

H
DOU
48

H
DOU
48

JACQUES DOURNES

Le milieu jörai

Éléments d'ethno-écologie d'une ethnie indochinoise

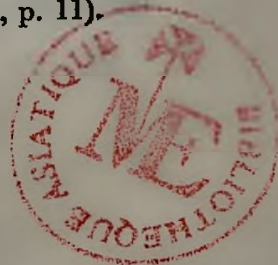
Les diverses relations de l'homme à l'homme
et de l'homme à la nature, qui ne sont pas
encore et ne seront peut-être jamais pure-
ment objectives, ne peuvent être saisies
autrement que par la métaphore.

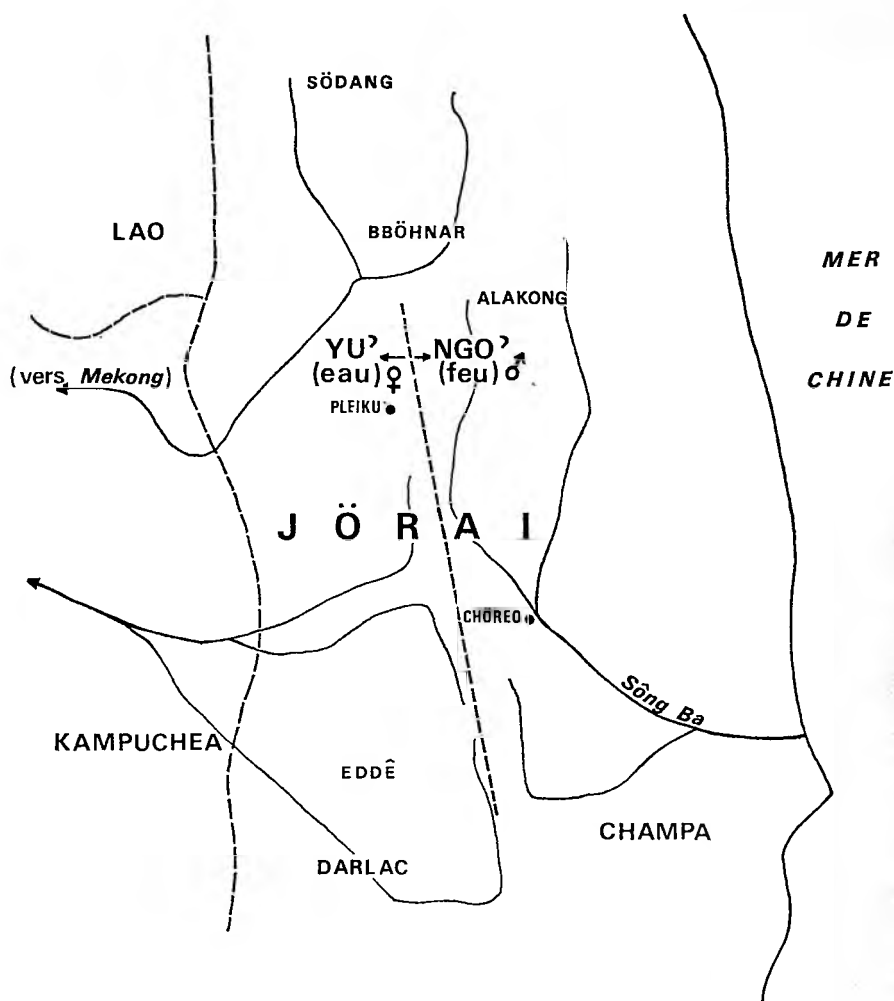
R. MUSIL

Étude d'un milieu et des relations des êtres à ce milieu qui est leur, l'écologie ne sera pas prise ici dans son contexte culturel occidental, avec ses principes et ses méthodes scientifiques, mais comme branche de ce qu'il est convenu aujourd'hui d'appeler ethnoscience ; au lieu de chercher à appliquer nos normes écologiques au cas jörai, il s'agira donc de reconnaître cette science que les Jörai ont de leur rapport à l'environnement, naturel et culturel : sol, flore, faune et aussi voisinage humain. Ce qu'ils pensent de ces relations et comment ils les vivent, voilà ce qui constitue l'écologie des Jörai, vue à travers leurs propres catégories¹.

Doués d'un sens de la relativité assez remarquable et portés en même temps à intellectualiser tout donné concret, les Jörai s'appréhendent d'abord — eux-mêmes comme les autres êtres vivants — dans une position de relation ; tout individu est toujours, en fin de compte, situé entre deux termes. On ne se laissera pas tenter là par un jeu de mots sur « milieu », mais il sera question plutôt d'un jeu de concepts où culmine celui de *yang*, à la fois norme et transposition, au moyen de métaphores, d'un système de comportements, sous lequel se dessine un modèle triangulaire.

1. Cf. G. REICHEL-DOLMATOFF, « La première, la vraie infrastructure à décrire et analyser, c'est plutôt le sens que prend l'environnement pour l'indigène, son *intelligence du milieu*... » (*Desana, le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupès*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1973, p. 11).





Carte schématique du milieu géographique jörai

LE MILIEU JÖRAI

L'ethnie jörai, la plus importante des ethnies autochtones indochinoises par le nombre d'habitants et l'aire continue d'extension, occupe les deux versants de la ligne de partage des eaux du Vietnam du Centre : moyennes vallées du Sông-Ba et de ses affluents, à l'est, moyennes vallées d'affluents de la rive gauche du Mekong, à l'ouest. Le cours supérieur de ces rivières, de direction générale nord-sud avant de traverser le plateau vers l'est ou vers l'ouest (en pays Jörai alors), est le domaine d'ethnies austroasiatiques : Alakông, Bböhñar, Södang. Le cours inférieur irrigue à l'est l'ancien pays des Cham (austronésiens comme les Jörai), aujourd'hui le Vietnam (ex-« Annam »), et à l'ouest le pays des Khmers (austroasiatiques). Entre Champa et Kampuchea, au plan de la géographie comme de l'histoire, les Jörai sont déjà les gens du « milieu ». Vers le sud, ils se relient aux Eddê

par plusieurs sous-groupes formant autant de chaînons. Les Jörai n'ont pratiquement pas de relations avec les populations situées au-delà de cette zone d'environnement. Ils ont conscience de leur situation entre deux « mers » (d'un côté la mer de Chine, de l'autre le Mekong, appelé également « eau immense ») et entre deux États. Le système des Maîtres, *pōtao*, transpose sur le plan politico-religieux cette implantation sur les deux versants : il y a un Maître pour chaque versant, rayonnant du nord au sud, dont les fonctions symboliques reproduisent la répartition sexuelle des tâches et des lieux du travail, sous l'un et l'autre versants du toit de la maison jörai, orientée nord-sud. Un troisième *pōtao*, dont la fonction théorique est plus encore une fonction de relation, empêche le clivage du système. Eau-Feu-Air, Mère-Père-Fils, ces deux triades équivalentes expriment métaphoriquement la structure du pouvoir, la magistrature des *pōtao* dans la société jörai. De plus, le souvenir est resté vivant des relations que les *pōtao* entretenaient avec le Cambodge, d'un côté, et le Vietnam héritier du Champa, de l'autre.

Pas plus sauvages (*mọi*) que montagnards (*thüông*), les Jörai ont colonisé les terres de basse et moyenne altitude, entre 100 et 700 m, s'établissant de préférence dans les vallées les plus larges (bassin de Chôreo notamment, où la densité est la plus élevée). Leurs sols ne sont pas les plus riches du massif central indochinois ; le plateau du Darlac, en particulier, est plus favorable à la culture. Mais cela ne préoccupe guère les Jörai qui ne sont pas des cultivateurs² — je reviendrai sur ce point en abordant leurs relations avec les Vietnamiens — ; ce n'est que par nécessité qu'ils travaillent la terre, et ce travail est laissé généralement aux femmes. Traditionnellement, les Jörai sont avant tout des chasseurs ; c'est bien pourquoi leur terrain de prédilection est la vaste forêt clairière où, à cheval, ils peuvent poursuivre cervidés, bovidés et éléphants. La forêt claire, sur alluvions anciennes et appauvries, est le paysage végétal dominant de l'aire qu'ils occupent. Ils racontent encore aujourd'hui les expéditions de chasse qui partaient du bas Sông-Ba et se terminaient quelque part au Cambodge, vers l'aval des gros affluents du Mekong, du temps où ils étaient libres, avant que la guerre des étrangers les transformât eux-mêmes en gibier.

La nourriture d'origine végétale pouvait alors n'être qu'un complément. Aujourd'hui le riz est la base de l'alimentation, de nombreuses espèces ont été domestiquées ; mais une quantité considérable d'espèces spontanées sont encore consommées, l'économie de cueillette subsistant chez ces riziculteurs peu convaincus, dont les épopées anciennes mentionnent surtout des guerres et des chasses, un peu de pêche et de cueillette, quelques cultures pour les femmes. On s'explique que le Jörai moyen nomme un millier de végétaux, la plupart spontanés, dont un grand nombre ne servent apparemment à rien — sinon comme objet de connaissance, signe de sa relation au monde des végétaux, moyen de communiquer avec eux et expression de

2. Rit, héros mythique, est, sinon l'idéal du Jörai, du moins son rêve. Un des mythes du cycle de Rit commence ainsi : Rit entend une voix en rêve, qui lui dit : « Cesse donc de faire la rizière ! Ce n'est pas ton affaire ! Achète plutôt le chien noir du Seigneur et désormais va chasser ! »

ses liens avec le milieu forestier qui est aussi celui du gibier. De telle herbacée, il dit, « le cerf la mange », de tel fruit, « les oiseaux l'évitent » ; cette herbacée, ce fruit, auxquels il a attribué un nom, ne lui servent à rien d'autre.

Chasseur pour s'alimenter, le Jörai entretient avec le monde animal un autre type de rapport, cultivé « au carré » si l'on peut dire, puisqu'il s'agit alors de la domestication de certaines espèces à seule fin de sacrifice rituel — à l'exception du cheval et du chien qui lui servent pour la chasse et qu'il ne mange pas. Poules, chèvres, cochons, buffles sont élevés pour fournir la matière des sacrifices, alors qu'aucun produit de la chasse ne peut avoir cet usage.

De même qu'on n'épouse pas sa sœur (de clan), de même on ne se mange pas entre humains ; la nourriture doit provenir du milieu animal et du milieu végétal. Mais là encore s'imposent des restrictions : certaines espèces animales sont interdites pour toute l'ethnie (*v.g.* le *Nycticebus*), certaines pour un clan seulement (le varan pour les Köpa'), certaines pour celui qui détient une fonction rituelle (la grenouille pour le *pötao*). Par ailleurs, il est des espèces végétales qu'on ne doit jamais couper, abattre, même sans en faire usage. Des animaux comme des végétaux, le Jörai dira qu'il s'agit d'espèces également *kom*, réservées, impures en ce sens qu'elles entacheraient d'impureté celui qui y porterait la main. L'interdit fonctionne comme signe de contrat avec la nature dont l'homme participe, et revient à la protéger. Chassant des bêtes sauvages ou abattant la végétation spontanée pour faire un champ, le Jörai n'agit pas comme déprédateur mais comme une espèce vivante parmi d'autres, ne détruisant que ce qui est strictement nécessaire à sa consommation ; théoriquement omnivore et par là plus dangereux, il s'impose des limitations.

Ces premières données nous laissent entrevoir déjà que le problème de la relation à l'environnement ne se pose pas, pour les Jörai, dans les mêmes termes que pour nous ; pour eux, il semble n'y avoir pas de problème. Non agressif, l'individu ne se perçoit pas comme agressé³ ; ne se concevant pas comme un terme — et encore moins comme le terme ultime, le « roi de la création », tyran destructeur de la nature et de ses semblables —, il ne se sent pas isolé dans un monde hostile, mais se perçoit dans sa relation avec d'autres êtres, dans son intégration à la nature. Avec des humains qui ne lui sont pas parents, comme avec des animaux ou des végétaux, il peut contracter des alliances d'ordre rituel, signes métaphysiques d'un continuum physique dont il a quelque conscience — exprimée dans des

3. Cette première étude d'ethno-écologie est nécessairement succincte ; pour la clarté de l'exposé, j'ai simplifié des relations plus complexes. Si, de façon habituelle, l'homme n'a pas l'anxiété de se croire agressé, il est des cas où il dit explicitement : *yang nga'* « un esprit m'agresse », notamment pour une maladie, état de crise où se manifeste un autre aspect (complémentaire) de son comportement. Le fait qu'il ait alors recours à deux types possibles de thérapeutique (soins par plantes médicinales ou cure chamanique) révèle plusieurs niveaux (sinon plusieurs systèmes) de situation dans son univers, selon qu'il se représente lui-même dans sa relation « naturelle » au monde des vivants (végétaux notamment) dont il fait partie, ou victime d'une relation avec le monde « supra-naturel » des *yang*.

mythes d'origine —, et dont il tend à se faire une représentation théorique, tout en y adaptant ses comportements. Cette attitude fondamentale n'est peut-être pas sans lien avec sa nudité. Hormis les temps de fête où le vêtement devient parure, celui-là se limite habituellement à voiler le sexe, pour la femme comme pour l'homme ; il n'est jamais écran, dissimulation, protection, isolant de l'environnement ; toutefois, celui qui se montrerait sans cette marque culturelle, minimale et essentielle, serait dit *ana' dlei*, sauvage. Nos existences occidentales sont si protégées et notre corps tellement dissimulé que nous avons peine à imaginer ce que peut être la nudité quotidienne, sans recherche et sans calcul, parmi ceux dont c'est un trait culturel. Il suffit d'en faire l'expérience pour que se modifie rapidement l'ensemble des relations à l'environnement : l'autre — que ce soit l'air, l'eau, la terre au contact de la peau, ou les vivants qui nous entourent — devient plus proche et plus semblable ; « soi-même » ne prend plus tant d'importance, on se sent relatif et relié, offert, livré, sans avoir même à y penser. On ne peut pas dire que l'environnement soit senti autrement ; en fait, il est senti, tout simplement. Ce n'est plus l'individu qui est protégé par sa coquille, mais l'ensemble qui doit être protégé pour la sécurité de chacun et l'équilibre du tout.

La plupart de ces premières remarques générales pourraient s'appliquer aux autres ethnies autochtones de la péninsule indochinoise qui ont en commun bien des traits culturels ; mon propos n'est cependant pas de généraliser et, pour ce premier essai d'ethno-écologie, je me limite à voir les choses à travers les concepts et comportements de l'ethnie jörai.

RELATION A L'ENVIRONNEMENT

Oikos, lieu de l'écologie, a plusieurs correspondants jörai : *sang*, *anih*, *ano'*, termes nuancés aux connotations riches, non indifféremment employés selon le contexte, mais pouvant se composer en mots doubles (*sang-ano'*, par exemple) ; ils désignent la place qui revient à chaque chose dans l'ordre universel, l'emplacement et l'habitat, un lieu propre et un milieu, un endroit, un site, un domaine. Les lieux de résidence, ou milieux, désignés par le terme général *anih*, sont ceux de tous les êtres, et pas seulement des humains, qui ne constituent pas une super-espèce mais sont capables de penser, *min*, les relations objectives qui existent en fait entre ces milieux. Ainsi il n'y aura pas d'écologie des Jörai qui ne soit en même temps écologie des animaux, *hlô-mönong*, des végétaux, *köyau-alê*, et aussi de ces êtres invisibles que sont les trépassés, *atau*, et les esprits ou puissances sacrées, *yang*. Le domaine des *atau* et des *yang* ne doit pas interférer avec celui des vivants humains, *mönuih-mönam*, qui, lui, est pris dans un réseau de relations avec le monde végétal et animal. Le sacrifice rituel est une technique pour se libérer d'une confusion de domaines avec les *atau* et les *yang* ; chasse, élevage, culture et toute technique artisanale mettent en relation, au contraire, avec les domaines des autres vivants.

L'espace de chaque communauté sociale peut se représenter comme un système d'ondes qui interfèrent avec celles des communautés voisines, sans frontière fixe. Le territoire de chasse est le plus large ; il n'en est pas de propre aux gens d'un village, par exemple, et qui serait limité par celui du village voisin, car la chasse est une opération collective et mâle, donc à ce double titre non localisée ; il coïncide en quelque sorte avec le domaine des *hlô-mönong*, animaux, ou *hlô-dlei*, bêtes sauvages, le *dlei-tlô hlô-mönong*, habitat forestier de la faune. La forêt où l'on peut couper du bois est plus limitée ; il faut y considérer deux zones distinctes : la zone d'abattage des gros bois d'œuvre (travail des hommes) dépasse le périmètre colonisé par un village, et des hommes de différents villages peuvent s'y rencontrer, un arbre ne devenant propriété de l'un ou de l'autre que lorsqu'il est abattu ou au moins entaillé ; la zone de collecte du bois de chauffage (travail des femmes), qu'il n'y a aucune raison d'aller chercher loin, entoure chaque village et recoupe partiellement celle du village voisin, sans frontière marquée autrement que par accord tacite, lieu d'intersection où les femmes de deux villages voisins bavardent. Le découpage des eaux est du même type que celui de la forêt : selon les techniques employées, le domaine de pêche est plus ou moins étendu. L'homme, par exemple, peut circuler en barque, pêchant à la ligne ou au carrelet, tout le long du fleuve ; la femme pêche au panier dans les eaux, le plus souvent stagnantes, proches de son village ; la pose des nasses et surtout la pêche aux stupéfiants sont strictement limitées aux abords de la résidence. Les lieux où puiser l'eau potable (travail des femmes) sont propres à chaque localité. Les pâturages ne sont pas limités ; les enfants de plusieurs villages s'y retrouvent avec leurs bêtes et, de plus, s'y livrent à une libre cueillette. En revanche, les terrains de culture, actuellement travaillés ou en jachère, sont des propriétés familiales ; qu'ils aient été, soient, ou doivent être à nouveau enclos, la barrière morale est toujours présente.

Les modalités d'exploitation de l'environnement, notamment son extension, varient selon le sexe de l'utilisateur. Cela est lié à la structure sociale des Jörai, matrilineaire, matrilocale et matronymique ; seule la femme possède tous biens meubles et immeubles, la maison et les troupeaux comme les terrains de culture. Qui dit propriété, dit limites et barrières. L'espace de l'homme déborde infiniment celui que la coutume attribue à la femme, maîtresse enclose (comme ses champs) qui tient, *jja'*, les biens et la progéniture, mais guère le mari, mobile sinon instable. On retrouve cette opposition figurée par l'emplacement, *anih*, convenant à la femme dans la maison, *sang* : le nord où elle cuisine, l'ouest où elle travaille ; à l'homme tout le reste, surtout la véranda à l'air libre et le dehors. Ils ne se rejoignent guère que la nuit. C'est de nuit aussi que le voleur empiète sur la propriété du voisin. C'est de nuit encore que les animaux vont trop loin, que le cheval, par exemple, s'échappe en forêt, ou que le tigre vient prendre le cheval aux abords du village pour le manger en forêt.

Dans la relation à l'environnement, l'opposition que nous venons de

constater chez les humains (toujours relative et nuancée) entre l'illimité et le limité, ce qui est-à-tout-le-monde et le personnel ou le privé, n'est pas sans rapport avec une échelle de limitations dans les domaines animal et végétal. L'habitat des grands fauves, par exemple, n'est pas le même que celui des paons de rizières et de clairières ; cela conditionne l'aire d'extension de la chasse, ouverte à tous dans la grande forêt, réservée à quelques-uns pour les prédateurs de cultures. Ce sont les buffles domestiques qui déterminent leur propre espace : ils sont chez eux partout où ils vont paître, sauf sur les terrains cultivés. La plupart des bois de hallier à la lisière du village sont bons pour le feu, tandis que les Diptérocarpées utiles à la construction ont leur domaine propre, au sein d'associations végétales que les hommes connaissent. Dans ce découpage de l'espace *anhi* et parmi le réseau des interférences, l'homme se situe et agit sans perturber l'équilibre, ce qui ne lui interdit pas de le modifier.

A ce sujet, les Occidentaux, qui aiment le « tout ou rien », tombent parfois dans deux excès : soit ils prétendent que l'homme est entièrement conditionné par son milieu et se borne à traiter ce que la nature environnante lui offre (mais ce n'était même pas le cas de Robinson qui a profité des épaves de sa culture), soit ils minimisent le rôle de l'environnement au point de faire de l'homme un demiurge libre inconditionné.

La vérité jörai, ici et une fois de plus, chevauche ces catégories incompatibles ; elle est facile à appréhender, à condition de laisser de côté les *a priori*. L'homme est relativement dépendant de son milieu, naturel et culturel. Là où le bambou est plus accessible que le bois, celui-là servira davantage que celui-ci aux techniques de construction (matériaux que l'Eskimo n'a pas la liberté d'utiliser) ; les Jörai-trung, environnés de Pandanus, font des nattes qu'ils vendent aux Jörai-cor qui manquent de ce végétal. De même, le Jörai n'est pas libre d'épouser n'importe qui et ses critères de mariage préférentiel sont différents de ceux de l'ethnie voisine. Mais préférentiel ne signifie pas impératif, c'est seulement la solution la plus facile, au plus près (cousine croisée matrilatérale) ; le choix des jeunes Jörai reste assez large et la coutume se modifie, insensiblement mais continuellement (aujourd'hui une somme d'argent peut remplacer le sacrifice qui, seul, autrefois, compensait la déception du frère de la mère). La relation au milieu naturel est aussi modifiable ; certes l'homme ne va pas semer son padi⁴ en pleine saison sèche, mais il sait assouplir sa dépendance du régime des pluies, il a sélectionné des variétés qui germent plus vite ou nécessitent moins d'eau ; en s'installant dans le bassin de Chöreö, le Jörai a adapté son padi de montagne à une rizière inondée, il s'est mis à retourner la terre à la houe (qu'il n'utilisait pas sur essart) ; aujourd'hui certains même adoptent la charrue. Pour avoir des légumes en toute saison, il arrose. Pour avoir du bambou sous la main, il en plante dans son jardin, en introduit là où il n'y en avait pas. Il adapte la nature autant qu'il

4. *Paddy* est un anglicisme ; le malais écrit *padi*, en français, nous n'avons donc aucune raison de changer cette orthographe.

s'adapte au milieu⁵. Adapté à sa société, il la transforme néanmoins en propageant des innovations (de la tôle de couverture jusqu'à la machine à écrire, ce qui entraîne une modification du mobilier et de l'habitat). L'homme transporte avec lui ses habitudes culturelles (qu'on doit considérer non comme un bloc figé, mais plutôt comme un ensemble de tendances), ce qui amène des transformations à la fois de la nature et de ses techniques⁶.

Un seul milieu, le vietnamien, pose vraiment un problème d'adaptation à l'environnement (au Vietnamien surtout). « L'environnement de tel groupe ethnique ne se définit pas seulement par des conditions naturelles, mais encore par la présence et les activités des autres groupes ethniques avec lesquels il est en relation. »⁷ Sans aborder ici l'étude ethnohistorique des rapports frontaliers, dans le milieu écologique donné, des Jörai du Nord et des Bböhñar de l'Ouest, je me limiterai aux relations entre Jörai et Vietnamiens, problème plus actuel et crucial en raison de la co-résidence dans un même domaine. Autrefois, la répartition entre Vietnamiens et Jörai (et les autres ethnies autochtones de l'intérieur) était purement géographique, le peuple Viet⁸ remplaçant le Cham des plaines côtières ; les relations se réduisaient à des échanges économiques, sous le couvert d'une vague hégémonie politique des Viet qui s'estimaient héritiers des droits de suzeraineté cham sur l'intérieur. La colonisation française eut des conséquences économiques, en ouvrant tout grand le pays des minorités à l'immigration vietnamienne, et politiques, en rattachant au pouvoir vietnamien une grande partie des populations anciennement sous contrôle lao. Cette situation favorisait la force d'expansion spontanée des Vietnamiens qui seraient tentés, selon leur logique d'annexion, de réclamer l'héritage de toute l'Indochine « française ». Le régime de Saigon ne fit qu'accentuer la colonisation des plateaux « sauvages » (*môi*) au point

5. Cf. P. GOUROU : « Les hommes ne vivent que dans un certain milieu. Seulement ils le voient d'une certaine façon, et d'autres hommes le voient autrement ; et dans ces conditions le milieu est une condition, et non pas une cause » (*Colloque sur les recherches des Instituts français de sciences humaines en Asie*, Paris, Éd. de la Fond. Singer-Polignac, 1960, p. 60).

6. Sur le plan écologique comme sur le plan culturel, toute modification d'un élément en entraîne d'autres, en chaîne, et pour rétablir un nouvel équilibre. M. Godelier évoque le cas où des transformations s'accomplissent « lorsque plantes et animaux sont transférés de leur milieu d'origine et que des inventions techniques sont nécessaires pour assurer une nouvelle adaptation » (M. GODELIER, « L'anthropologie économique », in J. COPANS *et al.*, *L'anthropologie : science des sociétés primitives ?* Paris, Denoël, 1971, p. 208).

Pour la latitude que l'adaptation à l'environnement laisse à divers types de comportements, cf. J. H. STEWARD, « The Concept and Method of Cultural Ecology » (in *Theory of Cultural Change*, Chicago, University of Illinois Press, 1955, p. 36), qui note assez justement : « The simpler cultures are more directly conditioned by the environment than advanced ones » (p. 40). Cf. encore A. L. KROEBER, « Culture Groupings in Asia », *Southwestern Journal of Anthropology*, 1947, 3, pp. 322-330.

7. F. BARTH, « Ecologic Relationships of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan », *American Anthropologist*, 1956, 58, p. 1079. Dans ce paragraphe, je m'inspirerai de la méthode qu'il propose pour étudier la « mosaic co-residence in parts of Asia » (p. 1088).

8. Contrairement à *môi*, terme vietnamien qui ne peut être que péjoratif, *viet* est (quoi qu'en aient fait certains Français) le nom propre de l'ethnie que nous appelons vietnamienne, nom que les intéressés se donnent eux-mêmes, parlant notamment de peuple Viet, langue viet..., indépendamment du territoire national, appelé dans l'histoire Dai-Viet, An-Nam, Viet-Nam. Il en va de même avec *lao* (dont les Français ont fait laotien). Parallèlement à Lao et Cham, il convient d'écrire Viet.

qu'aujourd'hui la répartition entre vietnamien et non vietnamien prend l'aspect de « niches écologiques », un peu comme il se produit entre espèces animales en forêt.

Tant que diverses ethnies en présence dans la même aire exploitent des « niches » différentes, la symbiose peut être stable et économiquement profitable. Quand le Viet s'adonnait au commerce, rayonnant à partir des centres, et à la culture maraîchère sur les terrains bas, alors que l'autochtone exploitait la forêt (chasse et essarts), la co-résidence ne posait guère de problèmes. Mais la situation a évolué : d'une part le pouvoir vietnamien a contraint militairement beaucoup de villages minoritaires à se regrouper autour des centres, en même temps que le colon viet se livrait de plus en plus à la culture de tout terrain utilisable⁹, en sorte qu'il ne restât rien à exploiter pour d'autres ; d'autre part, chez les Jörai, un mouvement se manifesta dans deux directions : repli dans le maquis des plus traditionalistes et archaïques (ce qui ne fait que reporter le problème), tendance, chez ceux qui s'adaptaient mieux au changement, à la concentration en villages stables avec culture permanente, et au travail en ville. Naît alors un conflit d'exploitation des mêmes niches, d'autant plus que le Viet répugne à laisser le *môi* s'urbaniser (il le préférerait dans des camps clos de barbelés) et tend à le remplacer dans toutes ses activités : chassant en forêt, remontant les fleuves pour pêcher, cultivant même les pentes par essartage. Dès lors, c'est le plus fort militairement qui élimine le plus faible, condamné à quelques activités marginales ou serviles avant de disparaître comme ethnie.

Cette politique du Viet s'explique par le fait que la présence sur son terrain d'un groupe culturel différent est ressentie comme une gêne, qu'il tend à résoudre par élimination de l'« autre » parce qu'il en ignore tout et n'envisage même pas de comprendre ses catégories propres. C'est pourtant l'extrême différence qui aurait permis la symbiose, le pays se trouvant encore loin d'être surpeuplé. On voit à quel point il est important de se livrer à l'effort d'analyse des catégories culturelles, qui prévient toute tentation d'assimilation et permet de prévoir une combinaison viable. L'ethno-écologie fournit une base concrète à une économie de répartition des hommes sur la terre tout en favorisant le développement original de chaque culture¹⁰.

CATÉGORIES ÉCOLOGIQUES JÖRAI

Essayons donc d'analyser plus profondément ce que le Jörai pense de sa relation au milieu, à travers ses propres catégories ; nous aurons

9. Pour le Vietnamien, riziculteur-jardinier dans l'âme, la longue jachère nécessitée par la technique de l'essartage n'a pas de sens ; les terres en jachère des autochtones, propriété de ceux-ci, ne sont pour lui que « terres à l'abandon » (expression qui revient plusieurs fois dans l'Histoire du Vietnam de LE THANH KHOI — *Le Vietnam, Histoire et civilisation*, Paris, Éd. de Minuit, 1955 — quand il souligne la poussée colonisatrice du peuple vietnamien) et il se croit dans son droit en s'en emparant.

10. « Among the sciences, there is one little fellow named Ecology, and in time we shall pay him more attention » (K. BURKE, *Attitudes toward History*, New York, The New Republic, 1937, I, p. 192).

ensuite à reconnaître dans quelle mesure celles-ci fournissent un modèle à son comportement. Ce que nous en avons rapporté jusqu'à présent relevait de l'observation directe ; l'exploration suivante se situe à un autre niveau.

La catégorie jörai fondamentale de découpage de l'espace semble être l'opposition *ngo'/yu'*. *ngo'* sert à désigner l'est, le levant, mais aussi l'amont, le cours supérieur des rivières ; *yu'* le couchant et l'aval. *ngo'* connote haut et supériorité, *yu'* bas et infériorité. La maison jörai est orientée est-ouest ; en fait, son grand axe est orienté nord-sud, mais la porte principale étant au sud, celui qui entre a l'est à sa droite, le côté noble et mâle ; à gauche, la ménagère, l'eau et le bois, les houes terreuses. L'opposition *ngo'/yu'* chevauche nos catégories ; de plus, elle ne se situe pas seulement sur un axe horizontal, est-ouest, mais aussi vertical, haut-bas, en relation avec le mouvement apparent du soleil. Une troisième dimension apparaît, soulignée par le fait que *yu'* est en relation avec la mort, avec les trépassés qui se dirigent vers le couchant, leur domaine ; *yu'* relie ainsi au passé, aux ancêtres. Le temps devient une dimension de l'espace et *ngo'/yu'* s'opposent alors comme devant et derrière ; endroit et envers (les gens du domaine des morts font tout à l'envers de nous). Au-delà de cet environnement proprement jörai se situent les Occidentaux, gens du couchant par excellence, inversés et ne faisant rien comme nous, mais avec lesquels on peut établir des relations, comme avec les trépassés, tout étant relatif.

Au couple *ngo'/yu'* se rattachent des couples secondaires comme celui du mari et de la femme ; *ngo'* étant masculin, le *pötao* de l'est est dit « père », et *yu'* étant féminin, le *pötao* de l'ouest est dit « mère ». *röngit/lon* s'opposent comme ciel/terre ; l'axe est alors vertical, sauf au jeu de marelle, bien connu aussi des Français. *hnua'/iäo* s'opposent comme droite/gauche, avec des connotations politico-rituelles pour l'entourage des *pötao*, ce qui transforme l'axe horizontal en code métaphorique. *ködü/dönung*, « terres hautes »/« terres basses », combinent une opposition de relief avec un axe géographique correspondant alors à nord/sud ; cette dernière acception apparaît comme l'un des nombreux néologismes significatifs des procédés jörai de découpage ; il s'agit de termes d'opposition assez ambigus pour s'adapter à un nouveau découpage et le chevaucher, car il convient toujours davantage de relier que d'isoler. Au couple géographique *ködü/dönung* correspond, pour l'espace domestique, le couple *ok/'mang* désignant les façades nord et sud de la maison, avec leurs entrées, axe traversant toute la maison et croisant l'axe des orientes *ngo'/yu'* ; *ok*, direction de la cuisine et de l'entrée de service, a une connotation féminine ; le côté opposé *'mang* renvoie à la pièce de réception, à l'entrée noble, à la véranda exposée au sud, à la venue et à l'accueil des visiteurs, avec connotation masculine. Dans la maison, les plus âgés se couchent au nord, les plus jeunes au sud. *'mang* se réfère à ce qui va venir, *ok* à ce qui est passé. Le plus passé et le plus féminin est la conjonction du nord et de l'ouest ; le nord-ouest justement, bien qu'il ne soit pas désigné par le langage, est manifesté sur le

terrain : c'est la direction du *pōsat* « cimetière » par rapport au village. *pōsat* est hors du « village » *bbon*, à l'entrée de la « forêt » *dlei*.

Les couples d'opposition précédents situaient l'homme dans l'espace naturel, mais défini culturellement ; le couple *ok/'mang* se relie à ce système par son aspect d'axe nord-sud, tout en se rattachant à un autre système de découpage de l'espace, culturel cette fois, qui est, nous le verrons, un espace-temps.

Le couple *dlei/bbon* est un des plus riches en significations, en associations et correspondances — ce qui va « étoffer » une opposition qui, en soi, n'était pas spécifiquement jörai.

	DLEI	BBON
Espace	forêt, brousse	village, agglomération humaine
Temps	résidences anciennes, passé	résidence actuelle, présent
Végétaux	spontanés, sauvages	cultivés, protégés ou anthropophiles
Animaux	sauvages	domestiques
Humains	anormaux, sauvages, possédés lieu ennemi, le dehors	normaux, civilisés, dans l'ordre entre soi, le dedans
<i>yang</i>	maléfiques	bénéfiques
Rituel	chasse	sacrifice
Parole	métaphorique (détour)	directe (obvie)
Moral	ambigu, dangereux, nécessitant prudence, précaution	univoque, rassurant, entraînant sécurité, protection

dlei et *bbon* représentent deux directions selon lesquelles on se situe, bien plus que deux termes d'une opposition qui serait irréductible ; l'entre-deux, tenant à la fois de l'un et de l'autre, est en effet l'environnement médiat du Jörai, ni casanier ni sylvicole, le milieu de ses activités, concevables comme une relation agie entre *bbon* et *dlei*, va-et-vient de l'un à l'autre, comme un présent (se faisant) entre passé (déjà fait) et à venir (pas encore entrepris) — les trois temps possibles de la forme verbale jörai. Tout ce qui est qualifié *dlei* n'est pas l'anti-humain (la « parole-*dlei* » = métaphore, en est un exemple clair), mais constitue un domaine qui n'est pas le domaine habituel (ou normal) de l'homme, bien que celui-ci ait des relations avec *dlei* — qu'il la traverse seulement, y stationne pour chasser, ou la transforme en champ par abattis.

Les oppositions précédentes apparaissaient binaires ; il serait conforme au système de pensée jörai de les concevoir comme ternaires, le troisième « terme », au degré zéro, étant Ego, terme médian entre un amont et un aval, une droite et une gauche. Le couple *dlei/bbon* est non seulement relatif, mais provisoire (comme le présent) et transformable, la relation

s'inversant : un animal-*dlei* peut être domestiqué et un animal domestique retourner à l'état *dlei*, de même un village abandonné redevient *dlei* et une clairière en forêt peut devenir *bbon*, un homme normal peut être possédé par un *yang-dlei* puis rentrer sagement au village. Lieu de l'exploration physique du chasseur, lieu du voyage métaphysique du chamane, *dlei* s'oppose non seulement à *bbon*, mais à un troisième champ qui tient de *bbon* et *dlei* : les terrains cultivés, *dron*.



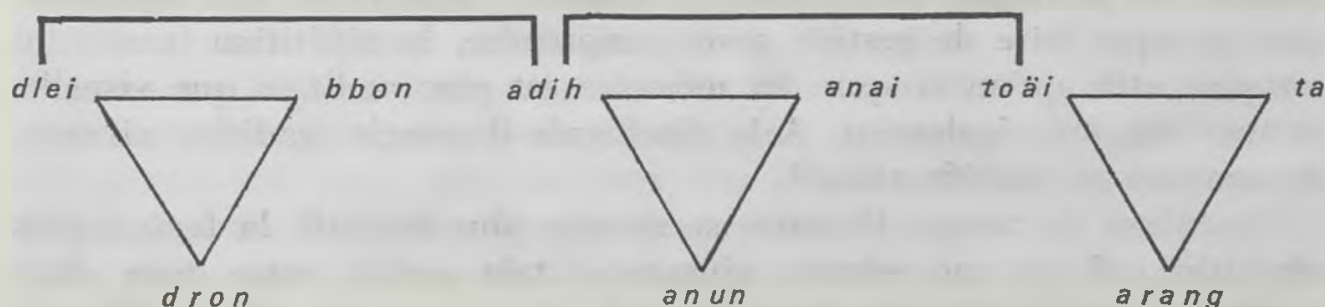
Aller au champ, c'est aller *je'*, près, la forêt est loin, *ataih* ; si ce n'est pas toujours exact sur le terrain, ce l'est psychologiquement. Qui dit *je'* dit *tany*, peu de temps ; *ataih* entraîne *kaih*, plus de temps. *dlei* est loin dans l'espace et dans le temps. Le couple *tany/kaih*, et tous ses intermédiaires, fait le pont entre le couple spatial *je'/ataih* et le couple temporel *brau/sui* (récent/ancien, ou mieux, rapproché/éloigné dans le temps). Près et loin, comme les autres aspects de l'espace-temps, sont, ainsi qu'un cheminement du plus connu au moins connu, relatifs à la niche écologique et aux générations entourant Ego.

Le couple près/loin se projette sur deux catégories plus révélatrices de la structure ternaire sous-jacente, l'opposition triangulaire : ici/là/là-bas, nous/on/les autres.

	ANAI	ANUN	ADIH
Espace	ici ici présent	là rapproché	là-bas éloigné
Temps	ce (jour-) ci aujourd'hui	un jour quelque jour proche	ce (jour-) là avant-hier ou après-demain
	cette année-ci	cette année-là	l'an passé

anun, entre *anai* et *adih*, a l'ambiguïté de *pōsat*, plutôt que de *dron*, entre *bbon* et *dlei* ; *pōsat*, le cimetière, est un lieu et un passé relativement proches (au bout d'un certain nombre d'années, le *pōsat* est abandonné à la forêt), lieu de ceux qui ont trépassé avant moi, mais aussi mon avenir (le Jōrai y pense, jusqu'à se réjouir d'avance des fêtes qu'on fera sur sa tombe). *anun* est le lieu du mythe, le prochain indéfini du rêve ; c'est explicitement le « en ce temps-là » des récits mythologiques, se distinguant de *adih*, un « jadis » plus historique sinon daté.

Sur le plan des relations humaines (sans tenir compte de la parenté qui constitue un autre système), le prochain et le lointain déterminent un découpage triangulaire ; ils ne sont pas plus alignés que les « démonstratifs », *anun* n'étant pas sur une ligne qui irait de *anai* à *adih*, mais comme un détour (tout le mythe est un *puai' dlei*, parler détourné, aux confins d'une *dlei* métaphorique, analogue au rêve). Moi et toi, cela fait nous, *ta*, opposé au reste, on, ça, les gens : *arang*. Homologue de *anun*, *arang* est ambigu. En parlant de nous à toi, je dis *ta*, « nous ensemble » ; en parlant de ce *ta* à quelque *arang*, je dis *möi* « nous autres », à moins que cet *arang* ne se trouve inclus à *ta* par l'aspect sous lequel j'entre présentement en relation avec lui, m'adressant à lui. Autre exemple d'ambiguïté, le sujet parlant peut se désigner lui-même par *arang*, ce qui est une façon de s'objectiver. *dlei ta*, la forêt que ma communauté a le loisir d'exploiter, s'arrête à *dlei arang*, la forêt des autres ; mais cet *arang* peut devenir *ta* pour moi, il suffit par exemple que j'aille me marier chez eux. *möi* et *arang* (dans la mesure où ces *arang* sont proches) peuvent constituer un nouveau *ta* par rapport à *toäi*, le plus lointain, homologue de *adih* et de *dlei*, l'étranger, ennemi possible, pas sûr en tout cas, mais qui peut glisser du côté de *arang* dans la mesure où *ta* entretient des rapports avec lui. De plus, nous, les autres et les étrangers, sont *ta mönuih*, nous les humains, par rapport aux autres êtres. On voit combien les catégories *arang* et *toäi* sont relatives, elles ne sont pas des termes mais des relations ; j'ai avec quelqu'un un rapport *arang* ou *toäi*, et il est modifiable. Je ne dis pas de quelqu'un qu'il « est » *arang*, tandis que pour le Vietnamien le Jörai « est » un *möi* d'où une profonde incompréhension.



Ces systèmes de découpage triangulaire se correspondent, au point que les figures peuvent s'appliquer l'une sur l'autre, comme des niveaux de signification symbolique¹¹. Tout peut se lire :

dlei : *bbon* :: *adih* : *anai* :: *toäi* : *ta*

ana' dlei (« fils de forêt » = sauvage) peut se dire d'un étranger-ennemi ou d'un voisin marginal étrange ; l'expression connote une direction, non un

11. La triangulation de l'espace semble être un procédé assez universel. Cf. le « triangle spatial » des Grecs in J.-P. VERNANT & P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1972, p. 169. Chez les Ndembu : « Toute forme de dualisme fait partie d'un mode plus large de classification tripartite... L'ensemble du monde est tripartite » (V. W. TURNER, *Essais d'anthropologie religieuse*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1972, pp. 67 et 98). Sans aucune rencontre interculturelle, il serait difficile de parler de l'autre ; mais la signification d'un modèle n'est pas la même pour chacun, elle est à chercher dans le contexte ethnographique.

terme, un mode, non un état. Ce sont de telles nuances qui donnent son caractère propre à la pensée des Jörai et permettent de prévoir leur comportement dans un milieu qui se modifie.

Il est une autre catégorie qui par son équivocité est typique du système. *anap* s'oppose à *tlon*, avec Ego au degré zéro de la triade, comme si, le triangle s'aplatissant, Ego venait au milieu. *anap* (formé par infixation sur la forme verbale *ap* « plaquer ») prend selon le contexte les sens de face, façade, par-devant, en face ; *tlon*, c'est l'arrière, derrière, après, postérieur. Anatomiquement, c'est *rong*, le dos, qui s'oppose à *anap*, face et poitrine ; la femme porte son petit sur le *rong* et lui donne le sein en *anap*. Sur la piste, quand on marche à la file jörai, on a *anap*, devant soi, celui dont on suit *tlon* et pour lequel on est du côté *tlon* ; il ne s'agit alors pas seulement d'antériorité et de postériorité relatives dans l'espace, mais au moins autant dans le temps : celui qui me précède est premier, il marche devant et aussi avant, il est mon aîné ; les jeunes viennent derrière. *anap*, c'est ce qui est devant moi, c'est l'ancien et le passé ; *tlon*, c'est ce que je laisse derrière moi, et l'avenir. Je n'est pas un point au milieu, c'est ce qui se dirige vers *anap* et distancie *tlon*. L'accent est mis sur la relativité de temps davantage que sur la relativité dans l'espace (celle-ci étant comme une figure ou un signe de celle-là).

L'axe temporel et l'axe spatial sont reliés par des correspondances, mais ils n'ont pas la même fonction dans le système pensé. Le temps prime, l'espace en est comme une projection secondaire, une image. Le Jörai parle mais n'écrit pas ; il lui est plus « naturel » (c'est-à-dire conforme à sa culture) de se livrer à l'art musical (occupation du temps) qu'aux arts plastiques (occupation de l'espace) ; il récite des heures durant, sans presque faire de gestes ; pour comprendre, la répétition (orale) lui est plus utile qu'un croquis. Sa mémoire est plus auditive que visuelle, et tout son être également. A la diachronie il associe tradition vivante, dynamisme et modifications¹².

Sur l'axe du temps, l'homme se montre plus évolutif, la femme plus répétitive ; il est une relation vivante et très mobile entre deux clans (celui de sa mère et celui de sa femme) et souvent entre deux villages ; elle fait le lien entre sa mère et sa fille. Le Jörai supporte d'être déplacé — il trouvera toujours une place — du moment qu'il reste lié à des ascendants et à des descendants. La modification du milieu ne le trouble guère et il est attiré par l'agglomération quasi urbaine, mais son attitude trouble les Vietnamiens qui voudraient, pour se sécuriser, le rejeter dans la forêt ou le parquer dans des camps. Son culte des *yang* peut alors nous paraître paradoxal si l'on sait que la plupart sont localisés. Comme la religion est un aspect de la vie sociale, *yang* est un aspect, le sacré, de la relation

12. Pour l'homme de civilisation à écriture, le message se déroule dans l'espace (même parlé, le message peut être écrit ; on prend des notes), l'espace de la ligne et de la page. Pour l'homme de civilisation strictement orale, le message ne se déroule que dans le temps ; d'où une meilleure utilisation faite de la mémoire auditive et le primat donné au temporel sur le spatial dans les relations avec l'univers.

à l'environnement : *yang* du ciel et de la terre, des eaux et des monts, de tout phénomène naturel, de tout lieu remarqué. Bien qu'exécuté par l'homme, tout rite est commandé par la femme, plus fixée au sol. Cependant l'abstraction *yang*, jouée dans le rituel, n'est souvent qu'un paravent pudique et conventionnel à une indifférence. La relation valorisée est la relation aux défunts, les rites funéraires l'emportent sur les autres ; or justement, les trépassés ne sont pas localisés au *pōsat*, sinon le temps d'un transit. Le Jörai est donc logique quand il accorde plus d'importance aux ancêtres de famille qu'aux *yang* locaux, majorant ainsi finalement les relations entre humains, son milieu le plus authentique.

LE BESOIN DE RELIER

J'appelle *adōi/ayong* « cadets-ainés » toute une chaîne d'individus de ma génération, au milieu de laquelle je me situe, individus dont la classe d'âge m'est connue (donc plus proches que *arang*) et que je pourrais préciser « de même grand-mère » ou « de même mère » pour des cousins ou des frères et sœurs, donc de même *kōnung*, famille étendue, que moi — la terminologie procédant ainsi du plus lointain au plus proche. De même « oncles » et « neveux » désignent les membres de ma société de générations G^{+1} et G^{-1} (Ego étant en G^0). Mes relations qui ne sont ni consanguines ni alliées, je les appelle *arang* ; au-delà ce sont les *toāi*. De telles appellations sont la forme vocale de mes relations ; le mot relie, plus qu'il ne spécifie un terme. Je désigne par *dlei* ce qui n'est pas *bbon*, n'est pas mon milieu immédiat, mais avec quoi j'entre en relation par le fait même que je le nomme. Il arrive que je donne à une même plante des noms différents selon la partie considérée ou utilisée, c'est-à-dire sa relation à moi ; ainsi celui que j'appelle *adōi* peut-il être *ayong* pour un autre. Les vocables de relation constituent des chaînes sur lesquelles chaque être se situe non par une individualité ponctuelle, mais plutôt par son lien au précédent et au suivant. La technique du jeu de gongs consiste en ce que chacun des douze instrumentistes tient une place définie, spatiale et temporelle, dans la série ; il connaît les temps auxquels il doit donner sa note, il sait entre qui et qui il doit se placer ; son jeu est ainsi déterminé. De même dans la société, chacun connaît sa place dans un réseau de relations et sait ce qu'il a à y faire. La grammaire jörai en offre une autre image par sa syntaxe de position et par le fait qu'un mot ne prend tout son sens que dans un enchaînement. De plus, il se produit fréquemment qu'un mot en accroche un autre par assonance ; ce qui est exprimé là, au niveau des sons, est à l'image de la relation métaphorique, association non plus phonétique mais sémantique visant également à « raccrocher », à situer un élément dans un ensemble et en fonction de cet ensemble. C'est ce que je fais, par exemple, en qualifiant un *ana' bbon* « fils de village », qui serait marginal par son comportement, de *ana' dlei* « fils de forêt », vocable convenant aussi à l'étranger *toāi* ;

cette forêt métaphorique est un pont rassurant atténuant la séparation de deux domaines ; renvoyant un humain dans la nature, je la domestique en quelque façon.

« Raccrocher » l'autre, pour faire de l'étranger un semblable, est un procédé jörai courant qui peut prendre plusieurs formes. On l'applique dans la règle du mariage au plus proche : entre son propre frère *ayong* et *arang*, la jeune fille choisira un cousin, qu'elle appelle d'ailleurs *ayong* et qui fait le pont entre le trop proche et le trop lointain. Le Jörai applique aussi le procédé d'association dans la magie par ressemblance, et encore par ses transpositions dans le rituel ou dans le mythe.

C'est tout un réseau de correspondances qui constitue le milieu jörai — milieu naturel culturellement repensé. Bien situé dans son espace, où de proche en proche tout lui est connu ou connaissable, le Jörai n'a pas les problèmes d'adaptation des peuples condensés, mécanisés et minutés ; il ne s'enferme pas dans sa maison, mais vit surtout dehors, ce qui favorise les contacts tant avec les humains qu'avec les autres êtres. D'où l'aisance du moindre de ses gestes. C'est dans ce cadre que pourrait être faite une analyse détaillée de ses techniques du corps, base corporelle de son comportement dans l'environnement.

Toutefois il ne manque pas d'individus manifestant par un comportement anormal qu'ils ne trouvent pas leur équilibre dans ce système trop bien huilé et rodé pour leur spontanéité marginale, et cela pourrait intéresser les psychosociologues. Ceux que le Jörai regarde comme anormaux représentent des types très divers. Dans les cas que j'ai observés, je trouve une constante et j'en donnerai deux exemples. Il y a le simplet, un peu perdu, timoré, inhibé, pour qui *bbon* est presque *dlei*, en famille il est comme chez des étrangers, ce qui est près de lui semble loin ; il est porté à avoir des relations avec sa propre sœur (*agam* : faire avec un trop proche ce qu'on peut faire avec un plus lointain) dont justement il ne reconnaît pas la proximité. *ram*, dit-on de lui, « détraqué ». Il y a le « fou » *hüt*, qualifié aussi de *ram*, qui commet une erreur semblable sur sa relation à l'environnement ; fugueur parfois possédé, en forêt il se croit chez lui, jusqu'à se voir marié(e) avec un(e) *yang dlei*, mais au village il se sent loin, pas avec ses semblables, c'est pourquoi il n'a aucune honte à s'y montrer tout nu (sa tenue habituelle en *dlei*). L'un et l'autre confondent le près et le loin, *bbon* et *dlei*. Être autre que les siens et en même temps être à un autre, sans milieu donc et sans identité, c'est le propre de l'aliéné ; la société jörai le laisse libre, loin de le forcer à rentrer dans cet ordre qu'elle chérit... apparemment.

Rit, le plus populaire des héros de la mythologie, est l'Orphelin (c'est son nom) qui vit, de cueillette et de chasse, avec une bienveillante grand-mère (classificatoire), à la lisière de la forêt et à l'écart du village où règne le Seigneur entouré de ses clients, incarnant la Tradition et ses sectateurs conformistes. Rit est le type idéal du marginal, exactement entre *bbon* et *dlei*, il personnifie l'ambiguïté ou mieux la relation entre les deux. Pour Rit, *dlei* c'est plus loin, là où il va chasser ; le Seigneur se croit le droit

de s'emparer des biens de Rit (produits de cueillette, animaux, fille divine de la forêt) car, pour lui, Rit c'est *dlei*¹³. Il importe de savoir que, dans tous les récits du cycle de Rit, quelle que soit la série d'épreuves que le Seigneur impose au « sauvage » quasi nu, c'est Rit qui sort victorieux, renverse le Seigneur, mais n'est pas assez fou pour prendre sa place ; il retourne en sa mesure à l'orée de la forêt. Il est clair que, en Rit, les Jörai, se défoulant, glorifient l'être trop libre, autre mais non aliéné parce que sans maître, celui qui n'est à personne mais est en tout Jörai, son milieu mythique, son rêve de guérir de la normalité programmée.

VOCABULAIRE JÖRAI

<i>adih</i>	là-bas	<i>kom</i>	interdit, réservé
<i>adöi</i>	cadet (frère, sœur, cousin)	<i>ködü</i>	hautes-terres
<i>ana'</i>	fil, enfant	<i>könung</i>	clan, famille
<i>anai</i>	ici	<i>köyau</i>	arbre, bois
<i>anap</i>	face, devant	<i>köyau-alé</i>	végétaux
<i>anih</i>	lieu, pièce	<i>lon</i>	terre
<i>ano'</i>	lieu, place	<i>'mang</i>	trou, entrée, porte
<i>anun</i>	là	<i>min</i>	penser
<i>arang</i>	on, les gens	<i>möi</i>	nous autres
<i>ataih</i>	loin	<i>mönuih</i>	homme
<i>atau</i>	trépassé	<i>mönuih-mönam</i>	humanité
<i>ayong</i>	frère aîné	<i>ngo'</i>	amont, orient
<i>brau</i>	nouveau, récent	<i>ok</i>	nord de la maison
<i>bbon</i>	village, lieu habité	<i>pösat</i>	cimetière
<i>dlei</i>	forêt, brousse	<i>pötao</i>	maître, seigneur
<i>dlei-lö</i>	grande forêt	<i>ram</i>	abîmé, détraqué
<i>dönung</i>	basses-terres	<i>rong</i>	dos
<i>dron</i>	terre à rizière	<i>röngit</i>	ciel
<i>hlö</i>	bête	<i>sang</i>	maison, lieu
<i>hlö-mönong</i>	animaux	<i>sui</i>	ancien
<i>hmua'</i>	droite	<i>ta</i>	nous tous
<i>hüt</i>	fou, lunatique	<i>tany</i>	bref (temps)
<i>iäo</i>	gauche	<i>llon</i>	fesses, arrière
<i>je'</i>	proche	<i>toäi</i>	étranger
<i>jja'</i>	tenir en main	<i>yang</i>	esprit, sacré
<i>kaih</i>	long (dans le temps)	<i>yu'</i>	aval, occident

13. Ainsi de tout Jörai, qui est *dlei* pour le Vietnamien ; chacun est le sauvage de quelqu'un. A ce décalage de découpage (où commence *dlei*?) se rattache le phénomène du nom des ethnies : pour les Jörai-hödrung de Pleiku, les Jörai-cor de Chöreo sont des Röddé ; pour les Jörai de Chöreo, ce sont les Mdhur (plus au sud-est encore) qui sont les Röddé. Les Jörai de Pleiku se considèrent dans la relation Jörai-Röddé avec ceux de Chöreo (quant aux techniques notamment) ; les Jörai de Chöreo se considèrent dans la relation Jörai-Röddé avec les Mdhur (relativement au dialecte notamment), comme s'il n'y avait pas de terme à cette course des noms.