autrui

Nyêet dlaa saa dlaac

boire sans-histoires manger = *dlaa*

Ruuk dlab ngah yang kuak cuôt

récurer marmite rincer jarre vider-à- moût-de-bière-de-riz
la-main

Brêh ik sak hak bic

vivre frais corps profond dormir

1) Endroit dégagé au-dessus de la base épineuse où on attaque le bambou *laa* pour l'abattre; le *rlaa* (*Bambusa arundinaria* Retz.) des Mnong Gar (cf. G. CONDOMINAS et A. HAUDRICOURT, *op. cit.*, p. 173).

2) Un informateur y avait vu un synonyme poétique de *nguól*, il s'agit en fait d'un „mot de rime” créé pour rimer avec *teh*.

Kuöng gaang yaang king biing-sap
 environs veillées- Génie protéger bois-et-broussailles-des-alentours
 de-garde

(Remarquer que nous avons mis en lignes, non pas des vers, mais des strophes).

c - Prière du *Trôec ndöng b'aaang*
Any kuah trôetroec, any jat Nduung Par kuôn Sraang
 Moi cassolette verser moi comme „ „ enfant „
Any kuah trôec daa',
 Moi cassolette verser eau,
Any taa' siir buum, ...
 Moi bâton-pointu creuser tubercule, ...
Hön any sur ee blaang
 Alors moi planter-de-biais toi bombax
any tap ee blaang
 moi planter-droit toi bombax
any köng ee blaang
 moi redresser toi bombax
Hön sei bôo' any an) taa/tlieng/ ee/pub
 Alors corde tête/moi/donner/à/front/toi/buffle
Sei sieng any kat taa koo ee pub
 corde rotin moi attacher à cou toi buffle
Pêh juu noo any too aa juôn ee pub
 couteau lance prêt moi brandir vers jarret toi buffle.

Remarquer que les trois premiers vers de cette prière (en en excluant le petit refrain sur le Modèle mythique) sont les vers 4, 5 et 6 du dernier chant des parents dans les *Pööp Tötüông* cités dans l'Appendice I. Il arrive fréquemment qu'un couplet tiré d'une prière soit utilisé dans un „dit de justice” ou une chanson, . . . et inversement.).

VI. BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES CITÉS

- B.A.V.H.*: Bulletin des Amis du Vieux Hué.
B.E.F.E.O.: Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient.
B.I.I.E.H.: Bulletin de l'Institut indochinois pour l'Étude de l'homme.
 E. AYMONIER et A. CABATON, *Dictionnaire Cam-Français*, Paris 1906.
 BOTREAU-ROUSSEL et JOUIN, *Un sacrifice au génie des éléphants à Bandon, chez l'héritière de Kundjonob*, *B.I.I.E.H.*, T. V. 1943, p. 375-386.
 P. CARRAU, *Du commerce et de l'agriculture chez les Moï*, 1884, in *Variétés sur les moïs*, Saïgon, s.d., p. 60-81.
 J. Y. CLAEYS, *A propos des Moï chasseurs de sang*, Conférence du 9.1.1939, *Cahiers de l'E.F.E.O.*, no. 18, 1er trim. 1939.

- G. CONDOMINAS, *Rapport d'une mission ethnologique en pays Mnong Gar (Pays Montagnards du Sud Indochinois)*, B.E.F.E.O., T. XLVI, 1952, f. 1, p. 303-313, Pl. XXXIV-XXXV.
- et A. HAUDRICOURT, *Première contribution à l'ethnobotanique indochinoise. Essai d'ethnobotanique Mnong Gar (Protoindochinois de Viêt Nam)*, *Revue internationale de Botanique appliquée et d'Agriculture tropicale*, 32^e année, janv.-fév. 1952, n^o 351-2, p. 19-27; mars-avril 1952, n^o 353-4, p. 168-180.
- R. P. J. DOURNES, *Dictionnaire Sré (Kôbo) - Français*, Saïgon 1950.
- R. P. P. X. DOURISBOURE, *Dictionnaire Bahnar-Français*, Hong-Kong 1889.
- V. GOLOUBEV, *L'âge du bronze au Tonkin et dans le Nord-Annam*, B.E.F.E.O., T. XXIX, 1929, p. 1-46, Pl. I-XXXII.
- , *Le tambour métallique de Hoàng Hạ*, B.E.F.E.O., T. XL, 1940, f. 2, p. 383-409, Pl. XXXV-XXXVI.
- P. P. GUILLEMINET, *Recherches sur les croyances des tribus du Haut-Pays d'Annam, les Bahnars du Kontum et leurs voisins, les magiciens*, B.I.I.E.H., 1941, p. 9-33.
- , *Le sacrifice du buffle chez les Bahnars de la province de Kontum, la fête*, B.A.V.H. avril-juin 1942.
- J. H. HOFFET, *Les Moïs de la Chaîne annamitique entre Tourane et les Boloven*, *La Géographie*, LIX, n^o 1, janv. 1933, p. 1-43.
- C. HOSE et MC DOUGALL, *Pagan Tribes of Borneo*, 2 vol., Londres 1912.
- P. HUARD et A. MAURICE, *Les Mnong du Plateau Central Indochinois (1ère série)*, B.I.I.E.H., T. I, f. 1, 1939, p. 27-148.
- H. HUBERT et M. MAUSS, *Essai sur la nature et la fonction du Sacrifice*, in *Mélanges d'histoire des Religions*, Paris, 1949, p. 1-130.
- J. H. HUTTON, *Carved monoliths at Dimapur and an Angami Naga Ceremony*, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, T. LII, 1922, p. 55-70, Pl. I-IV.
- R. P. J. E. KEMLIN, *Les rites agraires des Reungao*, B.E.F.E.O., T. IX, 1909, p. 493-522, et T. X, 1910, p. 131-158.
- , *Les songes et leur interprétation chez les Reungao*, B.E.F.E.O., T. X, n^o 3, juil.-sept. 1910, p. 507-538.
- , *Alliance chez les Reungao*, B.E.F.E.O., T. XVII, 1917, n^o 4, p. 1-119.
- J. LE PICHON, *Les chasseurs de sang*, B.A.V.H., T. XXV, n^o 4, oct.-nov. 1938, p. 353-409, Pl. XXXII-LXXXIV.
- P. LÉVY, *Le sacrifice du buffle et la prédiction du temps à Vientiane (avec études sur le sacrifice du buffle en Indochine)*, B.I.I.E.H., T. V, 1944, p. 301-331, Pl. I-V.
- H. MAÎTRE, *Les régions môï du Sud-Indochinois—le Plateau du Darlac*, Paris 1909.
- , *Les Jungles môï*, Paris 1912.
- F. MARTINI, *De la transcription du Sré (Kôbo)*, *Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises*, T. XXVII, f. 1, 1952, p. 99-109.
- A. MAURICE, *Rudiments de l'anthropologie des Mnong du Lac (Mnong Rlam)*, B.I.I.E.H., T. III, 1941, p. 225-226, 1 pl.
- , *A propos des mutilations dentaires chez les môï*, B.I.I.E.H., T. III, 1941, p. 135-139.
- , *L'habitation rbadé. Rites et techniques*, B.I.I.E.H., T. IV, 1942, f. 1, p. 87-119, 5 planches et cartes.
- M. MAUSS, *Essai sur le Don, forme archaïque de l'Echange*, *Année sociologique*, n.s., T. I, Paris, 1925, p. 30-186.
- ED. MESTRE, *Le rite d'inauguration de la vente du paddy chez les môï Reungao*, *Annuaire 1934-1935 de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, section des sciences religieuses*, p. 3-15.
- J. P. MILLS, *The Ao Nagas*, Londres 1926.
- R. ROBERT, *Notes sur les Tay-Deng de Lang Chanb (Thanh-hoa, Annam)*, Mémoire n^o 1 de l'I.I.E.H., Hanoi 1940.
- F. M. SCHNITGER, *Forgotten kingdoms of Sumatra*, Leyde 1939.

Copyright 1955 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands
All rights reserved, including the right to translate or to reproduce
this book or parts thereof in any form

PRINTED IN THE NETHERLANDS

Condominas Georges (1955)

Notes sur le Tâh Bôh Mae Baap Aa Kuôn : échange de sacrifices entre un enfant et ses père et mère (Mnong Rlâm)

International Archives of Ethnography, 47 (2), 127-159