

# INTRODUCTION AU KLEI KHAN K DAM YI

## OBSERVATIONS SOCIOLOGIQUES SUR DEUX CHANTS ÉPIQUES RHADÉS

par

**Georges CONDOMINAS**

Membre Correspondant de l'École Française d'Extrême-Orient

On ne peut parler de folklore proto-indochinois sans qu'un titre ne vienne immédiatement à l'esprit : celui de *La Chanson de Damsan*<sup>(1)</sup>. Ce magnifique poème, le premier grand texte connu des littératures orales des tribus occupant l'hinterland du Viêt Nam Central, en demeure encore à l'heure actuelle le chef-d'œuvre incontesté. D'autres épopées ont été recueillies par la suite dans différents groupes, notamment dans ceux dont les dialectes appartiennent à la famille linguistique môn-khmère (Bahnar, Srè, Mnong Gar,...); mais aucune ne surpasse *La Chanson de Damsan* et celle-ci, servie d'une façon incomparable par la version française qu'en a donnée son inventeur, L. Sabatier, continue à symboliser aux yeux de tous, le folklore des populations archaïques de l'Indochine.

Pendant, dans le domaine rhadé, *La Chanson de Damsan* n'était pas la seule œuvre de ce genre qui existât : D. Antomarchi, le traducteur du non moins fameux *Bi Dué*, recueilli également par L. Sabatier<sup>(2)</sup>, en a sauvé un second : *Le Chant épique de Kdam Yi*<sup>(3)</sup>. Il semble que l'on se trouve en présence du seul *khan* qui puisse par ses proportions soutenir la comparaison avec l'épopée révélée par L. Sabatier. Certes *Le Chant épique de Kdam Yi* ne possède ni l'ampleur, ni la puissance poétique de celle-ci et il est d'ailleurs d'une toute autre facture. Son intérêt n'en demeure pas moins considérable et il complète magnifiquement les données fournies par *La*

---

<sup>(1)</sup> *La Chanson de Damsan, Légende recueillie chez les Rhadés de la Province du Darlac*. Texte et traduction par L. Sabatier, administrateur des Services civils, BEFEO, t. XXXIII, 1933, fasc. 1, p. 143-302.

<sup>(2)</sup> *Recueil des coutumes rhadées du Darlac (Hdruôm hrä klei dué klei bhiên ãu'm)*, recueillies par L. Sabatier, administrateur des Services civils, ancien Résident de France à Banméthuôt; traduites et annotées par D. Antomarchi, inspecteur de l'Enseignement primaire des Minorités ethniques, École française d'Extrême-Orient, Collections de Textes et Documents sur l'Indochine, t. IV, Hanoi, 1940, 303 pages.

<sup>(3)</sup> *Chanson* (pour Sabatier) et *Chant épique* (pour Antomarchi) traduisent le même mot rhadé : *khan*; nous préférons la seconde traduction à la première; le *khan* est en effet un poème épique chanté. L. Sabatier en a parfaitement décrit le genre dans son Introduction à *La Chanson de Damsan* (op. cit., p. 143) : « Le *khan* est la légende chantée, si tant est que l'on puisse appeler chant la triste et monotone mélodie que constituent ces récits du passé, psalmodiés sur deux notes à raison de trois mots sur un ton au-dessus du ton normal et trois mots sur un ton un peu au-dessous. »

*Chanson de Damsan* sur le *pattern*<sup>(1)</sup> de culture rhadé dont il semble d'ailleurs offrir un type contradictoire. Nous serons donc amenés à faire de cette présentation une confrontation des aspects du *pattern* culturel proposé par les deux chansons de geste.

\*  
\* \*

Le *Klei Khan Dam San* est un texte didactique dont la morale narre sous une forme épique, les malheurs que peut encourir un héros à chaque manquement aux règles édictées par la Coutume. Le *Klei Khan Kdam Yi* vante au contraire, un héros qui refuse de suivre toute règle que'elle soit et qui finit par triompher de tous les obstacles qui se dressent à l'encontre de ses ambitions.

Le thème du premier *khan* repose sur l'obligation pour tout homme de remplir ses devoirs d'époux et de respecter les règles qui régissent le mariage et en particulier de se soumettre à la loi dite « du remplacement de l'époux décédé » :

« Quand les traverses se brisent on les remplace, quand le plancher est cassé on le répare, lorsque quelqu'un meurt, on le remplace par un autre... »

...« Il faut la conserver comme on conserve le vieux champ, comme on conserve la vieille bûche, la semence des ancêtres, des oncles, des tantes ; il faut la conserver précieusement comme on conserve la semence de riz hâtif et de riz tardif »<sup>(2)</sup>.

Le poème entier exalte la toute puissance des règles qui gouvernent les relations entre conjoints, insistant presque uniquement sur les devoirs du mari. En contrepartie, le héros de cette épopée est un être passif : il subit sans jamais les rechercher, toutes les aventures qui l'assaillent. Elles lui sont imposées, comme le lui a été son

<sup>(1)</sup> Nous employons ce terme comme désignant le mode de vie, les idées et les croyances que les hommes d'une même culture possèdent en commun. Cf. Ruth Benedict, *Patterns of Culture*.

<sup>(2)</sup> *Recueil des coutumes rhadées du Darlac*, texte 97, p. 130. Antomarchi a vu juste lorsqu'il a mis en note à ce texte « le mariage lie non seulement l'homme à la femme, mais le clan de l'homme à celui de la femme. Une fois qu'il a été scellé plus rien ne doit pouvoir en briser les liens, même pas la mort. »

Cette pérennité du lien qui unit les deux familles est comme soulignée dans *La Chanson de Damsan* (p. 291 et suiv.), par la réincarnation du héros dans l'enfant que sa sœur aînée met au monde et qui à son tour le remplacera auprès de H Ni («...Quand l'oncle meurt le neveu le remplace...» *Recueil*, texte 98, p. 131), comme celui-ci fut le *nué* (époux de remplacement) de son propre grand-père (*La Chanson de Damsan*, p. 155-156).

La loi de remplacement joue également quand le conjoint décédé est la femme : le clan de la défunte fournira au veuf une sœur ou une petite-fille de la disparue. C'est ainsi que H Ni était elle-même la remplaçante de sa grand-mère H Klu, auprès de Y Kla, le grand-père de Damsan que celui-ci remplacera. (*La Chanson de Damsan*, p. 154-155.)

*La Chanson de Damsan* fournit ainsi un magnifique exemple de cette circulation ininterrompue, de ces dons réciproques d'époux et d'épouses, « le suprême cadeau, parmi ceux qui peuvent s'obtenir seulement sous la forme de dons réciproques » comme dit de la femme (on doit l'étendre ici au mari) Cl. Lévi-Strauss, in *Les Structures élémentaires de la Parenté*, p. 84.

Cette circulation d'époux peut même anticiper la mort de l'un d'eux ; quand celui-ci ayant reçu un *nué* est trop âgé pour le faire fructifier, si je puis dire, il doit lui fournir ce qu'on pourrait appeler un remplaçant anticipé. On voit alors l'alliance se renforcer après la mort de l'un des époux, par la présence dans le même foyer de son remplaçant, de son survivant et du propre remplaçant de ce dernier auprès du remplaçant du défunt... : « Quand la femme est vieille elle doit choisir une de ses petites-filles et la proposer comme concubine au remplaçant de son époux » (*Recueil*, texte 101, p. 136). « Cela de crainte que la semence ne soit perdue, de crainte qu'il n'y ait plus d'enfant... pour que la race ne s'éteigne elle renouera encore ; pour que la souche ne s'affaiblisse, elle la consolidera, elle se fera remplacer par sa petite-fille, car elle veut que le champ soit bien travaillé, que la famille soit bien protégée, bien soignée, bien nourrie... » (*id.*, texte 100, p. 135). Cette règle joue également lorsque le survivant est l'homme ; le texte 101 dit : « Quand la femme ou l'homme sont vieux, on fait ainsi ». Il ne s'agit pas ici de polyandrie ou de polygamie. Bien que la

mariage, source de tous ses malheurs. Seule son indolence lui suscite des ennemis et non, comme Kdam Yi, l'arrogance ou l'ambition. C'est pourtant un excellent guerrier et lorsque sa nonchalance réveille les concupiscences d'autres chefs, il sait se battre avec courage pour arracher son épouse des mains de ses ravisseurs; en fait il ne guerroit que lorsqu'il y est contraint. Seuls ses derniers exploits ont été provoqués par lui et il est alors sévèrement puni : c'est ainsi que malgré les avertissements de ses serviteurs, il fait abattre l'arbre-totem de sa femme : elle meurt, mais Aê Diê la ressuscite. Enfin, il monte une véritable expédition pour aller prendre le Soleil (Génie femelle) et en faire son épouse, réléguant alors H Ni, la femme que lui a imposé la Coutume, au rang de concubine; ce faisant, il agit vraiment et décide lui-même du cours des événements : il est alors vaincu et meurt « enlisé dans la route de cire noire »<sup>(1)</sup>.

Kdam Yi, à l'opposé de Dam San est un héros volontaire : il se fait lui-même, en opposition permanente avec autrui. Il n'est jamais porté par les événements, mais les provoque, et c'est lui-même qui déchaîne toutes les aventures qui servent de trame au *khan*. Dédaignant les travaux des champs, il veut obtenir richesse et puissance par le combat et la ruse. Son ambition et son orgueil sont immenses et ne connaissent aucune limite, même morale ou religieuse : une fois une décision prise, rien ne l'arrêtera dans la réalisation de ses dessins, pas même des présages contraires. A l'âge où les autres sont portés sur le dos d'un parent, Kdam Yi fait preuve de son goût pour les armes et pour le brigandage : à trois jours, il exécute une danse du boucier; jouant avec des enfants beaucoup plus âgés que lui il cherche à leur voler toupies et cerfs-volants et les bat. Sa fortune, il ne la doit ni à ses connaissances agricoles, car il déteste les travaux des champs, ni à son savoir-parler dans les échanges, ni même à son mariage, origine la plus répandue de la richesse d'un chef rhadé, mais à son audace et à sa volonté. Elle débute par un exploit : encore enfant, prenant prétexte d'une vieille histoire, il attaque et tue en duel un grand chef, alors que celui-ci célèbre une imposante Fête de Mérite, et renforce ainsi sa puissance. Dam San, comme tout jeune Rhadé, vit sous l'emprise de ses sœurs qui vont jusqu'à lui donner une correction lorsqu'il refuse de suivre la Coutume<sup>(2)</sup>. Kdam Yi au contraire, impose sa volonté à ceux-là même à qui il doit obéissance : il contraint en le mena-

polygamie existe chez les Rhadés, il n'en est pas question dans le cas présent, car le souci de la coutume n'est pas le bien-être des conjoints, mais le maintien de l'alliance, le circuit des échanges permis par et pour la continuation de la famille. C'est ainsi que lorsque le veuf (ou la veuve) est adulte et que la remplaçante (ou le remplaçant) est trop jeune, si le premier entretient des relations sexuelles avec un tiers, il n'y a pas adultère, mais cet époux est tenu de travailler convenablement et d'assurer la subsistance de son foyer (*Recueil*, textes 102 et 103); le survivant est en effet en position d'attente : « si elle est trop petite (la remplaçante) il faut la protéger et l'homme adulte (à qui elle est donnée) doit savoir attendre » (*Recueil*, texte 99, p. 133); la (ou le) *nué* sera capable dans quelque temps de perpétuer la race. Mais si le survivant peut entretenir des relations sexuelles hors mariage avec un tiers, il ne peut en aucun cas l'épouser; le même texte est formel : « Mais s'il ne sait pas attendre, s'il voit la fleur jaune dans les buissons ou la fleur rouge dans les fougères, s'il voit une autre femme et qu'il la désire (comme épouse), il sera coupable, et tous ses biens resteront à la remplaçante; il lui paiera en outre une amende et il partira (de la maison de ses beaux-parents) tout nu, sans rien emporter, même pas une chique de bétel » (p. 134).

Ce remplacement anticipé du conjoint âgé n'existe pas seulement que chez les Rhadés; Marcel Ner l'a noté également chez les Dala du Haut-Donnai dont le régime de droit maternel est aussi rigoureux que celui de la puissante tribu du Darlac. Cf. Marcel Ner, *La polyandrie chez les montagnards du Sud de l'Indochine* in *Comptes rendus sommaires des séances de l'Institut Français d'Anthropologie*, année 1950, p. 4-5, (séance du 15 février 1950).

(1) *La Chanson de Damsan*, p. 285. Cet épisode constitue peut-être le passage dont la résonance poétique est la plus puissante et tient une place assez particulière dans l'ensemble du *khan* formant à lui seul un poème complet et de création probablement plus récente.

(2) *La Chanson de Damsan*, p. 170. Passage cité plus haut.

çant son oncle utérin à l'accompagner pour lutter contre le Mtao Hjei ; sa mère même, le seul être pour lequel il montre quelque tendresse, sa mère ne peut arriver à lui faire entendre raison. Alors que chez les Rhadés c'est normalement le clan de la femme qui demande un homme en mariage, dans ce *khan* c'est notre héros lui-même qui envoie un messenger réclamer la femme qui lui est due. De plus, il n'ira pas habiter chez elle, comme le voudrait la coutume, mais exigera que ce soit sa femme qui demeure chez lui. Il a épousé Kbäng Èra sur le conseil de sa mère (il semble d'ailleurs que cette épouse lui ait été destinée par un système d'alliances familiales), il la répudiera donc, pour prendre comme épouse une femme déjà mariée à un autre chef et qu'il ne pourra obtenir que de haute lutte <sup>(1)</sup>.

Il n'est jusqu'aux façons de se battre qui ne soulignent les différences entre les deux héros. Dam San part en guerre avec une véritable armée. Kdam Yi combat toujours seul, qu'il ait comme adversaire le puissant Mtao Hjei ou la troupe des Jarais. Un seul homme l'accompagne, son oncle utérin ou le plus souvent, le fidèle Kdam Prah Mlō ; encore cet unique assistant reçoit-il l'ordre de rester en arrière et n'intervient-il, seul également, que sur l'ordre (soutenu des pires) menaces de Kdam Yi et pour n'exécuter que les besognes qui ne nécessitent pas l'intervention directe de celui-ci : demande en mariage (avec combat possible), mise à mort de Y Tuän Nguän en fuite. Qu'il s'agisse de sa fortune ou de sa femme, Kdam Yi ne doit rien à personne, il a tout acquis par lui-même.

Pour parvenir à ses fins, tous les moyens sont bons. Le mensonge éhonté appuyé de menaces crapuleuses, comme dans cette affaire où, non content d'extorquer sans vergogne un éléphant au Sadet de l'Eau, il impose en outre sa suzeraineté à cette vénérable victime. Le manquement à la parole donnée : il enlève la femme de son nouvel allié. Il est d'ailleurs probable que dans ce cas, il a suscité cette alliance pour gagner la confiance de son rival et pour mieux pénétrer chez lui. Ne stipule-t-il pas, en effet, qu'il n'y aura pas affaire si l'un des protagonistes enlève la femme de

<sup>(1)</sup> Les seules notes que contient le manuscrit d'Antomarchi rendent encore plus significative l'opposition des deux *khan* dans le domaine des règles qui gouvernent le mariage. En voici le texte :

« Notes sur le khan de Kdam Yi.

« Kbäng Èra serait la femme de Kdam Yang, frère aîné de Kdam Yi.

« Tung H Lung serait le nom de deux personnages :

« H Tung : femme de Kdam Yi, autrefois mariée à Y Tuan, neveu du père de H Tung et de H Lung.

« H Lung : sœur de H Tung, femme de Kdam Prah Mlō, autrefois mariée à Y Nguän.

« H Tung et H Lung auraient abandonné leurs maris parce que ces derniers auraient refusé de se battre contre Mtao Msey.

« Kdam Prah Mlō serait le propre frère de Kdam Yi et non un prisonnier, acheté puis affranchi. (Renseignements fournis par Y Yut, instituteur auxiliaire) ».

Il semble donc que, dans une première version de ce *khan*, Kdam Yi ait été le *nué* de son frère aîné auprès de Kbäng Èra ; cela permet de mieux saisir le caractère du contrat au nom duquel Kdam Prah Mlō présente sa requête à la jeune femme et qui dans le texte recueilli par Antomarchi apparaît très vague. Kdam Yi en répudiant Kbäng Èra rejette ce statut « d'époux de remplacement », pour choisir lui-même la femme qui lui convient, et se refuse ainsi à demeurer le mari octroyé par la Coutume à telle ou telle femme.

Dans la version d'Antomarchi, l'abandon de cette donnée renforce la position de forgeron de son propre destin qui est celle de notre héros. En la faisant disparaître, on élimine du même coup la seule situation qui n'émanât pas de la volonté de Kdam Yi ; les premiers chantres l'avaient sans doute admise, sans se rendre compte, tellement elle est ancrée dans la vie du groupe, qu'elle constituait une règle coutumière écartant tout choix de la part du héros.

Enfin, ces notes présentent l'héroïne, Tung H Lung, non plus seule, mais doublée d'une sœur. Il y aurait eu à l'origine non pas une personne, Tung H Lung, mais deux, H Tung et H Lung. On remarquera alors une situation analogue à celle que l'on trouve dans *La Chanson de Damsan* où H Ni est toujours accompagnée de H Bhi ; mais le *Klei Khan Kdam Yi* une paire masculine (Kdam Yi et Kdam Prah Mlō) existe parallèlement à la paire féminine, ce que l'on ne trouve pas dans la *Chanson*.

l'autre, si par exemple Y Tuân Nguân enlevait K băng Ēra, alors qu'il vient de répudier celle-ci?

La fin de chaque héros, donc la « morale de chaque histoire » diffère aussi : Dam San après n'avoir fait qu'accumuler des négligences envers la Coutume pour lesquelles il a été puni chaque fois, poussé par le désir agit enfin ouvertement contre elle; il est alors précipité dans la mort. Il n'est pas un acte de Kdam Yi qui ne soit un défi à la loi, celle des hommes et celle des *yang* : le *khan* chante l'ascension du héros vers la puissance à chaque violence ou crime et se termine sur le spectacle de son apogée.

\*  
\* \*

*La Chanson de Damsan* soutient une morale; *Le Chant épique de Kdam Yi* exalte une révolte contre cette morale. Pour l'aède du premier *khan*, celui qui a été désigné comme conjoint de remplacement ne peut se dérober et, par la suite, devra remplir scrupuleusement ses devoirs d'époux et ne pas abandonner cette femme à qui il a été destiné. L'aède du second chante, au contraire, une revanche de l'homme contre l'emprise du clan dominé par les femmes : « Superman » en rébellion contre la toute puissance de « Mom ». Cette primauté de la femme dans la société rhadée, un instituteur de cette tribu, M. Y Bih Niè-Kdam, l'a fort bien décrite : « Nominale ment l'homme est le Chef de la maison, mais en réalité, c'est la femme qui y tient une place prépondérante. Puisqu'il est en quelque sorte acheté par la femme, il vient habiter chez elle pour travailler au bien-être de la famille et pour accroître le patrimoine de son épouse. Le pauvre mari qui a haut peiné pour enrichir la maison de gongs, de jarres, de buffles et d'éléphants, ne peut jouir de ces richesses que du vivant de sa conjointe ou, lorsque après la mort de celle-ci, il y a une remplaçante choisie parmi les sœurs ou petites-filles de la défunte; sans quoi, il perd tous ses droits et doit quitter la maison, n'emportant qu'une très faible part de ses biens. Tout le reste revient à la famille. D'autre part, si le mari est mort, sa famille doit également donner à la veuve un remplaçant, choisi parmi les frères ou neveux du défunt, pour continuer à nourrir la famille et à garder les biens » (1). Cette place primordiale que tient la femme dans la société rhadée apparaît encore plus nettement dans la structure familiale de cette tribu : elle repose en effet, sur un système de parenté basé sur un régime harmonique (2) à filiation matrilineaire et à résidence matrilocale et dans lequel les clans sont groupés en deux phratries exogames (3). Nous avons

(1) Y Bih Niè-Kdam, *Notice sommaire sur le Darlac*, in *Education*, n° 16 (juin-juillet-août 1949), Saigon, p. 31-32.

(2) « Nous appelons harmonique un régime où la règle de résidence est semblable à la règle de filiation. Un régime à filiation matrilineaire et à résidence matrilocale est harmonique et il en est de même d'un régime à filiation patrilinéaire et à résidence patrilocale. » (Cl. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 270.)

(3) Y Bih Niè-Kdam, *op. cit.*, p. 32-33 : « Chez les autres montagnards, les personnes de clans différents peuvent se marier. Mais au Darlac, il existe seulement deux phratries de clans qui peuvent se marier l'une avec l'autre. Chaque phratrie comprend un certain nombre de clans :

## PHATRIE A

Eban  
Ayun  
Hdok  
Mlô  
Buôn krông  
Ecam  
Knul

## PHATRIE B

Niè kdam  
Niè kriêng  
Niè hrah  
Niè Siêng  
Buôn driêng  
Buôn ya  
Enuól

vu que dans son ménage, l'homme n'est guère qu'un gérant des biens de sa femme ; il n'est appelé à jouer un rôle familial important, non pas comme mari ou père, mais comme frère d'une sœur, et n'a d'autorité véritable que sur les enfants de celle-ci. Cette autorité que la coutume accorde à la femme rhadée ce n'est pas tant dans son foyer qu'elle en use. En général, elle se montre une bonne collaboratrice pour son mari et pas plus que celui-ci, elle ne fait preuve de beaucoup d'autorité sur ses enfants. Mais c'est comme sœur d'un homme qu'elle se montre tyrannique. Qu'on se souvienne de la correction infligée à Damsan récalcitrant par H Li, sa sœur cadette (H Ang, la sœur aînée restant en compagnie des frères de H Ni envoyés par celle-ci réclamer Damsan comme époux de remplacement) : « Alors la sœur cadette H Li enroule sa jupe courte, saisit une veste à courtes manches, assujettit son chignon avec une épingle à la manière des femmes bih et mnong. Elle va vers son frère aîné Damsan, elle lui tord l'oreille gauche jusqu'au sang, elle lui tord l'oreille droite jusqu'au sang, lui donne une claque dans le dos. Il geint. — Pourquoi me traites-tu si durement, ô petite sœur ? »<sup>(1)</sup>. Plus loin encore, parce que Damsan s'est montré capricieux envers sa femme, sa sœur cadette lui fera couler de l'étain fondu dans les oreilles<sup>(2)</sup>. Sur ce rôle tyrannique exercé par la sœur, un conte rhadé recueilli par M. Y Blui Niè-Blò est encore plus significatif que le *Klei Khan Damsan* : il s'agit de la « Légende de Jhong-Gram »<sup>(3)</sup>. C'est l'histoire d'un garçon qui élève sa sœur et cherche aveuglément à satisfaire ses moindres caprices, alors que celle-ci n'a qu'une idée en tête : envoyer son frère à la mort, en lui réclamant des choses qu'il semble impossible de tenter de se procurer sans se faire tuer, tel que lait de tigresse ou d'éléphant, écailles du Dragon. Malgré les avertissements du Maître du Ciel qui le ressuscite après un dernier exploit où il a trouvé la mort, Jhong-Gram se rend sans méfiance chez sa sœur où, après l'avoir enivré, son beau-frère le tue d'un coup de sabre dans le ventre.

La position relative des deux héros en face de cette prééminence des femmes cristallisée dans le rôle tyrannique joué par la sœur d'un homme, est en quelque sorte soulignée par la qualité parentale des protagonistes en présence dans chaque *khan*. Dans *La Chanson de Damsan* les personnages les plus importants après le héros sont ses sœurs et son épouse : la femme du héros doit continuellement supporter les conséquences de la paresse et de la nonchalance de celui-ci ; l'autorité est représentée par les sœurs de Damsan ou par H Ni quand elle s'adresse à ses frères ; il n'est nulle part question de la mère de Damsan. Kdam Yi le révolté n'a pas de sœur, mais sa mère qui n'exerce d'ailleurs aucun pouvoir sur lui et un oncle utérin qu'il intimide ; sa première femme ne tient qu'un rôle épisodique et la seconde est sa conquête. Damsan est pris dans les rets de la Coutume : ses sœurs le gouvernent ; il n'a plus sa mère auprès de qui il pourrait trouver quelque tendresse. Kdam Yi ne tient compte d'aucune règle : il n'a pas de sœur, mais seulement sa mère qui ne cesse de trembler pour lui.

---

Tous les clans contenus dans la phratrie A sont des frères et ceux contenus dans la phratrie B sont également des frères, par conséquent, les clans de la même phratrie ne peuvent pas se marier ». Sinon, il y a incestes.

Nous avons vu plus haut (p. 556, note a), combien le jeu des échanges matrimoniaux entre deux partis opposés de cette organisation dualiste pouvait être particulièrement serré, grâce à la règle dite « du remplacement de l'époux décédé ».

<sup>(1)</sup> *Chanson*, p. 170.

<sup>(2)</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>(3)</sup> *Légendes rhadées* recueillies par Y Bih-Niè-Blò (il s'agit en réalité de M. Y Blui), *Education*, n° 16, juin-juillet-août 1949, Saïgon, p. 200-203.

\*  
\* \*

Avant l'arrivée des Français, l'organisation sociale et politique de la majorité des tribus proto-indochinoises du Viêt-Nam Central ne dépassait guère le cadre du village. Chaque village vivait indépendant de son voisin contre lequel il se trouvait en état de guerre latent, à moins d'être temporairement sous les effets d'une alliance conclue avec lui, alliance d'ailleurs peu durable et en général dirigée contre une troisième agglomération. Chacun des villages était dirigé par une oligarchie composée des chefs de famille les plus influents. Il arrivait que parfois surgît au milieu d'eux une personnalité plus marquante qui réussissait à imposer sa volonté au groupement et l'entraînait alors dans des raids conduits contre les villages voisins; il advenait aussi que certains de ceux-ci finissent par accepter son joug et par lui fournir des guerriers, l'aidant ainsi à répandre la terreur sur une plus vaste étendue, tout en l'écartant de leur propre domaine, sans que l'aire d'exploitation d'un tel chef atteignît jamais la totalité du territoire occupé par une tribu. Mais l'autorité que pouvait exercer un tel individu disparaissait avec lui et, à sa mort, chaque village, si ce n'est chaque famille dans son propre village, recouvrait son autonomie entière un moment restreinte par la puissance de ce chef de bande. De tels individus laissent toujours le souvenir admiratif de dons supranormaux, de courage mêlé de ruse et les récits de leurs exploits témoignent d'une certaine férocité. Si jamais un héros authentique a pu servir de modèle au personnage de Kdam Yi, c'est à cette catégorie d'individus qu'il a dû appartenir : la naissance de Kdam Yi est extraordinaire et sa précocité tient du prodige; sa mauvaise foi dans ses détournements et ses alliances n'a d'égale que sa bravoure; vainqueur, il ne montre aucune pitié.

Dans ces sociétés où la plus vaste unité politique ne dépasse pas le cadre des villages, par ailleurs peu peuplés, l'organisation sociale repose essentiellement sur celle de la famille jusqu'à presque se confondre avec elle. Or, les structures familiales des tribus parlant des dialectes môn-khmères montrent une grande variété, et certaines d'entre elles apparaissent en pleine transformation ou même en voie de désagrégation. Dans les groupes du Nord que ce soit chez les Bahnars<sup>(1)</sup>, les Rôngao<sup>(2)</sup> ou les Sedangs<sup>(3)</sup>, le clan n'existe plus : tout repose sur la famille conjugale; l'autorité du père prépondérante est tempérée par celle du frère de la mère, celle-ci jouant d'ailleurs un rôle important dans les rites agraires. Dans les groupes môn-khmères du Sud, les clans existent, mais sous les formes les plus variées allant d'un système à résidence patrilocale et à filiation patrilinéaire, comme chez les Maa' et une partie des Mnong, au système opposé emprunté aux envahisseurs malayo-polynésiens<sup>(4)</sup>.

Inserée entre les deux groupes môn-khmères, la masse des tribus malayo-polynésiennes présente au contraire, une forte cohésion culturelle qui se traduit sur le plan de la structure de la parenté, par le maintien généralisé d'un système harmonique à résidence matrilocale et à filiation matrilineaire. Ce groupement ethno-

(1) P. Guilleminet, *La Tribu Bahnar du Kontum (Sud-Annam, Indochine) Contribution à l'étude de la société moi*, in *Actes du XXI<sup>e</sup> Congrès international des Orientalistes* (Paris 1948), p. 383.

(2) J. E. Kemlin, *Alliances chez les Reungao*, in *BEFEO*, XVII, n° 4 (Hanoi, 1917), p. 118.

(3) G. Devereux, *Potential contribution of the Moi to the cultural landscape of Indochina*, in *Far-Eastern Quarterly*, t. VI (1947), p. 393.

(4) Pour alléger notre texte, nous emploierons désormais, comme cela se fait couramment, «malayo-polynésiens» (ou «môn-khmères») pour «les populations de dialectes appartenant à la famille des langues malayo-polynésiennes» (ou «môn-khmères»).

linguistique commença par s'implanter sur les côtes du Viêt-Nam Central actuel <sup>(1)</sup>, puis s'introduisit en coin, dans l'arrière-pays montagneux où s'étaient maintenus les Môn-Khmèrs.

La partie des envahisseurs établis sur le littoral reçut de colonisateurs hindous des techniques et une organisation politique doublées de systèmes religieux qui furent à la base de l'essor de cette magnifique civilisation chame dont on admire encore aujourd'hui les vestiges étonnants révélés par l'École française d'Extrême-Orient. Mais l'apport hindou ne fit pas pour autant disparaître chez les Chams, leur langue et leur organisation familiale préexistantes <sup>(2)</sup> qui se sont fermement maintenues dans les débris de ce peuple fortement touché par la conquête vietnamienne <sup>(3)</sup>. Autochtones môn-khmèrs et envahisseurs malayo-polynésiens appartenaient au même niveau technique, et cette longue acculturation qui s'est établie entre eux, au cours de leur voisinage prolongé, a accentué leur ressemblance. Celle-ci a pu faire croire à de nombreux voyageurs qu'il s'agissait d'une seule population, impression renforcée par cette dénomination de *Moi* par laquelle les Vietnamiens désignaient l'ensemble des populations proto-indochinoises vivant dans leur hinterland. Bien que ce mot signifiait *sauvage*, il a fini par atténuer, dans l'esprit de ceux qui l'employaient, la profonde diversité qui règne entre ces tribus au profit d'une unité globale créée par ce vocable, au point que de nombreux chercheurs <sup>(4)</sup> ont pensé à un peuple *moi* d'origine indonésienne, dont une partie aurait été chamisée <sup>(5)</sup> et l'autre khmèrisée, voulant expliquer de cette manière l'existence de deux familles de langues au sein de populations relevant d'un même niveau technique et culturel. La structure sociale des tribus môn-khmères, peut-être patrilineaire à l'origine, devait subir de fortes influences de la part des tribus malayo-polynésiennes, puis des parents de celles-ci, les Chams, qui par la suite imposèrent leur domination à la presque totalité du Haut-Pays <sup>(6)</sup>.

A l'avant-garde des Malayo-Polynésiens, les Rhadés et les Jarais occupèrent les terres les plus riches, situées entre la Srépok et Kontum; ils représentent encore aujourd'hui les groupes structurellement les mieux organisés. Les Jarais, toujours

<sup>(1)</sup> Cf. Paul K. Benedict, *Thai, Kadai and Indonesian : a new alignment in Southeastern Asia*, in *American Anthropologist*, n.s., vol. 44 (1942) n° 4, p. 576-601, et la carte (fig. 18) parue dans l'article de A. G. Haudricourt, *Relations entre gestes habituels, forme des vêtements et manière de porter les charges*, in *Revue de Géographie humaine et d'Ethnologie*, n° 3 (juillet-sept. 1948), p. 65.

<sup>(2)</sup> « Les historiens sont d'accord pour admettre que, sous un vernis hindou, la société (des pays hindouisés) y garda l'essentiel de ses caractères propres. » (G. Cœdès, *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris, 1948, p. 63.) C'est ainsi qu'à Bali, d'après W. F. Stutterheim, « l'hindouisme a toujours été, et est encore la culture des classes supérieures, mais ne devint jamais complètement celle des masses attachées à l'animisme indonésien, et au culte des ancêtres » (cité par G. Cœdès).

<sup>(3)</sup> Cf. les travaux de Aymonnier, Cabaton, Durand, Mus, Ner.

<sup>(4)</sup> Cf. l'œuvre de H. Maitre, et pour ses prédécesseurs, la bibliographie qu'il cite dans *Les Jungles moi* (Paris, Larose, 1912), p. 426. Cette opinion ne continue à avoir cours à l'heure actuelle que chez des ethnographes (cf. notamment Dam Bo, *Les Populations Montagnardes du Sud-Indochinois (Pemsiens)*, numéro spécial de *France-Asie*, n° 49-50 (printemps 1950) et P. Guilleminet, *Remarques suggérées par des rapprochements entre l'article du Capitaine Maurice relatif à Trois fêtes agraires rhadé et celui du R. P. Kemlin sur les Rites agraires des Reungao*, in *BEFEO*, t. XLV (1951), fasc. 1, p. 209-212).

En ce qui concerne la position des linguistes, cf. P. K. Benedict *Thai, Kadai and Indonesian*, etc., *American Anthropologist*, numéro spécial, vol. 44 (1942), n° 4, p. 576-601 et A. G. Haudricourt, *Relations entre gestes habituels, forme des vêtements et manière de porter les charges*, in *Revue de Géographie humaine et d'Ethnologie*, n° 3 (juillet-sept. 1948).

<sup>(5)</sup> Les Chams étant considérés comme le produit de la colonisation par les Hindous d'une portion de ce « peuple moi ».

<sup>(6)</sup> Cf. notamment H. Maitre, *op. cit.*, p. 439 et suiv.

en expansion au moment de notre arrivée<sup>(1)</sup>, possédaient un semblant d'organisation religieuse à l'échelle de la tribu dont témoignent ces sortes de Pontifes connus sous les noms de «Sadet» du Feu, de l'Eau et du Vent. Les Rhadés, installés sur les basaltes du Darlac conquis sur les Mnongs<sup>(2)</sup>, avaient sur eux d'autres avantages, tels que des techniques agricoles plus perfectionnées<sup>(3)</sup> et une organisation familiale et sociale de forte cohésion qui leur permirent d'évoluer vers une forme rudimentaire de féodalisme. Ce sont les normes d'une telle société que semble traduire sur le plan folklorique *La Chanson de Damsan*. Le héros de ce *khan* ne travaille jamais aux champs, exploités sans doute par une partie des nombreux serviteurs qui peuplent sa maison. Cette épopée met en relief une classe de chefs entre lesquels s'opèrent les échanges et les raptés de femmes. On a vu plus haut quelle continuité dans les échanges matrimoniaux la règle dite «du remplacement de l'époux décédé» permettait d'établir entre les deux familles; celles-ci devenant des familles de chefs (ou devenues telles) inaugurent entre elles un circuit d'alliances, une sorte d'endogamie finit par s'établir entre les familles nobiliaires dont la fonction sociale fut d'assumer la protection des autres familles plus spécialement chargées de la production.

On trouve également, dans le «Kdam Yi», ces intermariages entre familles de chefs : le héros de ce *khan* est destiné à Kbäng Era Hbéa Esun, *anak sah mdröng*; après l'avoir répudiée, il enlèvera Tung H Lung, fille et femme de chefs. Un certain sentiment de classe est même assez nettement exprimé dans cet épisode où la mère de Kdam Yi offre un prix supérieur à celui exigé par les vendeurs Mnongs pour un esclave, parce qu'elle s'est rendu compte que celui-ci avait dû être autrefois un *mdröng*; par la suite elle trouvera peu convenable de faire travailler cet homme aux champs et lui confiera la justice du village; bientôt d'ailleurs, Kdam Prah Mlō deviendra le compagnon inséparable du héros qui lui accordera même l'alliance de frère à frère. Dans les deux chansons de geste, mais cela est beaucoup plus net dans *La Chanson de Damsan*, les guerres sont toujours livrées non contre tel ou tel village, mais contre tel ou tel chef nommément désigné. Et après la bataille, Kdam Yi emmène non seulement tous les biens du chef vaincu, mais tels des serfs, tous les habitants du village que celui-ci gouvernait.

Cependant, certains éléments du même ordre ont des expressions totalement différentes, si ce n'est opposées, dans l'un et l'autre *khan*, accentuant cette opposition

(1) Cf. notamment H. Maître, *op. cit.*, p. 485 et 550.

(2) M. Schmid, P. de La Souchère, D. Godard. *Les sols et la végétation au Darlac et sur le plateau des Trois-Frontières*, in *Archives des Recherches agronomiques au Cambodge, au Laos et au Vietnam*, n° 8, 1951, p. 89.

(3) *Ibid.*, p. 89-92. En ce qui concerne le système cultural mnong gar, on trouvera un aperçu un peu plus détaillé dans G. Condominas et A. Haudricourt. *Première contribution à l'ethnobotanique Mnong gar (Protoindochinois du Vietnam)*, in *Revue internationale de Botanique appliquée et d'Agriculture tropicale*, 32<sup>e</sup> année, janv.-févr. 1952, n° 351-352, p. 19-27; mars-avril 1952, n° 353-354, p. 168-180.

Le Capitaine A. Maurice dans son étude sur *Trois fêtes agraires rhadé* [BEFEO, t. XLV (1951), f. 1, p. 185-207] s'est essentiellement attaché à la description de pratiques rituelles. Le célèbre travail du R. P. Kemlin sur les *Rites agraires des Reungao*, in BEFEO, t. IX (1909), p. 493-522 et t. X (1910), p. 131-158, fournit, en même temps qu'un exposé minutieux de ces rites, de nombreuses indications sur les techniques agricoles d'une tribu môn-khmère du Nord, assez voisines de celles pratiquées par les tribus méridionales du groupe môn-khmér. Notons que les Bih et les Mnong Rlâm, seuls voisins immédiats des Rhadés à cultiver de longue date des rizières irriguées, disent en tenir les méthodes de leurs anciens maîtres, les Chams.

Enfin, cette question sera reprise en détail dans une étude que nous préparons sur l'utilisation du sol en pays mnong gar, dans laquelle nous examinerons également, à titre de comparaison, le système cultural rhadé.

que nous avons constatée plus haut, entre les deux types de personnalités représentés par Damsan et Kdam Yi. Ces différences ont moins trait à l'individu dépeint qu'aux tendances du groupe.

C'est ainsi que dans *La Chanson de Damsan*, les règles qui gouvernent la vie sociale et en particulier les lois du mariage et du « remplacement de l'époux décédé » sont parfaitement établies et considérées par les membres du groupe comme « naturelles », allant de soi. Ainsi, dès le début du *khan*, lorsque H Ni ayant appelé son frère pour le charger de lui chercher un mari, celui-ci lui demande qui elle désire : « Qui j'aime ? moi, ô frère aîné, j'aime l'époux que me choisit mon aïeule, l'époux que me réserva mon aïeul ». Et de raconter comment Y Kla désigna son petit-fils Damsan pour le remplacer auprès de H Ni, elle-même remplaçante de H Klu, la première femme du vieillard. Même lorsqu'elles ne sont pas formulées, ces règles imprègnent le récit de leur présence continue ; on les sent comme constamment sous-jacentes au texte de l'épopée. A chaque négligence envers elles, le héros est puni et sa punition deviendra terrible lorsqu'il s'avisera d'agir de front contre elles.

La conscience de cette infaillibilité de la Coutume, de l'échéance implacable des sanctions à chaque infraction qui y est faite est entretenue par le moule même dans lequel s'exprime le récit. Les simples descriptions de personnages, de leurs beuveries, la narration des combats, et tous les moindres aspects de la vie du groupe sont exprimés dans une langue magnifiquement imagée, sont éloquemment grossis par le sublime poétique. Ce sublime poétique sert de support matériel, si l'on peut dire, à l'atmosphère mythique dans laquelle baigne l'épopée : interventions fréquentes de Aè Diè, le Maître du Ciel, chez lequel se rend souvent Damsan, épisode de l'arbre-totem, enfin cet extraordinaire final chantant l'exploit malheureux de Damsan pour enlever le Soleil, Génie-femelle dont il veut faire son épouse. Cette enveloppe religieuse imprime profondément le sentiment de la rigueur inéluctable des règles.

Ce qui frappe, au contraire, dans le *Klei Khan Kdam Yi*, c'est son réalisme : la sobriété et la justesse dans la description des comportements des différents personnages, la morgue du puissant (Mtao Hjei vis-à-vis du jeune Kdam Yi), l'insolence de l'audacieux (Kdam Yi et le respectable Sadet de l'Eau), etc. Des réflexions semblent avoir été saisies au vol, telle cette réponse de la Mère au héros qui lui demande si elle n'a pas quelque vieille histoire à régler : « Pourquoi n'aurais-je pas d'histoires ? ». Certaines scènes témoignent d'un sens d'observation aigu, notamment le passage décrivant l'arrivée de Kdam Yi et de son compagnon chez les parents de Tung H Lung. Cela se passerait aujourd'hui exactement de la même façon, dans des circonstances semblables : les hôtes s'interrogent sur l'identité des étrangers et le vieillard se demande s'ils ne viennent pas lui réclamer le règlement d'une dette ancienne. De même, les discussions inaugurant les échanges semblent prises sur le vif. Les réactions des individus et des groupes restent humaines, elles n'ont rien de figé comme dans l'autre épopée. Les habitants du village de Kdam Yi l'abandonnent, bien qu'il soit un héros, parce qu'ils craignent que ses folies n'attirent sur eux les représailles des autres chefs.

Damsan est installé dans son statut de chef par sa naissance, il n'a aucun effort à fournir pour parvenir aux droits qui y sont attachés ; il lui suffit de se laisser porter par l'ensemble des règles coutumières. Ce statut de chef est parfaitement consolidé, il est profondément incrusté dans la société décrite par *La Chanson de Damsan* et les familles nobles n'en sont pas à leurs premiers échanges matrimoniaux, les circuits d'époux et d'épouses fonctionnant depuis longtemps.

Kdam Yi quoique issu d'une famille honorable, est pauvre à ses débuts et doit conquérir lui-même de haute lutte cette puissance qui permet de jouir du travail

d'autrui. On assiste ainsi avec le *Klei Khan Kdam Yi* à la naissance d'un chef, d'un homme qui s'impose aux autres par sa seule personnalité et non par le rôle qu'il tient du groupe auquel il appartient. Le travail de la terre ne lui convient pas ; lorsqu'il aura atteint cette réputation de richesse qui attire les colporteurs étrangers, alors seulement il s'y intéressera. Autrement fructueuse se présente la guerre à ses yeux ; elle seule permet d'accéder à une telle puissance : il s'attaque donc aux riches et leur arrache village et biens, et enlève même la femme de l'un d'eux. Certes le début du *khan* pourrait sembler ne pas se rapporter à la réalité courante : en fait, la naissance extraordinaire et la prodigieuse précocité de Kdam Yi font partie des croyances qui entourent normalement la venue au monde des héros qui apparaissent de temps à autre dans le Haut-Pays<sup>(1)</sup>.

On peut même considérer Kdam Yi comme le type de ces *mtau* qui continuaient à sévir en pays rhadé au début de l'occupation française. La carrière de Mé Sao, telle qu'elle nous a été contée par H. Maitre<sup>(2)</sup> présente bien des traits communs avec celle de notre héros : issu d'une famille pauvre qui eut à souffrir de l'insolence des *mtau* voisins (il fut même fait prisonnier par l'un d'eux), Mé Sao conquiert une fortune fabuleuse, grâce à son courage et à sa ruse, en pillant et en guerroyant contre des chefs rivaux ; il séduit également la femme d'un autre chef qui, plus expéditive que Tung H Lung, empoisonna son mari pour épouser son séducteur. La trame même du récit du *Klei Khan Kdam Yi* a été puisée dans une réalité à peine transformée.

\*  
\* \*

Les deux chansons de geste proviennent d'un seul et même groupe ethnique ; elles sont toutes deux l'expression d'une même culture dont l'institution qui apparaît avec le plus d'éclat à travers l'un de ces textes, repose sur une organisation familiale dualiste, basée sur un système de parenté à filiation matrilineaire et à résidence matrilocale. Bien qu'il s'agisse de la même culture, les types de personnalités exprimés par les deux épopées s'opposent catégoriquement.

La *Chanson de Damsan* présente une société solidement établie sur des règles indiscutées et soutenues par un complexe mythique toujours agissant. Le type masculin mis en vedette par ce *khan* est un être mou, gouverné par les femmes (ses sœurs surtout, particulièrement tyranniques), élément primordial de l'organisation économique et sociale de la tribu. Cette épopée enseigne que l'homme doit non seulement se soumettre aux lois qui régissent le mariage, mais veiller à ne pas les négliger, s'il ne veut encourir les pires catastrophes. Idéal peu combattif : il consiste surtout à maintenir le déroulement harmonieux des alliances matrimoniales et pour l'homme à se comporter en bon époux et à profiter ainsi des biens qu'il fera fructifier dans la famille de sa femme.

Le *Chant épique de Kdam Yi* exalte au contraire un type d'homme en perpétuelle révolte contre cette même société. Aucun recours au surnaturel, si ce n'est pour

(1) P. Guilleminet, *Recherches sur les croyances des tribus du Haut-Pays d'Annam, les Bahnar du Kontum et leurs voisins, les magiciens*, in *BIEH*, t. IV (1942), f. 1 et 2, p. 27 et suiv.

(2) H. Maitre, *Les Régions moi du Sud indo-chinois*, Paris, 1909, p. 56-61 (passage repris dans *Les Jungles moi*, p. 542-544). Le tableau brossé par l'explorateur utilise évidemment un tout autre coloris que celui employé par le chanteur rhadé ; ce contraste est encore accentué par les interprétations erronées du voyageur occidental.

expliquer la naissance d'un héros comme cela se fait encore pour les *Ya* de chair et d'os. Chacun des exploits de Kdam Yi repose sur la force ou la ruse. Il bouscule toutes les règles, ne tient même pas compte des présages contraires envoyés par les *yang*, et toujours il triomphe. Les femmes ici n'ont aucun pouvoir, au point qu'on pourrait croire cette épopée empruntée à des Mnong patrilinéaires, si certains indices ne rappelaient les lignes essentielles de l'organisation familiale rhadée et si les aventures de Kdam Yi ne ressemblaient étonnamment à celles de maints chefs récents appartenant à la grande tribu malayo-polynésienne du Darlac.

Ses deux plus grands *khan* reflètent sans doute des épisodes différents par lesquels la société rhadée a dû passer. Au cours d'une période où cette société se trouve solidement établie, composée certes de chefferies rivales, mais fermement implantées sur leur propre terrain, le jeu des règles se déroule normalement, entretenu avec vigilance par les femmes auxquelles la Coutume accorde la direction des affaires économiques du groupe. Mais que surgisse une période d'insécurité où tout est remis en question, où il faut lutter pour conquérir sa place de chef, alors les femmes mainteneuses des lois perdent leur rôle de dirigeantes. Seul alors, l'audacieux s'affirme en face des autres et au mépris des règles encore respectées par ceux à qui il imposera son joug. Damsan et ses sœurs doivent céder le pas à Kdam Yi. À moins qu'on ne veuille considérer que c'est un Kdam Yi qui a permis la réalisation d'un Damsan.

## NOTES SUR LE MANUSCRIT D'ANTOMARCHI

Le texte rhadé et la traduction du *Klei Khan Kdam Yi* que nous publions aujourd'hui constituent le seul ouvrage inédit d'Antomarchi qui ait été sauvé de la tourmente de 1945. Tout le reste a disparu, notamment le volumineux dictionnaire ethnographique rhadé-français sur lequel il travaillait au moment de sa mort et qui constituerait d'après les rares personnes qui ont eu la chance de le feuilleter, une œuvre considérable, un apport de tout premier ordre à la connaissance de la Linguistique et de l'Ethnographie rhadées.

Le manuscrit du *Chant épique de Kdam Yi* se présente sous la forme d'un grand cahier de 56 pages, constitué de grandes feuilles de papier brouillon cousues ensemble, chacune d'elle étant pliée sur elle-même. Le texte rhadé a été tapé à la machine sur chaque folio recto (seul paginé); la traduction française figure en vis-à-vis au dos du feuillet précédent, écrite de la main même d'Antomarchi. Dans les marges du texte rhadé, l'enquêteur a noté la traduction des mots rhadés qu'il avait soulignés au crayon. Il a également écrit à la main le titre : *Le Chant épique de Kdam Yi* sur la première page qui porte, écrit au crayon bleu, « N° 20 » (le numéro du dossier de ce manuscrit sans doute). Le texte rhadé occupe les folios numérotés 1 à 25 (c'est-à-dire 2 à 26 en réalité); l'avant-dernier folio porte écrites au crayon, les notes que nous avons données plus haut *in extenso*, et le dernier folio, toujours au crayon, la traduction de deux mots rhadés : *boih* et *tô*. Avec ce manuscrit ont été retrouvées les cinq copies dactylographiées de la traduction. Ces copies reproduisent tel quel, y compris les fautes de français, le brouillon d'Antomarchi; on y trouve seulement les corrections manuscrites de quelques fautes de frappe, corrections dues sans doute au secrétaire lui-même, car l'écriture n'est pas celle du traducteur.

Certaines annotations font supposer que l'ancien Directeur de l'Enseignement au Darlac avait recueilli le texte du « Kdam Yi » et l'avait traduit au début de son séjour dans cette province. En effet, il avait pris soin de noter en marge du texte rhadé la traduction de mots d'un usage très courant tels que *si* (quoi? qu'est-ce?), *mo'h* (aussi, également), etc., ce qu'il n'aurait sans doute pas fait à l'époque où il travaillait à son dictionnaire. Le mode de transcription adopté permet de penser que le texte a été recueilli entre les années 1935 et 1938, dates où ont été pris les deux principaux arrêtés fixant le système de transcription des dialectes proto-indochinois<sup>(1)</sup>. Antomarchi a suivi dans ses grandes lignes les recommandations du premier arrêté, mais non la règle adoptée pour les diphtongues par le second texte administratif : il écrivait encore *dôe* et *brey*, là où plus tard il mettra *due* et *brei*. On pourrait même admettre que le texte a pu être recueilli avant 1935, en supposant que le mode de transcription adopté par le Directeur de l'Enseignement ait été par la suite entériné par la Commission chargée de préparer l'arrêté du Gouverneur Général.

Mais beaucoup plus important que la date à laquelle Antomarchi a effectué ce travail est le fait que l'ouvrage retrouvé ne devait constituer qu'un brouillon. Il semble en effet qu'Antomarchi n'ait jamais revu son manuscrit, ou, s'il l'a fait, la deuxième version de sa traduction ne nous est pas parvenue. Comme nous l'avons déjà signalé, nous avons relevé dans sa traduction de nombreuses erreurs, et mêmes

(1) Pour l'arrêté du 2 décembre 1935, cf. le *Journal Officiel de l'Indochine Française*, n° 100 du 7 décembre 1935, p. 4008-4009. Pour celui du 19 septembre 1938, cf. le *JOIF* n° 77 du 24 septembre 1938, p. 3329. Ces textes ont été reproduits dans le *BEFEO*, t. XXXV (1935), f. 2, p. 593-597 et t. XXXVIII (1938), f. 2, p. 505-506.

des barbarismes assez grossiers, qui n'auraient certainement pas subsisté si celui-là même qui a donné une si belle version française du *Bi Dué* avait eu l'occasion de revoir un ouvrage qu'il destinait sans doute à la publication. D'autre part, cette traduction est incomplète : Antomarchi a omis la prière contenue dans le texte et n'a pas traduit l'épilogue. Sans doute avait-il voulu laisser de côté la prière, en raison de son caractère particulier, pour la reprendre par la suite, une fois qu'il en aurait eu terminé avec le texte même de l'épopée ; or, il n'a pu trouver le temps nécessaire pour aller jusqu'au bout de ce texte qu'il a abandonné au quart de la dernière page. M. Y. Blul (Niè Bló) a bien voulu se charger du mot à mot de la prière <sup>(1)</sup> et nous avons traduit la fin du dernier épisode. Bien que le manuscrit d'Antomarchi n'ait pas la qualité de sa traduction du *Bi Dué*, nous avons tenu à conserver tel quel le texte original ne corrigeant au passage que les erreurs de traduction ou les fautes de français par trop criantes.

Il est probable que si Antomarchi avait pu éditer lui-même son ouvrage, il l'aurait profondément remanié et en aurait refondu le style. Cependant nous avons tenu à publier sans trop le retoucher le texte retrouvé, pour laisser à son auteur, par delà la mort, l'entière responsabilité d'un travail qui l'honore et qui porte un nouveau témoignage de l'œuvre accomplie par celui qui fut l'un des meilleurs artisans de l'évolution des Montagnards. Son souci d'aménager leur avenir ne lui a pas fait oublier la sauvegarde de leur patrimoine culturel : le *Klei Khan Kdam Yi* vient s'ajouter à l'édition et à la traduction du *Bi Dué* et à ce dictionnaire malheureusement perdu, volet scientifique d'une œuvre considérable, par ailleurs orientée surtout vers les réalisations pratiques : mise sur pied de l'Enseignement au Darlac et extension de celui-ci aux autres provinces du Haut-Pays, formation des premiers éléments évolués à partir desquels s'est effectué le développement intellectuel des Proto-Indochinois et leur adaptation au monde moderne.

Lomé, juillet 1952.

(1) M. Y. Blul nous a par ailleurs communiqué, toujours par l'entremise de M. F.-P. Antoine, une suite de cette prière. En voici le texte et la traduction :

« ...To ñu ñu hñu dliè, bi giè jhók, bi ärók tló, bi djó kpóng, bi djó hnuór. Ti ñu nao tí drao sí. Ya ñu ngà, bi djó dhóng djó kgá. Bi joh puk klwk jhiè, bi djiè mó anak ñu. Ñu blú bléc, pléc dar, car kúp dang, ñu ngà mdé hóng äyóng äsei ädei pó. Ñu böng mnú bi brú tié, mnám kpié bi brú äsei »  
 « ...S'il se promène ou s'il va à la chasse qu'un bâton le heurte, qu'un bambou sec le pique, qu'il se cogne à la souche dressée, qu'il bute contre la souche couchée. Que là où il ira le bambou drao le transperce. Quoiqu'il fasse avec un couteau, qu'il se coupe; avec un coupe-coupe, qu'il se blesse. Que sa cabane s'effondre, que son grenier soit enlevé, que meurent sa femme et ses enfants. S'il vient nous attaquer, s'il vient nous combattre, s'il vient nous jouer un mauvais tour, s'il agit à l'envers, s'il fait le contraire (de ce qu'il faut faire) avec son frère aîné, avec son frère cadet : que lorsqu'il mange du poulet, son foie pourrisse; que lorsqu'il boit de l'alcool, son corps entre en putréfaction ».

BULLETIN  
DE  
l'École Française  
D'EXTRÊME-ORIENT

*Introduction  
au chant, à la fin de  
l'éd. de 1911*

Extrait du tome XLVII

page 555 ...

Fasc. 2



PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

SAIGON

1955