

Agnès De Féo

Les Chams, l'islam et la revendication identitaire

**Des origines de l'islamisation
au radicalisme islamique actuel**

Sous la direction de Pierre-Yves Manguin



**Mémoire de DEA
EPHE IV^e section
2004**

Remerciements

Pierre-Yves Manguin pour avoir accepté de diriger ce mémoire et de renouer avec sa recherche sur l'islamisation du Champa.

Andrée Feillard qui a accepté de le co-diriger depuis Jakarta et a eu la patience de répondre à mes mails pendant un an, laissant une correspondance électronique très étoffée.

Rémy Madinier pour sa participation au jury de soutenance.

Po Dharma qui m'a longuement et patiemment initiée à la civilisation chame ainsi qu'à la langue depuis notre première rencontre à Kuala Lumpur en juin 2002.

Henri Chambert-Loir qui n'a jamais ménagé ses efforts pour m'aider.

Mariam Abou Zahab pour sa promptitude à répondre mes questions toujours urgentes.

Gérard Moussay, pour m'avoir reçue à plusieurs reprises dans son bureau et avoir entre autres identifié le statut des dignitaires religieux chams à partir de mes photos de la fête du Katê.

Anne-Valérie Schweyer, pour son amitié et sa complicité autour des Chams.

Exposés

Nicole-Claude Mathieu (EHESS) qui m'a invitée, le 14 juin 2003, à son séminaire « Sociétés matrilineaires et matrilocales » pour parler des Chams et des minorités des hauts-plateaux du Vietnam.

Eric Germain (EHESS), qui m'a permis de présenter, le 5 avril 2004, l'islam des Chams du Cambodge et de Malaisie lors de son séminaire « Minorités en miroir ».

Georges Condominas (EHESS), au séminaire duquel nous avons fait, Anne-Valérie Schweyer et moi, une présentation d'ensemble des Chams, les 4 et 11 mai 2004.

Autres remerciements

(par ordre chronologique de rencontre)

Gérard Diffloth, qui m'a invitée chez lui à Siem Reap et m'a donné les meilleurs conseils pour appréhender le Cambodge.

Olivier de Bernon, qui m'a souvent reçue à l'EFEO de Phnom Penh et m'a fourni le travail de William Collins.

Michel Lorillard et l'EFEO de Vientiane pour m'avoir accueillie et renseignée durant une semaine.

Michel Antelme, rencontré lors d'un spectacle de danses khmères, qui m'a donné une foule de contacts dans le milieu de la recherche péninsulaire, mais aussi des informations de première main comme une démystification de la « chamité » de la princesse Marie, ainsi que des précisions lexicales sur des titres khmers de la plus grande importance.

Jacques Népote, qui m'a donné les meilleurs conseils pour entreprendre ce DEA et une grande disponibilité pour me renseigner.

Charles MacDonald, pour ses informations et notamment ses précisions sur les rapports entre Chams et Raglai.

Sorn Samnang, président de l'Académie royale du Cambodge, **Chhem Neang**, directrice des archives royales du Cambodge, **Nouth Narang** du Cedoreck, **Philippe Peycam** du Center for Khmer Studies de Siem Reap, pour m'avoir reçue et informée.

Jean Baffie, pour ses fructueux échanges électroniques sur la communauté de Ban Krua de Bangkok et ses claires explications sur leurs rapports à la chamitude.

Pierre Lory pour ses précisions de certains concepts islamiques.

Marc Gaborieau qui a bien voulu me photocopier ses articles sur le Tabligh.

Sur le terrain, je remercie tout particulièrement **San Dara**, mon fidèle compagnon de route avec qui j'ai exploré à moto la campagne cambodgienne à la recherche des villages chams.

Muhammadsis mon traducteur cham qui m'a permis d'entrer en contact avec les groupes du Tabligh.

Truong, mon ami et guide à Phan Rang trois ans de suite, qui fut comme un père et s'est fait inquiéter plusieurs fois par la police à cause de ma trop grande curiosité.

Diêp, mon ami et traducteur sur les hauts-plateaux du Vietnam, qui fut également mon « compagnon d'arrestation » lorsque nous avons tenté de rentrer en contact avec les Jaraï de la région de Pleiku.

Christine Longuet, qui habite depuis trente ans à Terengganu, à l'Est de la Malaisie, et m'a invitée sur son île de Pulau Duyong à partager ses vues sur les Chams. Témoin de leur arrivée au temps des *boat people*, sa recherche sur l'origine chame des principaux notables du Terengganu relève du défi, mais aussi de sa passion pour la démonstration par les marqueurs de la vie quotidienne.

Rita el Khayat pour sa chaleureuse amitié et la confiance qu'elle m'accorde depuis cinq ans.

Enfin aux journalistes qui suivent depuis longtemps mon travail et m'encouragent : **Christian Hoche** de *Marianne*, **Antoine Sfeir** des *Cahiers de l'Orient*, **Philippe Grangereau** de *Libération*, **Maurice Lemoine** du *Monde diplomatique*, **Vincent Réa** de *Géo* et **Hervé Bouchaud** de Canal +.

Avant-propos

À la recherche d'une ethnie matrilineaire du sud-est asiatique pour un projet de reportage, j'ai rencontré pour la première fois les Chams en 2001 au Vietnam. Séduite d'abord par l'architecture de leurs anciens temples et par la statuaire exposée au musée de Danang, j'avais la surprise de voir que l'indianisation de ce peuple se percevait jusque dans le paysage. Je retrouvais l'Inde au beau milieu du Vietnam dans un décor de dunes de sable et de cactus remplaçant les vertes rizières irriguées. Et dans ce contexte insolite, des hommes en turbans blancs sertis de passementerie rouge passaient comme une page d'histoire anachronique. Ma rencontre avec le chanteur cham Amu Nhân allait être déterminante pour la suite. Il me parlait de la fête du Katê, ce festival réunissant chaque année toute la communauté chame au temple de Pô Kloong Garai de Phan Rang. J'allais m'y rendre deux années de suite.

Entretemps, en 2002, j'ai décidé de visiter les Chams de la diaspora lors d'un voyage de quatre mois et demi dans la péninsule indochinoise. Les Chams que je rencontrais au Cambodge, en Malaisie, en Thaïlande et au Laos étaient tous musulmans de rite châfi'ite. Comment donc un peuple matrilineaire, qui avantageait les femmes dans la succession, changeait-il radicalement pour un système réputé être juridiquement du côté des hommes ? Il me semblait qu'il y avait là un paradoxe intéressant qui pouvait démentir certains clichés sur l'islam ou, au contraire, prouver que les hommes chams avaient vécu l'islam comme une libération du pouvoir féminin.

Je découvrais par ailleurs qu'en tant que minorité musulmane du Cambodge bien intégrée dans la société, les Chams représentaient une exception unique au monde avec une forte représentation de leur communauté dans les sphères du pouvoir. Pourtant des failles de cette harmonie de surface n'ont pas tardé à apparaître, d'abord de façon visible avec une manière ostentatoire de prouver leur islamité, puis par certains comportements sectaires de rejet de tout ce qui n'est pas islamique. Cette réaffirmation identitaire dans un contexte confinant au communautarisme n'était pas sans rappeler un certain malaise des musulmans de France, thème auquel j'étais sensible et très attachée depuis mes premières armes de journaliste dans la presse franco-arabe (Maghreb Hebdo, Salama et Arabies). Il me semblait que l'intégration paradoxale des Chams dans un pays bouddhique comme le Cambodge pouvait aider à comprendre le phénomène de l'islam minoritaire en général. Il y avait là un cas exemplaire.

Lors de mon séjour au Cambodge, j'étudiais en outre le phénomène du prosélytisme religieux dans les pays en voie de développement, comment les donateurs (grosses entreprises prosélytes américaines le plus souvent) utilisent l'œuvre humanitaire avec des apports financiers souvent considérables pour propager leur idéologie et miner le terrain identitaire des individus. Je réalisais un reportage sur le phénomène des ONG confessionnelles américaines, créées par les groupes religieux comme World Vision, Assembly of God, Church of Golden Christ, sans oublier les pentecôtistes et les mormons, dans un Cambodge propice à leur propagande, car, à cette époque, aucune loi antiprosélyte n'avait été édictée. En janvier 2003, une réglementation interdira la distribution de tracts religieux sur la voie publique ainsi que le porte-à-porte. Si l'on pouvait interpréter cette intrusion au Cambodge comme un néocolonialisme, le parallèle avec les ONG islamiques,

finançant très généreusement la reconstruction religieuse de la communauté musulmane du pays, était aisé à faire. Pourtant opposés, leur but était semblable : la propagation planétaire de leur religion vécue comme un impérialisme au détriment de la culture locale et pouvant déboucher sur un dérèglement social. J'étais témoin du durcissement des villages chams qui se dotaient de riches mosquées disproportionnées à leur taille, du zèle religieux s'imposant de manière ostentatoire notamment par le vêtement islamique et du nouveau manichéisme empêchant les rapports avec les non-musulmans. J'étais durement refoulée par des Arabes barbus de l'école Om-al-Qora en août 2002, neuf mois avant sa fermeture, et de la mosquée de Phum Trea (Kompong Cham). De par l'accueil qui m'avait été réservé, j'amalgamais ces deux endroits et rentrais en France persuadée qu'une catastrophe sans précédent menaçait la petite communauté musulmane du Cambodge partout érigée en modèle de tolérance et d'intégration. Et je donnais à cette catastrophe le nom de wahhabisme.

Je décidais d'y retourner l'année suivante, l'été 2003, et de me concentrer sur le phénomène wahhabite. Je découvrais une réalité beaucoup plus complexe et subtile. D'abord les soi-disant Chams wahhabites étaient de loin les plus ouverts, n'arborant pas de signes distinctifs particuliers et ne refusant jamais de discuter ou de partager un repas avec moi, preuve que le wahhabisme n'avait pas vraiment de prise au Cambodge, ou qu'il était plus moderniste que les médias occidentaux ne le laissaient entendre. Ou encore que cet islam du Golfe était improprement nommé wahhabite. En revanche, les plus opaques des Chams n'étaient pas « wahhabites », mais appartenaient à une mouvance beaucoup plus rétrograde : le Tabligh. Je parvenais à me faire accepter de ces groupes pour écouter leur argumentaire de persuasion dont ils usaient pour tenter de me convertir. J'écoutais avec stupeur un endoctrinement harassant coupé d'allusions au paradis les plus fantasques. Je réalisais également que certains Chams d'abord hostiles à ces nouveaux prosélytes étaient, un an plus tard, devenus les chauds partisans du Tabligh, comme Ismaïl Osman, ancien sous-secrétaire d'État, ou Team Ibrahim, responsable du village de Phum Roka, preuve que l'idéologie gagnait du terrain.

En 2004, j'allais en Malaisie, notamment au Terengganu, au Kelantan et au Selangor, enquêter sur les traces des antiques échanges intellectuels entre les Chams et les pondok (écoles coraniques) du Kelantan, mais surtout tenter d'en savoir davantage sur ce mouvement du Tabligh que les Chams disent importé de Malaisie. J'allais beaucoup plus loin, j'entrais directement, côté femmes, dans les communautés du Tabligh de Dusun Raja au Kelantan et de Hulu Langat au Selangor. Je portais le purdah, l'abaya et les gants noirs, et expérimentais 24h sur 24 le quotidien de ces femmes zélées en pleine ferveur religieuse. Je participais à toutes leurs réunions, les taalim, des journées entières à compulsier les règles du Fazail-e-Amal, l'ouvrage de base du Tabligh dont elles me donnaient la version anglaise, et vivais au quotidien les superstitions et les contraintes attribuées à la sunna du prophète. Je séjournais ensuite dans une madrasa pour hafiza (jeunes filles qui mémorisent le Coran), partageais leur programme d'études et leur vie sentimentale dans les dortoirs. Tout cela pour tenter de comprendre pourquoi les Chams avaient senti ce besoin de choisir un mouvement qui basait son éthique sur une rigueur exacerbée et l'exhibition de l'islamité.

Parallèlement (le temps d'échanger mon purdah pour un hijab), en pleine période électorale de mars 2004, je fréquentais les activistes du PAS, le parti islamique, et découvrais le féroce antagonisme entre le PAS et le Tabligh, qui faisait de ce dernier un parti piétiste hors des réseaux de l'islamisme contestataire. Son impact était négligeable dans la vie politique malaise.

Pourquoi alors était-il si important au Cambodge ? Et que cachait cette volonté de monopole ?

Que s'était-il passé enfin pour que les Chams radicalisent leur foi en Allah jusqu'à se retrancher dans une auto-marginalisation et se couper de leur moitié historique issue du Champa ?

Sommaire

Introduction p.8

Méthodologie p.9

Conventions p.11

Chapitre 1

La disparition du Champa et la naissance du mythe

I. Contexte historique

1. Une position stratégique convoitée p.14
2. L'annexion progressive du territoire cham par le Dai Viêt p.16
3. La diaspora chame p.17

II. Les marqueurs de l'identité chame

1. Le rapport au Champa p.20
2. Le référent matrilineaire p.25
3. Le référent magique p.27

III. L'ancrage dans le monde malais

1. Le groupe ethnolinguistique austronésien p.30
2. Alliances matrimoniales entre Champa et monde nousantarien p.30
3. D' autres échanges entre monde malais et Champa p.32

Chapitre 2

L'islamisation des Chams

I. L'islamisation des Chams au Cambodge

1. Ré-islamisation ou première conversion ? p.35
2. La conversion à l'islam malais p.36
3. Motivations et enjeux de la conversion à l'islam p.38
4. Typologie des Chams au Cambodge p.41
5. Les caractéristiques de l'islam cham au Cambodge p.42

II. L'islamisation du Champa

1. La difficile datation de l'arrivée de l'islam au Champa p.46
2. L'ouverture des Chams aux réseaux commerciaux p.48
3. L'autre hypothèse de l'islamisation du Champa p.50
4. Typologie des Chams du Panduranga p.54
5. Les caractéristiques de l'islam du Champa p.58

III. Une transition entre les deux islamisations : le cas des Jahed

1. Les rites de la discorde au sein de la communauté chame p.61
2. L'héritage combiné du droit musulman et de la matrilinearité p.65
3. Les Jahed et la voie soufie p.66
4. Un syncrétisme avec le bouddhisme et les traditions du Champa p.68
5. L'identité sans la revendication : la fidélité indéfectible au roi p.72

Chapitre 3

L'instrumentalisation de l'islam dans la revendication identitaire

I. Rébellions, régicides et collaboration

1. L'opportunité militaire de l'alliance avec les Malais p.77
2. Chams et Malais dans les affaires d'État au Cambodge p.78
3. Chams et Malais dans la résistance du Champa p.82
4. Deux pistes contemporaines p.84

II. L'arrivée des prédicateurs étrangers et la radicalisation

1. La visibilité du code islamique p.86
2. Un traumatisme nommé Pol Pot p.87
3. La reconstruction de la communauté p.90
4. La déferlante Dakwah p.93

III. Conflits sectaires et marginalisation

1. La lente dégradation des relations des Chams avec le Cambodge p.97
2. La division de la communauté p.101
3. Les Chams dans l'actualité p.104

Conclusion

- L'islam cambodgien est-il un islam politique ? p.106

Introduction

Les Chams sont un peuple de la moitié Sud du Vietnam actuel originaire du Champa, ancien royaume hindouisé dont l'existence est attestée de la fin du deuxième siècle de notre ère, où il est connu sous le nom de Lin Yi, jusqu'à sa dissolution complète en 1835 après cinq siècles de conquête progressive du territoire par le royaume septentrional du Dai Viêt.

Malgré la disparition du Champa comme État autonome, les Chams n'ont pas disparu. Au Vietnam, ils peuplent aujourd'hui le sud des côtes de l'ancien Champa, réduit au territoire de l'ancienne principauté du Panduranga, correspondant aux régions des villes de Phan Rang, Phan Ri et Phan Thiet (provinces vietnamiennes du Ninh Thuân et Binh Thuân). Ils représentent moins de 100 000 personnes.

Paradoxalement, la majorité des Chams, descendants des réfugiés du Champa au temps des victoires de l'armée viêt, réside aujourd'hui au Cambodge. Répartis en 372 villages, ils constituent la première minorité ethnique du pays. Les Chams, ainsi que les Chveas moins nombreux – musulmans d'origine malaise localisés davantage dans le Sud du pays –, représentent approximativement 4 % de la population du petit royaume bouddhique. Sans véritables statistiques officielles fiables, leur nombre est évalué selon les sources entre 400 000 et un demi-million d'habitants, quelques-uns poussent même jusqu'à 700 000 ou au contraire descendent, comme Po Dharma, à 200 000. Les affres de la période des Khmers rouges a engendré ensuite un deuxième exode, vers la Malaisie, les États-Unis et la France. On peut estimer aujourd'hui que le peuple cham est un peuple de diaspora, dont la majorité de ses membres vit en dehors du territoire des ancêtres fondateurs.

Alors que le royaume du Champa fut à l'origine hindouisé, puis développa un système islamo-brahmanique (Po Dharma 1990:20), l'islam « orthodoxe » s'est imposé comme la religion des Chams migrants, au Cambodge, en Malaisie et dans le reste du monde. Les Chams sont ainsi le seul peuple de l'ancienne Indochine à avoir embrassé l'islam.

Méthodologie

Ma première recherche sur les Chams du Cambodge en 2002 ne visait que l'écriture d'un simple reportage journalistique sur une actualité qui menaçait de poser problème. J'avais construit mon travail de la manière la plus classique qui soit, en interrogeant les personnages clés de la communauté chame, hommes politiques, responsables de villages chams et *hakem* de mosquées, mais aussi en m'intéressant aux bouddhistes qui se trouvaient être les témoins pas toujours impartiaux de cette évolution, afin de déceler les aigreurs, les moqueries et jusqu'aux relents xénophobes. Malgré tout, mon article se résumait à ce qu'on appelle dans le jargon du métier « un reportage choses vues » et ne me satisfaisait guère. Je souhaitais réaliser une enquête sur la participation des Chams du Cambodge aux réseaux musulmans internationaux, qu'ils soient simplement humanitaires ou d'envergure politique, en considérant cette communauté comme un laboratoire pour comprendre la « fabrication » du fondamentalisme islamique. Tout en sachant que l'état actuel ne permet en rien de présager de l'avenir.

Ces constatations de terrain nécessitaient donc un retour à l'histoire des Chams du Cambodge et à leur islamisation, ainsi que sur l'évolution de leur communauté de réfugiés vis-à-vis des Khmers et du bouddhisme. Ce phénomène d'islamisation ne peut en outre être compris que dans une problématique de perte du Champa et en comparaison avec les Chams du Vietnam.

Il me fallait donc tout reprendre du début, non seulement de l'islamisation mais aussi du terreau fertile sur lequel l'islam avait pris racine en se propageant de manière de plus en plus exclusive.

C'est dans cette optique de recherche que j'ai réalisé mon deuxième terrain au Cambodge, complété par un troisième terrain au Vietnam. J'ai visité trente-deux villages chams au Cambodge et treize au Vietnam, interrogé une soixantaine de personnes (voir listes en annexes), majoritairement des Chams mais aussi des personnes amenées à les côtoyer ou des intellectuels cambodgiens ayant un avis sur le sujet. J'ai centré mes questions sur leur sentiment identitaire, la valeur qu'ils accordent à l'islam dans la définition qu'ils donnent d'eux-mêmes. Je leur ai demandé de raconter leur propre version de l'islamisation des Chams, leur rapport au Champa et aux marqueurs qui lui sont liés, comme la langue chame, le système social matrilineaire et le recours à la magie. J'ai réalisé ce terrain avec force photocopies d'ouvrages dont Antoine Cabaton (1906 et 1907), Marcel Ner (1941) et William

Collins (1996) qui devaient me guider à constituer ma propre typologie religieuse des Chams et surtout de la relier à une cartographie des lieux stratégiques relevés par Marcel Ner à son époque correspondant parfaitement aux nouveaux bastions radicaux. Il m'a donc semblé judicieux pour comprendre le phénomène actuel qui s'apparente à un radicalisme de revenir sur les Chams, du Cambodge et du Vietnam, sur leur rapport à l'ethnicité et à l'identité, d'analyser conjointement leur motivation d'adoption de l'islam et d'étudier la différence entre les deux courants d'islamisation qu'ils ont suivis. Et enfin d'exposer les nouveaux courants qui divisent la société. C'est la méthode que je me suis efforcée de suivre dans ce mémoire.

Plan

Je commencerai par rappeler brièvement le contexte préislamique : les étapes qui ont mis fin au Champa et donné naissance au mythe du royaume perdu porteur de plusieurs marqueurs identitaires, comme la langue, la magie, les génies locaux mais aussi le système social de la matrilinearité. Puis j'étudierai comment l'islam a fait son entrée au Cambodge en essayant de mettre en évidence les intérêts, économiques et identitaires, qui ont pu motiver son implantation. Je reviendrai ensuite sur les hypothèses concernant l'islamisation partielle de l'ancien Champa. Puis, j'étudierai le cas à part des Jahed, islamisés au Vietnam et émigrés au Cambodge, où ils n'ont jamais adopté l'islam des Chams cambodgien.

Je continuerai enfin par décrire les mouvements de revendication, révoltes, voire même essai de conquête du pouvoir et du territoire, qui ont émaillé l'histoire des Chams au Cambodge comme au Vietnam avec la complicité des Malais en mesurant le rôle de l'islam, afin d'étudier en dernier lieu le phénomène actuel du retour aux sources de l'islam et la problématique qu'il suscite en termes de revendication du Champa, d'équilibre social ou au contraire de crise identitaire.

Conventions

Orthodoxes vs syncrétiques

Devant la division des Chams musulmans en deux groupes caractérisée par la pratique du rite, j'ai pris le parti d'utiliser, faute de mieux, le terme impropre d'« orthodoxe » (alors qu'il n'existe pas d'orthodoxie en islam) pour désigner les musulmans qui suivent les cinq piliers de l'islam. Dans son *Histoire de l'islam*, Sabrina Mervin n'emploie pas moins de douze fois le terme d'orthodoxie pour désigner l'orthodoxie sunnite (Mervin 2000).

Ce terme « orthodoxe » désignera donc les musulmans qui considèrent que la *chahâda*, la profession de foi incluant le *tawhîd* (l'unicité de Dieu) ; la *salât*, la prière, notamment sous la forme des cinq prières quotidiennes ; la *zakât*, l'aumône légale aux pauvres ; le *sawm*, le jeûne du ramadan, et le *hajj*, le pèlerinage à La Mecque sont autant d'obligations auxquelles ils ne peuvent déroger. La pratique de ces dogmes ne souffre aucune variation personnelle : l'heure des prières, leur exécution, les dates du ramadan, le déroulement du *hajj* durant lequel les pèlerins se livrent à des actions prédéfinies réalisées par tous au même moment, comme les circumambulations autour de la Kaabah ou la lapidation des stèles représentant Satan, etc. Ces rites primordiaux s'accompagnent de rites secondaires tout aussi obligatoires comme la circoncision qui scelle l'adhésion du garçon à l'islam, ou recommandables comme le sacrifice du mouton pour la fête de l'Aïd. De plus, ces rites positifs, pour reprendre les mots de Marcel Mauss, sont indissociables de rites négatifs comme l'interdiction de consommer du porc et de l'alcool, et les tabous liés à la promiscuité des sexes. Ceux-ci donnent respectivement naissance au rite d'abattage de la viande *halal* et au rite vestimentaire qui impose aux femmes de couvrir leurs cheveux d'un *hijab*, désignant au sens métaphorique la ségrégation des sexes. Ces caractéristiques, très rapidement esquissées, de la religion musulmane fixées par les juristes ou légistes (*faqîh*, pl. *fuqahâ'*), qui ont élaboré la science du droit (*fiqh*) aux premiers siècles de l'Islam, constituent la voie majoritaire de l'islam dite sunnite déclinée en quatre écoles juridiques (hanafite, malikite, châfi'ite et hanbalite). Elles serviront de critères selon lesquels nous définirons qu'un musulman est « orthodoxe ».

Remarquons que Marc Gaborieau dans son article « *Tarîqa* et orthodoxie » a affiné ce concept en parlant d'obéissance à la Loi révélée (*charî'a*) et d'actes en conformité avec la Loi, correspondant au terme d'orthopraxie (Gaborieau 1996:195). Mais devant le rare usage

de ce mot en adjectif, nous n'emploierons pas « musulman orthopraxe », mais plutôt musulman orthodoxe qui englobera les références à l'orthodoxie et à l'orthopraxie.

Quant aux musulmans qui ne tiennent pas ces dogmes pour des obligations ou qu'ils font varier à leur manière, nous aurions pu convenir d'employer le terme d' « hétérodoxe ». Mais parce que ces musulmans ont conservé un système de croyances qui préexistait à l'arrivée de l'islam et qui met à mal le concept fondamental du *tawhîd*, j'emploierai pour eux l'expression de « musulmans syncrétistes » dans la même logique que lorsque Denys Lombard et Claudine Salmon opposent par exemple « *le kenyane des kyai syncrétistes et l'orthodoxie du peranakan puritain* » (Lombard-Salmon 1985:85).

Transcriptions

Pour l'orthographe des termes arabes en transcription latine, je me suis référée à l'ouvrage de Sabrina Mervin : *Histoire de l'islam, Fondements et doctrines* (Mervin 2000) qui possède un index des notions. Pour les termes plus spécifiques, j'ai utilisé le « glossaire des termes techniques arabes » de Joseph Schacht dans son *Introduction au droit musulman* (Schacht 1983). J'ai consulté quelques fois *l'Encyclopédie de l'islam* (Brill, Leiden), mais l'orthographe de certains mots diffère souvent des deux ouvrages précédents.

Quant aux noms d'origine arabe portés par les Chams, je me suis fixée à l'orthographe qu'ils donnent sur leur carte de visite. Pour les autres, je les ai uniformisés suivant ce qui me semblait le plus usuel.

Pour les noms cambodgiens qui ne sont pas fixés en transcription romanisée et qui font l'objet de grandes variations, j'ai essayé d'adopter l'orthographe la plus couramment utilisée ou qui correspond le mieux à la prononciation. Pour les toponymes non répertoriés, j'ai moi-même retranscrit au mieux.

Quant aux noms propres et termes vietnamiens et chams du Vietnam, les très nombreux signes diacritiques ont été abandonnés, faute de police adéquate, seuls seront respectés les accents qui existent sur les claviers standard.

J'ai pris le parti d'utiliser, selon l'usage le plus courant, la transcription vietnamienne « Cham » et « Champa » plutôt que la véritable transcription du sanskrit « Cam » et « Campa » à l'honneur chez les spécialistes. J'ai en outre considéré le mot Cham comme un nom de nationalité qui ne porte pas l'italique et s'accorde au féminin comme au pluriel.

Chapitre 1
La disparition du Champa
et la naissance du mythe

I. Contexte historique

1. Une position stratégique convoitée

Le Champa, dont la limite septentrionale se situait au niveau de la Porte d'Annam sur le 18° parallèle, a très tôt été menacé au Nord par le royaume du Dai Viêt. Peu après son indépendance qui a mis un terme à mille ans de domination chinoise, le Dai Viêt a entamé dès le X^e siècle une invasion progressive du territoire méridional connue sous le nom de *nam tien*. Cette « marche vers le Sud » répondait à une forte croissance démographique des populations agricoles, bloquées au Nord par le puissant empire chinois, et à un désenclavement vital pour le Vietnam (Papin 1999:17). Il suffit de regarder une carte pour réaliser l'isolement du Dai Viêt dans le golfe du Tonkin, coupé, par l'imposante île de Hainan, de la grande route maritime transasiatique qui reliait la Chine au détroit de Malacca puis à l'océan Indien et au Moyen-Orient (Manguin 2001:8). Cette route majeure longe en revanche parfaitement les côtes du Champa (la panse du Vietnam actuel), situé en position géostratégique de première importance. C'est en ces termes contrastés que le grand poète portugais Camões chantant le voyage de Vasco de Gama vers l'Orient en 1497-1498 décrit la côte située entre le Cambodge et le « superbe empire de Chine » dans la strophe 129 du chant X de sa célèbre épopée des *Lusiades* : « *Vois se dérouler la côte de Tsin-Pa [Champa], dont la forêt s'orne du bois parfumé ; vois la mystérieuse [peu renommée] Cochinchine [à l'époque le Tonkin], et la rade inconnue d'Hainam [Annam]* » (Camões 1996:441).

Les commerçants qui naviguaient sur cette route reliant Malacca à la Chine étaient en outre obligés de fréquenter de près les côtes du fait de la légende des hauts-fonds¹ qui menaçaient les bateaux prenant le large, comme en témoigne la navigation portugaise du milieu du XVI^e : « *Si tu es près de ces hauts-fonds et qu'il fait nuit, surveille bien ta route car tu ne les verras que lorsque tu auras le nez dessus ; pour cette raison, je te conseille de ne jamais quitter la côte de Champa avant d'avoir vu Pullo Cantão* » (Manguin 1972:74). Les Espagnols aussi ont fait usage de ces recommandations comme ils l'expriment dans une *Relation des affaires du Champa* : « *Il n'existe pas d'autre route. On est forcé de passer à raser la terre ferme [...] pour fuir les hauts-fonds et les courants qui s'y trouvent* » (Manguin 1981:256). En fait, ces hauts-fonds étaient purement imaginaires, consignés depuis longtemps dans les écrits vietnamiens, chinois et arabes. Déjà en 851, un certain Ahbar As-Sin Wa L-Hind mettait en garde, dans sa *Relation de la Chine et de l'Inde*, les marins arabes contre ces fameux « *écueils dans la mer* » en recommandant un « *passage praticable aux*

¹ Sommet sous-marin recouvert de peu d'eau, et dangereux pour la navigation (*Petit Robert*).

navires » (Ahbar 1948:9). C'est ainsi que naquit la légende reprise et amplifiée par les Portugais (Manguin 1972:72-73 n.5). La côte du Champa était donc inscrite comme un passage obligé sur la route reliant la mer de Chine méridionale à l'océan Indien : « *La bonne route à suivre est donc de longer la côte du Champa* » (Manguin 1972:76). C'est sans doute du fait de cette importance de tout premier ordre au carrefour commercial des royaumes que les Chams ont été décrits, notamment dans les sources européennes, comme profitant de la situation et s'adonnant à la piraterie : « *Ils sortent en mer pour s'approprier tous les navires faibles ou qui ne sont pas sur leurs gardes [...] Ils s'approprient leurs marchandises et font prisonniers les passagers dont ils font de nombreux esclaves* » (Manguin 1981:258). Cette accusation de piraterie fera long feu, mais du fait qu'elle était énoncée par les Espagnols pour justifier l'occupation du Champa afin de retrouver la sécurité, on peut se demander si ces pirates chams n'ont pas autant de réalité que les fameux hauts-fonds. Po Dharma s'en défend et parle non pas de pirates, mais de corsaires au service du roi et donc d'une activité légale².

Cet emplacement stratégique a fait naître des convoitises, outre du Dai Viêt, également de la part des Européens comme le rapportent les rédacteurs espagnols de la *Relation des affaires du Champa* en 1595 : « *Ce site [le Champa] est vraiment la place la plus importante de toutes celles situées sur les côtes de cette mer [de Chine]* ». On sait de plus que parmi les pays dont la conquête était planifiée par les Espagnols et les Portugais dans les dernières années du XVI^e siècle, comme Aceh, Java, le Siam, le Vietnam et même la Chine, figurait en bonne place le Champa, « *sa position clé sur la route maritime transasiatique faisait bien des envieux* » (Manguin 1979:269). Ceux-ci élaborent un plan, jamais réalisé, pour prendre possession du Champa afin de « *maîtriser toute cette mer et ceux qui y passent* » (Manguin 1981:259).

Pourtant aucune ville du Champa n'appartenait aux grandes cités-États, le plus souvent portuaires, du sud-est asiatique nées au XVI^e siècle de la participation au commerce mondial, telles Pegu, Ayutthaya, Thang Long (Hanoi), Melaka, Johor, Aceh, Banten, Demak, Surabaya (Manguin 2000:153). Ainsi Tomé Pires relevait lors de son séjour entre 1512 et 1515 au Champa qu'« *ils n'ont pas de port notable* » (Manguin 1972:42), c'est-à-dire pas de lieu où se concentre l'activité marchande internationale par rapport à un arrière-pays. Le Champa ne semble pas avoir joué de rôle des sultanats malais tournés exclusivement vers le commerce, mais plutôt celui de ces États agricoles « bâtisseurs de temples », tels l'État khmer et celui de Mojopahit, dans une opposition établie par certains historiens (Manguin 2000:154).

² Cours de langue et de civilisation chame de Po Dharma, Inalco, 2003-2004.

2. L'annexion progressive du territoire cham par le Dai Viêt

En s'emparant peu à peu du Champa dans une expansion constante vers le Sud, le Dai Viêt va s'ouvrir au dynamisme commercial et réaliser les bénéfices de sa conquête militaire avec le développement de certains ports comme Tourane (actuelle Danang) et Faifo (actuelle Hoi An), qui fut le plus grand centre du commerce étranger jusqu'en 1773 grâce notamment au monopole du commerce luso-vietnamien de l'or, de l'argent, des soieries et du bois d'Aloès (Manguin 1972:7-8). L'occupation du Champa avait donc d'abord un but économique, les Viêts voulant contrôler cette place forte des échanges commerciaux depuis Tourane qu'ils occupent en 1570 jusqu'à Prey Nokor (futur Saïgon) qu'ils « empruntent » au Cambodge en 1623.

L'armée viêt prend ainsi progressivement le contrôle, par des guerres et des ruses d'alliances, des cinq principautés, Indrapura, Amaravati, Vijaya, Kauthara et Panduranga, qui constituaient le royaume fédéral du Champa. Cette poussée méridionale commence en 983 avec l'abandon par les Chams de la principauté d'Indrapura située à la limite nord, puis par des incursions répétées du Dai Viêt : « À partir du XI^e siècle, malgré quelques sursauts, l'histoire du Champa ne sera plus que celle du recul de la civilisation indienne devant la civilisation chinoise » (Cœdès 1964:233). Le roi Jaya Simhavarman (Chê Mân en vietnamien) échange en 1306 les deux provinces situées au nord du Col des Nuages contre la main d'une princesse vietnamienne (Cœdès 1964:233), qui débute le déclin du royaume hindou, car jamais ces deux provinces n'ont été reconquises. Ce déclin se concrétise ensuite en 1471 par la chute de Vijaya, la capitale du Nord, après une écrasante victoire militaire des Viêts menée par le roi Lê Thanh Tông, qui débute le large exode des Chams vers le Cambodge et la péninsule malaise. Cette défaite représente un fort traumatisme pour les Chams. La prise de Vijaya peut être comparée à celle, presque contemporaine, de Constantinople par les Turcs en 1453 (Népote 1993:126 n.303). Elle est pour beaucoup d'historiens, comme Georges Maspero et Georges Cœdès, le coup de grâce porté au royaume du Champa. Or s'il est vrai que l'organisation hindouisée de la société en est fortement ébranlée, le Champa continue d'exister en effectuant une translation vers le Sud.

Un nouveau royaume s'établit alors sur les terres du Kauthara avec à sa tête le roi Bô Tri Tri et une nouvelle cosmogonie religieuse fondée sur un retour au vieux fond indigène du Sud, puis au XVII^e sur quelques thèmes véhiculés par l'islam (Po Dharma 1997:47).

En 1653, le territoire du Kauthara finit par être entièrement annexé, ce qui réduit le Champa à sa dernière principauté du Sud, le Panduranga. Lorsqu'en 1692 le roi Po Saut (1660-1692), fils du roi Po Rome, tente de reconquérir le Kauthara, le seigneur Nguyễn lance contre lui une armée et se saisit du Panduranga. Mais devant les révoltes populaires de Chams en 1693, il annule l'annexion du Panduranga et en confie l'administration au frère du roi défait, Po Saktiraydaputih. Le Champa, sans cesser d'exister, perd son autonomie et dépend dorénavant

de la loi vietnamienne (Wong 2004:1). Il est également envahi par des foyers de peuplement viêt prétextes pour les autorités vietnamiennes d'ingérence dans les affaires intérieures du Champa, « *un territoire parsemé d'enclaves des Nguyễn en extraterritorialité* » (Po Dharma 1997:51). Cet expansionnisme proportionnel à la réduction du Champa s'est soldé par des assimilations forcées, déportations et exterminations des populations (Népote 1993:119)

En 1771, la révolte des Tây Sơn chasse les Nguyễn de Huê qui se retranchent dans le delta du Mékong. Le Panduranga, situé entre les deux belligérants, se transforme en champ de bataille et divise les Chams entre les deux factions. Cependant, après la victoire des Nguyễn en 1802 et durant le règne de Gia Long (1802-1820), le Panduranga bénéficie d'une grande autonomie et d'une importante protection due notamment à la bienveillance de Lê Van Duyêt, le vice-roi du Gia Dinh Thành. Mais à la mort de Gia Long en 1820, son fils Minh Mênh est bien moins disposé que son père à l'égard des Chams qui perdent leur protecteur en 1832 avec la mort de Lê Van Duyêt. Minh Mênh s'empare alors du Panduranga et le divise en deux circonscriptions vietnamiennes. « *En fin d'année 1832, le Champa avait définitivement cessé d'exister* » (Po Dharma 1997:53).

3. La diaspora chame

Au fur et à mesure de l'avancement des Viêts, les Chams ont fui le Champa. Déjà en 983, l'annexion de la principauté d'Indrapura, Nord du Champa, par Luu Ky Tông engendre en 986 un exode des habitants vers l'île de Hainan et au Guangzhou (Cœdès 1964:232).

Puis les dates des mouvements migratoires majeurs correspondent aux principales offensives de l'armée viêt :

- 1471, victoire du roi Lê Than Tông qui se solde par la chute de la capitale Vijaya ;
- 1611, conquête du Nord du Kauthara par les Nguyễn en représailles aux incursions du roi Po Nit ;
- 1653, conquête totale du Kauthara ;
- 1692, échec de la contre-offensive du roi Po Saut pour reprendre le Kauthara, occupation du Panduranga par l'armée viêt.
- 1832, annexion définitive du Panduranga par la Cour des Nguyễn ;
- 1835, violente répression vietnamienne contre les Chams, que certains ont décrit comme une guerre d'extermination, à la suite des rébellions de Katip Sumat et de Ja Thak Va.

Les pays d'accueil

Trois principales destinations ont été choisies par les exilés chams : la Chine, le Cambodge et la Malaisie (ainsi que quelques villes de l'archipel). Le premier exode de 986 s'est dirigé

vers le Nord. Selon les sources chinoises, une centaine d'étrangers du Champa arrivent à Hainan en 986 et cinq cents autres demandent à Canton la protection de la Chine en 987 et 988 (Manguin 1979:259). Ce fait est confirmé par la linguistique, notamment par les travaux du linguiste américain Graham Thurgood qui a étudié sur l'île de Hainan la langue tsat appartenant au groupe chamique, dont il fait remonter l'origine précisément à l'exode des Chams de 986 qu'il estime lui à mille individus (Thurgood 1999:225).

En 1471 (chute de Vijaya), le flux des migrants se dirige principalement vers le Cambodge car « *beaucoup de Cam, les dignitaires et les fidèles, ne voulurent pas accepter cette sorte de protectorat et se réfugièrent au Cambodge, chez les Bhan, les Ratae, les Jaray et les Moïs* » comme le rapportent les Chroniques royales du Cambodge (Khin 1988:248 n.148). D'autre part, selon Graham Thurgood citant à nouveau les sources chinoises, une deuxième vague de réfugiés chams serait arrivée sur l'île de Hainan cinq siècles après l'exode de 986, correspondant à la date de 1471 (Thurgood 1999:227).

Puis une troisième vague à destination du monde nousantarien est mise en évidence dans le chapitre XXI du *Sejarah Melayu* qui retrace l'attaque du Dai Viêt de 1471, la mort du roi cham Po Kubah, ainsi que la fuite de ses deux fils, l'un, Po Liang, à Aceh et l'autre, Indra Berma, à Malacca à la cour du sultan Mansur (1458-1477) qui aurait ordonné à ce dernier de se convertir à l'islam après l'avoir accueilli avec tous les honneurs. D'autres Chams ont été accueillis par le sultan de Malacca qui aurait nommé certains Chams de lignée noble à des postes officiels à la cour, où ils auraient influencé durablement la culture traditionnelle malaise (Wong 2004:8). Une colonie chame est ainsi attestée à Malacca à la fin du XV^e siècle (Marrison 1951:90).

Quant à l'exode de 1692, le roi khmer Jayajettha III (Ang Sur) (1677-1709) a accordé l'asile avec bienveillance à 5 000 familles, menées par la famille royale cham, et leur a donné des terres à Oudong, dans les provinces de Tbong Khmum et de Stung Trâng (ces deux provinces sont aujourd'hui des districts de la province de Kompong Cham), à Prêk Pra et Chroy Changvar (toutes deux situées près de Phnom Penh) (Mak 1995:397).

Le principal de d'émigration a donc pris le chemin du Cambodge. Marcel Ner a montré deux trajets de migration : par mer et par terre. Certains Chams ont gagné la cordillère annamitique, les régions des hauts-plateaux du centre, selon le même trajet que le gouvernant Po Ci Bri fuyant le Panduranga durant la rébellion des Tay Son à la fin du XVIII^e siècle, dont on connaît le trajet raconté dans les manuscrits Cam 27 et Cam 39. Passé à l'Ouest, région montagneuse dépourvue de Viêts qui la craignent, Po Ci Bri devait arriver au Cambodge par sa région limitrophe de Tbong Khmum (Zain 1990). Cette région de Tbong Khmum (province de Kompong Cham) fut le premier foyer de peuplement cham au Cambodge, comme en atteste la mémoire collective des Chams ainsi que les chroniques khmères.

Une autre zone de peuplement cham se situe aux environs de Kampot, sur la côte Sud du pays. Ces Chams seraient arrivés directement par la mer du Panduranga au moment des grandes persécutions annamitiques (Ner 1941:174). Un troisième moyen de locomotion semble avoir été le bateau jusqu'à Prey Nokor (actuelle Saïgon) puis la remontée du Mékong jusqu'au Cambodge.

II. Les marqueurs de l'identité chame

1. Le rapport au Champa

Cette émigration au Cambodge ne s'est jamais soldée par une intégration ou une assimilation des Chams dans la société cambodgienne, ni même dans la péninsule malaise. Aujourd'hui encore, les Chams du Cambodge se définissent comme des réfugiés de passage dans un pays d'accueil. L'appellation officielle « Khmer Islam », qui leur a été donnée à l'indépendance du pays en 1953 par Sihanouk, n'est guère usitée. Seuls les très jeunes Chams se considèrent comme Cambodgiens, probablement en raison d'un système scolaire public aujourd'hui généralisé.

Ce phénomène s'explique par l'attachement des Chams au sol de l'ancien Champa lié à des croyances magico-religieuses transmises dans la mémoire collective. « *La croyance traditionnelle voulait que l'univers soit peuplé de génies (yang) et que les humains soient placés sous la protection des génies de leur seul lieu de résidence* » (Antypa 1988:121). De plus, nombre de génies fonciers comme les génies du bois, des barrages, des rizières, les mares renforçaient la sacralité du territoire : « *Aucun Cham, jusqu'en 1975, ne se serait aventuré à modifier le cadastre de peur de porter atteinte aux divinités et aux génies qui en assuraient la garde et en défendaient les limites* » (Po Dharma 2003a:80). L'adage cham « *On vit et on meurt à l'intérieur des frontières de ses ancêtres* » (Zain 1990:67) dit assez bien l'impossibilité pour un Cham de s'expatrier, ce qui est paradoxal pour un peuple vivant aujourd'hui majoritairement en diaspora.

Contrairement aux Vietnamiens et aux peuples sinisés qui peuvent aisément transporter l'autel des ancêtres³, l'attachement des Chams (tout comme des autres minorités ethniques des hauts plateaux du centre Vietnam) au sol, ainsi qu'au cimetière familial, est viscéral et peut conduire à des émeutes sanglantes lors d'expropriations. « *Confisquer la terre des Chams, c'est confisquer leur âme et détruire leur système spirituel, rappelle Po Dharma, la frontière est quelque chose de sacré, c'est une donnée religieuse qu'on ne peut modifier.* »⁴

La fuite actuelle au Cambodge des Jarai, Ede et autres minorités ethniques des régions de Buon Ma Thuot, Pleiku et Kontum, qui constituaient les populations de l'ancien Champa multiethnique (Gay 1988:54), peut nous donner une idée de ce que fut l'exode des Chams quelques siècles plus tôt. Les « montagnards »⁵ sont dépossédés de leurs terres par des Vietnamiens attirés par le profit des plantations de café par une pratique de prêts à des taux

³ Entretien avec Po Dharma à Kuala Lumpur le 10 juin 2002.

⁴ *Ibid.*

prohibitifs qu'ils ne peuvent rembourser et qui les obligent à hypothéquer leurs biens fonciers. Cette technique était également en vigueur, parallèlement aux incursions militaires, lors de la conquête du Champa : « *Les Vietnamiens vivant au Campa pratiquaient sur une grande échelle des prêts aux autochtones avec des taux d'intérêts variant autour de 100 % et dépassant même les 150 % l'an. Or, comme ceux-ci se trouvaient généralement dans l'impossibilité de rembourser, les prêteurs se saisissaient de leurs terrains et de leurs rizières, car cette clause figurait dans tous les contrats de prêt* » (Po Dharma 1991:54). Puis en 1975 avec la République socialiste du Vietnam, les terres privées, mais aussi celle des temples et servant à la célébration des divinités et des génies protecteurs furent tout simplement confisquées (Po Dharma 2003a:83).

À leur tour, les montagnards fuient aujourd'hui par centaines dans les provinces du Mondolkiri et du Ratanakiri de l'Est du Cambodge où une équipe du HCR (Haut commissariat aux réfugiés) des Nations unies tente actuellement de faciliter leur obtention du droit d'asile⁶. Ils sont contraints sans autre alternative de s'expatrier pour échapper à la violente répression policière que provoquent leurs revendications à la terre lors de manifestations.

Le mythe du Champa dans la mémoire collective

Cet attachement au sol de l'ancien Champa a donné naissance au mythe du Champa, fondateur de l'identité chame. Ainsi, le Champa est souvent évoqué par les Chams comme un fantasme (au sens du *Petit Robert* qui donne « *production de l'imagination par laquelle le moi cherche à échapper à l'emprise de la réalité* »). La réalité ici est la perte du Champa, le fantasme est son évocation dans l'imaginaire. Ce mythe s'est constitué dans la mémoire collective jusqu'à devenir une puissante évocation, un « patrimoine mental » des Chams.

Au Cambodge, le défunt conseiller du roi, Math Ly, disait « *sans cesse rêver du Champa* »⁷. Le sénateur Ahmad Yahya définit son identité chame comme le fait de parler la langue, de suivre les traditions et de penser au Champa⁸. Team Ibrahim, responsable du village de Phum Roka (province de Kompong Cham), ne cache pas son obsession : « *Dans ma tête, je réside dans un autre pays. Le Cambodge n'est pas ma terre, ma terre est le Champa. J'y pense tous les jours* », puis il compare l'histoire des Chams avec celle du peuple juif et le Champa à la terre promise. Il avoue espérer la même issue qu'Israël dans une libération du Champa⁹. Soh

⁵ Surnom générique donné par les Français à l'époque coloniale pour désigner les peuples des hauts plateaux du Centre Vietnam et resté aujourd'hui dans le langage courant, également en anglais.

⁶ *Phnom Penh Post* : « Montagnards curdle in a Vietnamese coffee pot », 16-29 juillet 2004.

⁷ Entretien du 19 septembre 2003.

⁸ Entretien du 14 septembre 2003.

⁹ Rencontre du 26 août 2003.

Pen, ancien activiste du Fulro¹⁰ résidant au Cambodge, avoue être plus nationaliste que religieux et attendre la fin du communisme au Vietnam et la libération du Champa. Lui aussi se livre à la comparaison : « *Je me sens solidaire avec Israël. Les Juifs et les Chams sont tous deux victimes d'un vol de leur territoire* »¹¹. De par la religion des Chams, on aurait pu s'attendre à un sentiment de solidarité avec les Palestiniens. Or ce n'est pas tant l'analogie avec un peuple qui a perdu son pays qui compte, mais avec celui dont la terre lui a été retirée alors qu'elle était sa propriété d'un point de vue divin. Même s'il est difficile de mettre sur le même plan le dieu des Juifs et les génies locaux des Chams, on retiendra cette imbrication de la divinité et du territoire qui rend le rapport affectif au pays encore plus prononcé peut-être que dans le cas d'un nationalisme classique.

Le Champa pour territorialialiser les déracinés

Le Champa est également un pays imaginaire dont usent les Chams pour fixer géographiquement leurs origines et se rattacher à une civilisation. Quelques exemples parmi les plus significatifs rencontrés sur le terrain : Hadji Mohammad, un Cham âgé d'environ 70 ou 80 ans du Km9 au nord de Phnom Penh, possède de vieilles photos en noir et blanc qu'il possède depuis son enfance. On y voit une quarantaine de jeunes hommes portant le *songkok* (fez noir) et vêtus à l'occidentale avec pantalon noir et chemise blanche. D'autres plus âgés portent le costume et la cravate, ce qui laisse penser que ces photos datent de l'époque coloniale. Sur l'un des clichés, un drapeau triangulaire figure l'étoile et le croissant. S'il est impossible de déterminer le lieu où ont été prises ces images, le Cambodge ou le delta du Mékong, leur propriétaire affirme qu'il s'agit du Champa.

En 2002, j'ai rencontré à Pattani au Sud de la Thaïlande un groupe de jeunes pêcheurs s'exprimant en cambodgien. Malheureusement illettrés, ils ont été incapables de m'écrire leurs noms. Chacun a décliné son identité et son appartenance à l'un des deux groupes : les « Kampuchea Champa » et les « Kampuchea Pol Pot ». Ces derniers ayant des amulettes bouddhiques au cou, on suppose aisément leur origine khmère et les circonstances de leur immigration sous les Khmers rouges. Pour les « Kampuchea Champa », il ne fait aucun doute qu'il s'agissait bien de Chams. Même pour des Chams illettrés et réfugiés au Cambodge, le Champa est porteur d'une signification d'origine conservée dans la mémoire collective. Ainsi une famille chame, issue de l'immigration récente du Cambodge, qui avait ouvert un restaurant dans un village du Kelantan, s'est présentée à Alam Shah Hassan, un Malais rencontré au Terengganu en mars 2003, comme venant du Champa.

¹⁰ Front de libération des races opprimées, mouvement de résistance des minorités des hauts plateaux du Centre Vietnam, coordonné par le général cham Les Kosem depuis le Cambodge de 1964 à 1975.

¹¹ Rencontre du 5 septembre 2003.

Les Malaisiens ne sont pourtant pas dupes et les nomment Kambuja¹² du nom de leur véritable pays d'origine.

Un autre exemple intéressant est celui de Sles Monira, Chame du Cambodge réfugiée en Malaisie en 1975, épouse de Nik Adli, le fils de Nik Aziz, Premier ministre du Kelantan et conseiller du PAS, le parti islamiste. Enseignante à l'école Darul Anuar et très stricte sur les observances religieuses, elle ne cache pas son attachement à son « pays » : « *Si un jour le Champa est libéré, je veux aller y vivre. Non pas au Cambodge car ce n'est pas mon pays, mais au Sud du Vietnam.* » Son père, Sles Math, résidant au village du Km9 au nord de Phnom Penh, a appelé son dernier fils Mohammad Kauthara (du nom de l'avant-dernière principauté du Champa à être tombée aux mains des Viêts) pour ne pas oublier le Champa¹³.

La langue chame

Le cham est toujours parlé par les Chams du Vietnam et du Cambodge, poussant même ceux-ci à délaisser le khmer, comme a pu le constater Bjørn Blengli lors de son terrain dans la province de Tbong Khmum où il a été amené à constater des problèmes d'illettrisme¹⁴ en khmer des Chams (Blengli 2003). De même, très peu parlent couramment khmer à Oudong et O Russei (provinces de Kandal et Kompon Chhnang), nécessitant un traducteur cham pour établir la communication. La langue chame est constitutive de l'identité chame par opposition aux Chvea d'origine malaise qui eux n'ont que l'islam comme appui identitaire. C'est par la langue que les deux communautés se distinguent : les Chams parlent cham, les Chvea parlent khmer est la définition la plus souvent entendue sur le terrain.

En revanche, l'ancienne écriture chame, dérivée d'un alphabet du Sud de l'Inde (comme le khmer) au temps de l'indianisation du Champa, a quasiment disparu lors de l'émigration au Cambodge, seulement connue du petit groupe des Jahed que nous étudierons plus loin. Les autres Chams du Cambodge ignorent jusqu'à son existence et ont depuis longtemps adopté le *jawi*, l'écriture arabe servant à retranscrire leur langue, à l'image du *jawi* des Malais que certains utilisent encore malgré la romanisation en vigueur en Malaisie et en Indonésie, tels les conservateurs du PAS au Kelantan avec leur quotidien en *jawi*, et les musulmans du Sud de la Thaïlande.

Pourtant l'écriture chame originelle suscite actuellement un certain intérêt au Cambodge. Un Cham du Vietnam, Thanh Thanh Dai, diplômé d'une université ukrainienne, a ouvert une petite école à Phnom Penh pour enseigner l'écriture chame d'origine. Elle obtiendrait un certain succès. Elle est aussi la seule association chame non religieuse du Cambodge. Il

¹² C'est ainsi que tous les habitants des environs de Kampong Penambang (Kelantan) nomment les Chams qui habitent un quartier de ce village.

¹³ Invitation de Sles Monira à son domicile de Pulau Melaka (Kota Bharu) le 9 mars 2004.

parcourt les villages chams pour présenter son association. L'ayant accompagné dans ses tournées, j'ai pu vérifier la curiosité que les Chams lui portent. Reste à connaître ses retombées lors de mon prochain terrain.

La légende de l'arbre Kraik

Un mythe d'une grande notoriété symbolisant cet attachement au Champa réside dans la légende de l'arbre Kraik que tout Cham, aussi bien au Vietnam qu'au Cambodge, connaît par cœur. Maintes fois racontée, elle connaît toutefois des variantes entre ces deux pays. Cette légende s'attache au règne de Po Romé (1627-1651) qui, trompé par une maladie imaginaire de sa troisième épouse vietnamienne, consent à abattre l'arbre Kraik où résidaient toute la force et l'invulnérabilité du Champa. Immédiatement après, l'armée viêt envahit le Champa et l'épouse rusée retourne dans son pays. Pour de nombreux Chams du Panduranga, comme Nguyễn Van Ty¹⁵, cet arbre existe réellement. Mais aussi au Cambodge, lors de l'interview de son père Math Ly¹⁶, Math Mara est venue me demander, sachant que je parlais à Phan Rang, de m'enquérir de l'existence de cet arbre. Si cette histoire a autant de succès, c'est qu'elle met en scène l'histoire de la défaite du Champa, de laquelle les Chams ne sont pas intrinsèquement responsables, puisque le roi a été dupé.

Ainsi le même motif est réutilisé pour expliquer d'autres événements de l'histoire du Champa. Lorsque le député cham, Ahmad Yahya, accuse la France en se mettant en colère d'avoir abandonné le Champa aux Vietnamiens, c'est au schéma de l'influence féminine sur la perte du territoire qu'il se réfère : « *Nous détestons les Français. En 1975, j'ai combattu dans la jungle du Vietnam pour sauver mon pays. Je suis très en colère contre la France qui a donné le Champa pour les beaux yeux des Vietnamiennes.* » Soh Pen, ancien activiste du Fulro, lui aussi invective la France selon un motif qui n'est pas sans rappeler la légende de Po Romé, mais également celle du roi Chê Mân échangeant en 1306 deux provinces du Nord du Champa pour épouser une princesse vietnamienne : « *Nos ancêtres sont morts à cause des Français. Bao Dai s'est marié à une Française et c'est pourquoi il a donné le Champa aux Vietnamiens.* » Le Champa est donc loin d'être éteint dans la mémoire collective des Chams en diaspora, et donne naissance à toute une série de mythes véhiculés à l'époque moderne.

¹⁴ Il ne faut pas croire l'affirmation, avancée par Berelowitch, Gerle et Guérin, selon laquelle tous les Chams sont à l'aise en khmer (Dovet-Madinier 2003:69).

¹⁵ Rencontre de ce professeur cham francophone au temple de Po Kloong Garai le jour de la fête du Katê le 25 septembre 2003. Notre rendez-vous du lendemain sera annulé vraisemblablement par la police.

¹⁶ Entretien du 19 septembre 2003.

2. Le référent matrilinéaire

Le système social des Chams du Panduranga repose sur le lignage matrilinéaire, *kut*. Encore aujourd'hui chez les Chams du Ninh Thuân et Binh Thuân, tout ce qui est créé, enfants et biens, appartient à la lignée maternelle. L'homme, lui aussi, appartient à sa lignée maternelle, mais travaille en se mariant pour la lignée maternelle de son épouse, dans le village de laquelle il vient habiter selon la règle matrilocale de résidence. À sa mort, il retourne au cimetière de ses ancêtres maternels, comme dit le proverbe cham : « *Pendant sa vie, l'homme travaille pour son épouse. Quand il meurt on rapporte ses os à son clan* » (Moussay 2002:43). Georges Maspero décrit ainsi les règles de la matrilinéarité : « *transmission de la parenté et de l'héritage par les femmes, le premier rang qui leur est attribué dans certaines cérémonies domestiques, le droit pour elles de choisir leur époux et de faire partager leur religion aux enfants* » (Maspero 1928:19). La totalité de l'héritage revient aux filles, car les garçons « *se situent en dehors de la zone d'intérêts économiques de la famille dont ils sont issus* » (Lafont 1964:165). Les biens se transmettent donc de mère en fille, et rien théoriquement n'est légué aux hommes. Si les parents ont fait de leur vivant des donations à leur fils, la famille et le chef du village peuvent s'y opposer à leur mort et exiger que le fils les retourne à la lignée maternelle (Lafont 1964:165). En cas de divorce, la femme garde tout, les enfants et les biens du ménage, le mari étant contraint de retourner dans sa famille sans rien. Si le garçon avait fait des apports de biens fonciers, comme des rizières, lors du mariage, ceux-ci reviennent à sa famille, mais tout le reste est laissé à la famille de l'épouse (Lafont 1964:159).

Cette particularité sociale, que l'on retrouve à l'origine chez les autres peuples austronésiens du Sud-Est asiatique : Malais, Indonésiens, Philippins jusqu'aux aborigènes de Taiwan, a fait couler beaucoup d'encre chez les observateurs étrangers. Nombreux sont ceux qui l'ont désigné par le terme impropre de matriarcat¹⁷, alors que ce système n'a jamais existé¹⁸. Ainsi, parlant des Chams, les propositions suivantes sont inexactes : « *Chez eux, c'est la femme qui est tout et l'homme est sans importance* » (Maspero 1928:19) ou « *Seule la femme règne, gouverne et possède, tandis que l'homme reste au second plan* » (Baudesson 1932:192). Cela n'est pas nouveau, au XIV^e siècle, le voyageur Ibn Battûta, en pleine verve imaginative, écrivait qu'une princesse, Ordoudjâ, régnait au sud du pays de Thaouâlicy, identifié par l'éditeur au Champa¹⁹, et dirigeait une armée de femmes conquérantes (Ibn Battûta 1997:312). Or, les femmes n'ont jamais eu de pouvoir politique, seuls les hommes ont accédé au statut de roi ou de dignitaires religieux. Il existe bien une prêtresse, la *pajau* chez les « brahmanistes » et son équivalente chez les *bani*, la *rija*, mais elle ressemble davantage à

¹⁷ Voir (Parmentier-Durand 1905:5), etc.

¹⁸ Séminaire de Nicole-Claude Mathieu : « Sociétés matrilinéaires et matrilocales », EHESS, 2002.

¹⁹ Cf. *infra* sur la fiabilité de cette équivalence.

une chamane remplissant des rituels domestiques. Sa fonction n'est pas héréditaire et elle ne bénéficie pas du prestige social des dignitaires masculins.

Cela n'empêche que les droits féminins des Chams contrastent avec ceux du Vietnam sinisé patrilinéaire. Leur droit à la propriété est total, non seulement sur la terre mais aussi sur les biens, et même le trône. Ainsi Henri Parmentier et E. M. Durand ont, lors de leurs recherches du trésor des rois chams, rencontré une vieille princesse au village Thin Mi (l'ancienne capitale de Bal Canar proche de Phan Ri) reconnue comme l'héritière légale des trésors de cette région (Parmentier-Durand 1905:5). Morte en 1927, la garde du trésor revenait à sa fille que J.Y. Claeys a rencontré en 1928 : « *Une jeune fille de 15 à 18 ans, proprement vêtue de blanc, en nous déclarant qu'elle était la fille de la princesse et dernière descendante des anciens gouverneurs chams* » (Claeys 1928:609). Jacques Népote la définit comme « *la nouvelle "reine" du Champa* » (Népote 1993:176). Pourtant si le trône appartient bien au matrilignage et se transmet donc de mère en fille, la reine²⁰ n'y a pas pouvoir de gouvernance, c'est le roi qui gouverne au nom de sa femme²¹. De même l'homme cultive les champs de son épouse. Ce qui a fait germer l'idée que l'homme était au service des femmes. Mais cette prééminence des femmes ne doit pas faire illusion. Un manuel de préparation au mariage pour jeunes filles donne une tout autre idée : « *Ma fille, quand tu parleras à ton mari, que ce soit toujours sur le ton modeste. Ne cherche pas à lui paraître supérieure ni même égale, car c'est l'homme qui doit conduire son épouse* » (Baudesson 1932:258). Plusieurs exemplaires de ce type de manuels sont répertoriés dans le *Catalogue des manuscrits cam des bibliothèques françaises* (Lafont 1977 et Po Dharma 1981a). De même, la collection de proverbes chams (*panuec pandit*) établie par Gérard Moussay offre des petites perles de « machisme », telles que : « *Même laide comme une guenon, une femme brille comme de l'or si son mari vient s'asseoir à côté d'elle* » (39), « *Une femme belle comme un génie, devient laide comme le souchet si elle n'a pas de mari* » (40) ou encore « *Mieux vaut manger les excréments de son mari plutôt que de manger le sucre de la parenté* » (43). Au regard de cette « *voix du peuple, traduction fidèle de ses idées et de ses sentiments* » (Moussay 2002:23), le rôle du mari est loin d'être négligeable et effacé comme Maspero et Baudesson l'ont décrit.

Les femmes chames, sans avoir de rôle politique, ont donc néanmoins la garde des biens matériels, le choix de l'époux, une prévalence domestique sur les enfants, sur la culture et les traditions. Ce marqueur identitaire qu'est la matrilinearité nous intéresse particulièrement

²⁰ À Phnom Penh, j'ai rencontré en août 2003 Khê Khuc Khai, un Cham balamon du Panduranga interdit de séjour au Vietnam, il s'est présenté comme un descendant de la famille royale de Phan Ri, en ajoutant que sa mère était reine, confirmant la primauté de la mère dans la transmission de la royauté. Sans apporter d'autre preuve que son adresse à Phan Ri, où je n'ai pu me rendre faute de temps.

²¹ Entretien avec Po Dharma.

pour étudier le sort que lui a fait l'islam. Le droit musulman avantage en effet l'homme dans le droit de succession (l'homme hérite du double de la femme), dans le témoignage (deux témoins femmes valent un témoin homme) et dans la compensation financière à verser en cas de décès (un homme ayant deux fois plus de « valeur » qu'une femme). Pourtant cette inégalité apparente est plus complexe, la femme hérite certes de la moitié, mais reçoit le douaire de son mari qu'elle peut administrer comme elle l'entend, elle n'est pas sensée non plus subvenir aux besoins du ménage ni s'occuper financièrement de ses parents, tâches proprement masculines. Une égalité relative peut donc être mise en évidence, même si la femme musulmane continue d'être perçue, du moins par les non-musulmans, pour être moitié moins importante que l'homme. Un tel système représente a priori un paradoxe dans une société matrilineaire, même si comme nous avons vu la matrilinearité n'est en rien un matriarcat.

On peut déjà trouver une solution à ce conflit dans le fait que très souvent dans les pays musulmans les deux systèmes coexistent : le droit musulman d'un côté et l'*adat*, le droit coutumier, de l'autre. Cette alliance entre islam et matrilinearité existe chez les Minangkabau, peuple matrilineaire et islamisé de Sumatra, et de l'État de Negeri Sembilan dans la péninsule malaise, qui ont gardé leur *adat* matrilineaire. Une étude comparée entre la province du Negeri Sembilan et les Chams de l'ancien Champa montre que d'un fonds sans doute commun, l'*adat* des Minangkabau a néanmoins subi une évolution vers une réduction de l'espace social féminin (Zaleha 1994).

3. Le référent magique

Avec la langue chame, la référence au Champa et la matrilinearité, la magie est l'autre marqueur identitaire des Chams. Elle constitue un trait caractéristique immémorial des Chams qui a survécu jusqu'à aujourd'hui, car ils sont toujours réputés et craints pour leurs pouvoirs magiques (Forest 2002:209). Ces pouvoirs ont été systématiquement notés par les historiens du Champa comme Étienne Aymonier, l'un des premiers d'entre eux : « *Les Tchames croient à la magie noire qui envoûte, rend fou, tue ou guérit* » (Aymonier 1891:32) et Antoine Cabaton qui amplifie la légende en y apportant du crédit : « *Celle-ci, capable d'amener par des pratiques occultes la mort, la maladie ou la ruine des gens et des choses, inspire une grande haine, qui se manifeste souvent par l'assassinat secret de sorciers ou présumés tels* » (Cabaton 1907:172).

La magie des Chams fait leur réputation mais constitue aussi une protection et littéralement un pouvoir. Les chroniques royales du Cambodge attribuent aux formules magiques des Chams la propriété de les rendre invulnérables dans les combats et de tuer les gouverneurs khmers (Mak 1981:228 n.11). C'est pour cela que la sorcellerie des Chams est si redoutée des Khmers, des Vietnamiens, mais aussi par des Chams eux-mêmes. Certains, Khmers et

Chams, avançaient qu'elle serait la raison du profond respect que leur rendent les souverains khmers, qui auraient préféré se les attacher en les accueillant de manière bienveillante, plutôt que de risquer un mauvais sort. L'une des légendes les plus anciennes qui a perduré jusqu'au XX^e siècle est celle qui désigne les sorciers chams comme des preneurs de fiel d'êtres humains vivants. À la fin du XIII^e siècle, le Chinois Zhou Da Guan faisait la description d'une récolte de fiel au Cambodge pour le compte du roi du Champa, comme l'a rapporté Paul Pelliot en 1902. Puis de nombreux documents ibériques de la fin du XVI^e et du XVII^e décrivent les sacrifices humains lors desquels le fiel était récolté pour être amené au souverain cham (Manguin 1981:258). Cette croyance a survécu jusqu'à l'époque coloniale : Antoine Cabaton évoque ainsi cette réputation légendaire de *jalawöc* – preneur de fiel – attribuée aux Chams et qui les rend invulnérables (Cabaton 1907:173). Le commandant Baudesson donne lui aussi foi à la légende et certifie que « *de nombreux assassinats furent commis dans le but d'obtenir ce médicament* » (Baudesson 1932:187).

Comme la matrilinearité, ce caractère hérité du Champa est commun aux Malais. Antoine Cabaton fait remonter la magie sud-est asiatique au peuple malais au sens large, « *une des races les plus imbuës de la croyance à la magie et aux amulettes* » (Cabaton 1909:381). Dans un article, il répertorie les différentes amulettes de la péninsule malaise, de l'Insulinde, de l'archipel philippin, des Chams de l'Annam et du Cambodge qui « *en contact permanent avec les Malais ont les mêmes amulettes que ceux-ci* » (Cabaton 1909:393). On peut déjà présager qu'il en sera de même de l'islam.

Une légende veut que le roi cham Po Romé (1627-1651), dont le règne fut très favorable aux musulmans sans qu'il se convertisse lui-même, serait allé au Kelantan avant son couronnement pour apprendre la magie malaise et la nouvelle religion islamique (Wong 2004:9).

Ainsi les chroniques royales du Cambodge ne donnent qu'aux Chams et aux Malais des pouvoirs surnaturels. Dans le combat, ils sont décrits récitant leurs formules magiques qui les rendent invulnérables, s'avancant le sabre à la main vers les forces royales venues les réprimer (Mak 1981:111). Aucun Khmer n'est jamais décrit en train de réciter des formules dans les combats. Des soldats chams ont donc été utilisés par les Khmers du fait qu'ils étaient très forts en magie (Mak 1981:111). Seul le roi khmer usurpateur Ram I^{er} (1594-1596) est présenté comme ayant appris « *les sciences magiques en pays laotien* », qui lui donnent le pouvoir de guérir et donc une certaine légitimité (Mak Phoeun 1995:48). Du point de vue cambodgien, la magie n'est donc pas autochtone, mais exotique, extérieure.

Une utilisation de leurs pouvoirs magiques fut de convertir à l'islam le roi Ramadhipati I^{er}, resté dans les mémoires comme ayant trahi le peuple khmer et la religion bouddhique (cf. *infra*).

Or la magie, comme tout pouvoir ayant la prétention d'influer sur la volonté de Dieu, est interdite en islam, même si elle est présente dans tous les pays musulmans. Son existence est mise à mal à mesure que les individus effectuent un retour aux sources de l'islam visant une purification de leurs croyances. Il n'est pas étonnant que l'expression utilisée par les rédacteurs des chroniques cambodgiennes pour exprimer ces pouvoirs magiques (*vedh mant agamm abaddh*) soit composée de mots d'origine sanskrite : *vedh* du sanskrit *veda*, *mant* du sanskrit *mantra*, *agamm* du sanskrit *agama* (Mak 1981:271 n.3) sans aucune allusion à l'islam. Non seulement donc la magie/sorcellerie constitue une survivance identitaire, mais aussi une source de résistance à l'islam orthodoxe qui la condamne.

II. L'ancrage dans le monde malais

1. Le groupe ethnolinguistique austronésien

On a vu qu'un certain nombre des particularités identitaires des Chams étaient communes aux Malais (pris dans le sens large), comme la matrilinearité et les pratiques magiques. En fait les Chams, mais aussi certains peuples des hauts-plateaux du Centre Vietnam tels les Cru, Raglaï, Édés, Jarai, partagent avec les Malais la même appartenance au groupe ethnolinguistique austronésien – comprenant Malais, Indonésiens, Sud-Thaïlandais et Philippins – qui a sans doute renforcé les liens entre ces deux nationalités comme l'a très tôt exprimé Antoine Cabaton : « *Leurs sympathies [des Malais] les plus évidentes sont pour les Chams par la double affinité de race et de religion, cette dernière si puissante. En outre, les Chams, depuis le onzième siècle n'ont plus que les vestiges de leur grandeur passée : ce sont donc deux communautés, deux partis d'opposition nés contre le Cambodge et plus tard contre l'Annam* » (Cabaton 1906:13). Ces affinités sont encore visibles aujourd'hui dans l'immigration. En France par exemple, les Chams se présentent certes comme venant du Cambodge, mais se disent aussitôt plus proches des Malais que des Cambodgiens, comme Abil, Cham et secrétaire général de l'Association culturelle musulmane vietnamienne, le confirme²².

Enclave austronésienne dans une péninsule dominée par les langues austroasiatiques, le Champa est un royaume à part, plus proche du monde nousantarien que de ses voisins immédiats. Puis avec l'islam propagé dans le monde malais qui touchera (partiellement) les Chams, ceux-ci deviendront une enclave musulmane dans une péninsule dominée par le bouddhisme theravada à l'Ouest et au Nord-Ouest avec le Cambodge, le Laos, la Thaïlande, et plus loin la Birmanie, ainsi que par le bouddhisme mahayana et le culte des ancêtres au Nord avec le Vietnam.

2. Alliances matrimoniales entre Champa et monde nousantarien

Ces relations privilégiées entre ces deux groupes furent scellées par des mariages princiers plus ou moins légendaires qui ont souvent servi de mythe d'islamisation. Des rois du Champa s'unirent avec des princesses du monde malais, comme le montre la stèle de Pô Sah (vallée de Phan Rang), datant du premier quart du XIII^e siècle, qui mentionne l'existence au Champa d'une princesse nommée Tapasî, fille du roi de Java (Cabaton 1907:176). Un texte de la fête Rija non daté fait état du voyage de deux princes malais venus au Panduranga, l'un par voie de terre, l'autre par la mer. Ils se marièrent à des princesses chams et les convertirent à l'islam. La motivation de leur visite n'est pas clairement énoncée : « *pour*

aider ce pays à lutter contre les Vietnamiens, alors que d'autres disent qu'ils vinrent pour propager l'islam » (Po Dharma 1990:21). Cependant ce récit n'est pas celui d'une islamisation puisque le roi continue à pratiquer les rites de manière traditionnelle (Po Dharma 1990:23-24).

Dans le sens inverse, une princesse chame, Putri Cempa, aurait selon la légende apporté l'islam à Java au début du XV^e siècle en épousant un prince de Mojopahit (sa tombe datée de 1448 se trouve à Trowulan près de Mojopahit). Son nom est depuis toujours lié à l'introduction de l'islam à Java (Lombard 1987:314). Ses deux neveux, Raja Pandita et Raden Rahmat, fils de sa sœur et d'un père arabe, nés au Champa, deviendront imams, l'un à Gresik, l'autre à Surabaya où Raden Rahmat fonde la communauté musulmane du quartier d'Ampel où des Chams trouveront refuge après la conquête vietnamienne de 1471 (Lombard 1990 II:42).

De plus, des voyages princiers avaient lieu entre les deux pays : des princes malais se rendaient sur les côtes du Champa et des princes chams dans la péninsule malaise, qui débouchaient sur des mariages entre ces derniers et des princesses du lieu selon les chroniques chames et les traditions malaises (Po Dharma 1990:22).

Ces mythes d'alliances sont encore vivaces aujourd'hui. Nik Aziz, Premier ministre du Kelantan et conseiller du PAS, ne cache pas sa fierté, outre de descendre du prophète, de compter deux princesses chames dans son arbre généalogique. Il a également été très satisfait (selon le récit de sa belle-fille) de voir son fils Nik Adli (emprisonné depuis août 2001) épouser une Chame du Cambodge, Sles Monira (cf.*supra*) et perpétuer la tradition des alliances entre le Kelantan et les Chams²³.

Cependant ce système d'alliance reliant le monde malais au Champa n'a pas débuté avec l'islamisation. Une légende très ancienne appartenant à la tradition orale raconte qu'Aji Saka, héros ayant introduit la culture indienne dans l'archipel, aurait épousé la princesse Prabawat du Champa. Leur fils, le prince Prabakusuma, aurait régné à sa suite (Lombard 1987:312).

Ces alliances avaient bien sûr un but politique, domaine dans lequel les échanges étaient importants avec la présence de dignitaires malais à la Cour du Champa et inversement de ministres chams dans les sultanats malais. Citons quelques exemples. Indra Berma, fils du roi cham Po Kubah, émigra, après la grande offensive viêt de 1471, à Malacca à la cour du sultan Mansur (1458-1477) où il devint ministre, selon le chapitre XXI du *Sejarah Melayu* cité plus haut (Lombard 1987:315). Dans un autre chapitre, les seuls étrangers à être cités pour l'attribution de places à la cour nouvellement convertie de Malacca sont des capitaines

²² ACMV, 3 rue de l'Égalité, 95190 Goussainville.

²³ Entretien avec Nik Aziz le 10 mars 2004 dans son centre islamique Darul Anuar de Pulau Melaka (Kota Bharu).

chams de haut rang (Manguin 1979:276). Des sources malaises non datées, *Hikayat Seri Kelantan* et *Riwayat Kelantan*, racontent l'histoire d'un prince du Champa fuyant les attaques vietnamiennes d'abord à Pattani puis au Kelantan où il est fait gouverneur (Abdullah 2003:167). Pour prouver encore la facilité des échanges entre les deux cours, le roi du Champa envoie en 1594 une force militaire au sultan de Johore pour l'aider à résister aux Portugais à Malacca (Manguin 1979:276).

3. D' autres échanges entre monde malais et Champa

Ces relations avec le monde malais ont été certes politiques, mais aussi culturelles. Le rite de Rija au Champa est très proche du théâtre Mak Yong du Kelantan, qui était dansé à l'origine dans le sultanat de Pattani au début du XVII^e siècle (Po Dharma-Moussay 2000:20). Les épopées chames ont également leurs pendants malais, connus dans la péninsule malaise et l'archipel. L'*akayet* cham *Inra Patra* se rattachant à l'*hikayat* malais *Indera Putera* et l'*akayet Dowa Mano* à l'*hikayat Dewa Mandu*. Ces œuvres appariées ont bien la même origine indienne, sans qu'il soit possible de déterminer l'antériorité de l'une des deux versions. Leur comparaison est intéressante et donne une idée de l'avancement de l'islamisation au Champa non pas à l'origine du récit (puisqu'on ignore sa date de composition) mais au moins depuis le XIX^e (date du plus vieux manuscrit retrouvé) jusqu'au dernier manuscrit rédigé en 1968.

Alors que les épopées malaises ont été islamisées et retranscrites en écriture arabe à partir du XIV^e siècle avec plusieurs fois la mention d'Allah et l'introduction de notions musulmanes se rajoutant à la version préislamique (Chambert-Loir 1988:100), rien n'est moins sûr dans les versions chames. L'*hikayat* malais *Dewa Mandu* rectifie la trame narrative afin que le héros ne dépasse pas les quatre épouses permises en islam, tandis que *Dowa Mano* dans l'*akayet* cham épouse une cinquième femme sans se soucier de l'interdit (Chambert-Loir 1988:101). De plus, les deux épopées chames combinent Allah avec des divinités locales : « *Debisreh, Depajieng, Debibrei, etc., qui sont toutes des divinités chames* » (Po Dharma-Moussay 1998:13), ce qui n'est pas sans rappeler la religion syncrétique des Chams *bani* (cf. *infra*). Ce qui signifie que ces épopées, patrimoine des Chams *bani*, pourraient être la preuve de leur résistance à l'islam malais. Une autre interprétation serait que cette épopée n'est en rien musulmane, car Allah est aussi l'une des divinités du panthéon brahmaniste. Cela démontre en tout cas que l'islamisation du Champa n'a pas touché aux œuvres littéraires, qu'il n'en a pas expurgé des éléments *kafir* (mécréants). Ces épopées sont en outre populaires dans les deux communautés, Chams *ahiar* (brahmanistes) et Chams *bani* (musulmans). Mais il ne faut pas en conclure à l'absence de l'islam dans la littérature chame. L'épopée *Um Marup*, qui n'a aucune équivalence dans le monde malais, contient une

légende d'islamisation, où l'on voit le héros, Um Marup, converti à l'islam par le prophète lui-même (Chambert-Loir 1988:98).

L'influence culturelle s'est faite dans les deux sens. Les Malais du Kelantan sont conscients de l'héritage laissé par la présence chame dans leur État, chacun²⁴ est capable d'énumérer la présence du mot Champa dans certains toponymes comme Pengkalan Chepa et Kampung Chepa, ainsi que dans de nombreux mots : les fleurs blanches très odorantes *bunga cempaka*, etc. Ou encore la mosquée en bois de Kampung Laut, dont la construction est attribuée à des marins venus du Champa et se dirigeant vers Java. Ainsi Denys Lombard démontre que des échanges ont également eu lieu sur le plan architectural, le Champa et Java s'étant mutuellement influencés, voire copiés (Lombard 1987:314).

Ces influences réciproques vont se prolonger dans les domaines commerciaux et religieux imbriqués.

Conclusion du chapitre I

Tous ces éléments constitutifs de l'identité chame, si forts dans la représentation des Chams, sont paradoxalement contraires aux fondements de l'islam : la magie est interdite, la matrilinearité contraire au droit musulman et toute affiliation à une histoire préislamique proscrite.

Si l'islam au Champa s'est adapté à la tradition : continuation des pratiques magiques, il n'en sera pas toujours de même dans l'émigration. Je prendrai donc la magie, la matrilinearité, la référence au Champa et la langue chame comme autant de repères pour juger du degré d'islamisation et/ou d'acculturation à l'islam, ou au contraire du conservatisme des anciennes traditions des Chams en fonction du contexte et du lieu géographique. Ces différences de comportements sont également perceptibles dans le rapport entretenu avec la Malaisie qui sera aussi un révélateur de l'évolution des Chams.

²⁴ Terrain en Malaisie février-mars 2004

Chapitre 2

L'islamisation des Chams

I. L'islamisation des Chams au Cambodge

1. Ré-islamisation ou première conversion ?

Une opinion couramment admise avançait que les Chams étaient déjà musulmans à leur arrivée au Cambodge, dès la première vague de migration de 1471, et qu'ils avaient été ré-islamisés au contact des Malais du Cambodge. Selon cette version des faits, l'islamisation du Champa avait précédé celle des Chams du Cambodge. Il fallait donc en déduire qu'elle avait eu lieu dès le XIV^e ou le XV^e (Moussay 1971:366).

Or rien ne prouve que l'islam était pratiqué au Champa à la fin du XV^e siècle. Tout laisse à penser au contraire que l'islam ne s'est pas implanté dans le pays avant la fin du XVI^e siècle et ne s'est généralisé qu'au XVII^e²⁵ (Manguin 1979 :265).

C'est pour cela qu'il semble difficile d'admettre avec Denys Lombard, que les exilés chams de 1471 étaient déjà musulmans, puisqu'ils « *cherchèrent d'abord asile dans les régions où ils savaient que l'Islam était bien implanté : les ports de Java est où Raden Rahmat²⁶ les avait précédés, les échelles du nord de Sumatra, converties dès la fin du XIII^e siècle et bien sûr Malaka devenu sultanat depuis quelques décennies* » (Lombard 1987:315). Or la vague principale de migration se dirigea vers le Cambodge, ce qui invalide de cette proposition.

Au contraire, il semble plus probable que l'islamisation des Chams du Cambodge a précédé celle des Chams du Vietnam, comme le pense Antoine Cabaton, l'un des pionniers de l'étude des Chams du Cambodge : « *La religion de Muhammad ne paraît pas avoir été largement adoptée par les Cham avant l'absorption de leur royaume par les Vietnamiens au XV^e siècle. L'on peut raisonnablement penser que celle-ci s'est plutôt développée chez les Chams réfugiés au Cambodge à partir du XV^e siècle, et ce par l'intermédiaire des Malais, leurs frères de race, à la suite des immigrations malaises des XIV^e et XV^e siècles* » (Cabaton 1927:1240). Georges Maspero fait la même hypothèse : « *La totalité de ceux qui ont quitté la patrie pour s'installer au Cambodge sont devenus musulmans ; il est donc à se demander si ces expatriés n'ont pas été convertis à l'islamisme depuis leur exil seulement par les Malais, leurs parents, établis dans le pays khmer* » (Maspero 1928:15). Cette idée, reprise par Ludvik Kalus (Kalus 2003:88), de considérer comme première l'islamisation des Chams au Cambodge par les Malais semble être l'hypothèse la plus vraisemblable. En revanche la deuxième proposition de Cabaton et Maspero doit être nuancée : « *et si ce n'est pas eux [les Chams musulmans du Cambodge] qui ont, par esprit de propagande, essayé de*

²⁵ Il n'y a aucune chance pour que les Chams du Champa se soient convertis au XII^e siècle comme l'avancent Berelowitch, Gerle et Guérin (Dovert-Madinier 2003:69).

²⁶ Cf. *supra* légende de la Putri Cempa.

convertir à leur tour leurs frères restés au pays, tentative qui n'aurait eu que peu de succès puisqu'un tiers seulement de ces derniers aurait embrassé la nouvelle foi » (Maspero 1928:15). Cette interprétation est difficile à croire, d'abord parce qu'il semble peu probable que des réfugiés aient pu si tôt retourner dans un pays qu'ils avaient fui juste pour les besoins de la foi²⁷, ensuite à cause de la différence dans les formes d'islam professées par les deux communautés, au Cambodge et au Vietnam, entre lesquelles on ne peut distinguer de filiation.

2. La conversion à l'islam malais

Les Malais du Cambodge, appelés Chvea²⁸ (de Java), originaires de Bornéo, Sumatra, Singapour, Terengganu et Pattani (Mak 1990:50) et dont la présence sur les côtes cambodgiennes comme commerçants est attestée aux XIV^e et XV^e siècles²⁹ (Cabaton 1927:1240), ont précédé la première arrivée massive des Chams de 1471. Si l'on considère que dès le XIII^e siècle une partie de Sumatra est islamisée, que le roi de Malacca se converti à l'islam vers 1436 et que sa conversion est suivie d'une rapide propagation dans toute la péninsule, on peut envisager comme Maspero, Cabaton et Cœdès que ces commerçants malais étaient musulmans et qu'ils ont converti les Chams à l'islam, notamment à l'islam châfi'ite (l'une des quatre écoles juridiques majoritaire en Asie du Sud-Est) : « *Les immigrations malaises, à partir du quatorzième siècle, apportèrent leur zèle accoutumé à maintenir et prêcher l'islam partout où elles se répandirent* » (Cabaton 1907:138). C'est également l'explication que donne aujourd'hui le mufti de Rokapo Pram (district de Tbong Khmum, province de Kompong Cham) : « *Une nouvelle religion plus correcte vint de Malaisie lorsque les Chams émigrèrent du Champa au Cambodge, où ils devinrent familiers avec cette religion à travers le contact avec les Chvea* » (Blengsli 2003:38). Ce bref récit prouve également que l'influence malaise n'a touché les Chams qu'une fois arrivés au Cambodge.

Les Chams une fois islamisés ont ensuite bénéficié d'échanges constants non seulement au niveau commercial avec les sultanats, mais aussi avec les Chvea, Malais du Cambodge, par des mariages mixtes (Cabaton 1907:164). Chams et Malais sont très souvent associés dans les chroniques royales khmères dans les coups qu'ils fomentent ensemble contre la monarchie khmère (cf.*infra*).

L'islam introduit également les Chams convertis dans la sphère de la langue malaise devenue

²⁷ Ce retour prosélyte se produira néanmoins au XIX^e siècle dès le début de la période coloniale, avec un important « contingent » de retour dans les années 1960, comme on verra.

²⁸ Terme générique ne désignant pas seulement les Javanais comme avancé par Berelowitch, Gerle et Guérin (Dovet-Madinier 2003:70).

²⁹ Contrairement à ce qui est avancé par Berelowitch, Gerle et Guérin qui affirment que la présence malaise est plus récente et date du XVIII^e siècle (sic) (Dovet-Madinier 2003:70).

la *lingua franca* de l'islam sud-est asiatique qui va les ouvrir au commerce maritime. Langue qu'une majorité de Chams du Cambodge parlent et apprennent aujourd'hui dans les écoles coraniques du pays. Les Chams du Cambodge ont également adopté le *jawi*, la transcription en caractères arabes du malais adaptée à la transcription du cham. Cette influence de l'islam malais jusque dans la langue et l'écriture fait dire à Po Dharma que l'islamisation des Chams fut plutôt une malaisation³⁰ (Po Dharma 1982:106).

La Malaisie exerce toujours un grand pouvoir de fascination au Cambodge et fonctionne à la fois comme norme religieuse et modèle de réussite économique. La bourgeoisie chame y envoie ses jeunes étudier dans les *pondok*, écoles coraniques, du Kelantan. Tous les hommes politiques chams du Cambodge interviewés (Ahmad Yahya, Ismaïl Osman, Math Ly, Vann Math et Zakaryya Adam) ont envoyé leurs enfants faire leurs études en Malaisie. Plusieurs centaines d'étudiants chams du Cambodge partent chaque année dans les écoles coraniques de Kota Bharu (Kelantan), mais aussi de Pattani et Yala (Sud de la Thaïlande à dominante malaise)³¹. Ces écoles coraniques ont longtemps été les premières destinations d'études religieuses des Chams cambodgiens avant d'être concurrencées par les *madrassa* des pays du Golfe comme le Koweït, Al Azhar (au Caire) et Médine³².

Dénoté par les Chams *serambi meka*, le balcon de La Mecque ou Mecque mineure (Wong 2004:9), le Kelantan a joué un rôle essentiel dans l'éducation religieuse des étudiants de tout le Sud-Est asiatique musulman à partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle, comme le formulent les notices du musée de l'islam à Kota Bharu³³ pour expliquer la renommée que lui vaut ce nom de *serambi meka*.

Chams et Malais se fréquentent également lors du *hajj* où ils se regroupent dans la colonie *jawa* de La Mecque.

³⁰ Il est significatif qu'à aucun moment Berelowitch, Gerle et Guérin n'abordent le sujet de la malaisation des Chams du Cambodge et de l'influence que la Malaisie continue à exercer aujourd'hui, préférant se focaliser de manière obsessionnelle sur d'obscurs missionnaires du Golfe cherchant à implanter « *le wahhabisme au Cambodge* » (Dover-Madinier 2003:78).

³¹ Sources du ministère des Cultes fournies par Ismaïl Osman.

³² Tous les étudiants chams que j'ai rencontrés au Kelantan, notamment à l'école Darul Anuar du PAS à Pulau Melaka (Kota Bharu) où je suis restée plusieurs jours, voulaient poursuivre leurs études à Médine ou à Al Azhar. Sharqawi Sholeh, un jeune Cham cambodgien de 19 ans originaire de Phum Trea (Kompong Cham), était le plus brillant de cette école. Très tôt *hafiz* (connaissant le Coran par cœur) à l'école du Tabligh de Phum Trea, il a poursuivi ses études au Kelantan où il est devenu un fervent partisan du *jihād* « *contre l'Amérique* ». Son rêve était de partir à Al Azhar. Un récent mail de lui, daté du 26 août, fait part de son inscription à l'université International Islamic University Malaysia (IIUM) faute d'avoir pu collecter suffisamment d'argent pour partir en Égypte à sa très grande déception.

³³ Visite du 6 mars 2004.

3. Motivations et enjeux de la conversion à l'islam

Accès au commerce maritime

En Insulinde, la conversion de l'islam a eu pour moteur d'accéder à des fonctions et postes officiels et donc aux clés du commerce maritime dont le monopole était aux mains des musulmans. Ainsi les Chinois officiels dans les royaumes sont des « chinois rasés », c'est-à-dire musulmans³⁴. « *Lorsque l'islam s'implante en Asie du Sud-Est insulaire à partir du XIII^e siècle, il a pour vecteurs essentiels les communautés marchandes préalablement islamisées de l'Inde et de la Chine* » (Manguin 2000:151). La conversion à l'islam ainsi que la connaissance de la langue malaise furent les conditions *sine qua non* pour accéder à ces réseaux comme le laisse entendre Tomé Pires par le contreexemple de la *Cauchy Chyna*, la Cochinchine désignant à l'époque le Dai Viêt situé entre le Champa et la Chine : « *Le roi est gentil, de même que tout son peuple. Ils ne sont pas les amis des Maures. Ils ne naviguent pas vers Malacca, mais vers la Chine et le Champa* » (Manguin 1972:44). Cela prouve qu'il existe une adéquation entre l'islam et le commerce avec Malacca dans des relations de commerce basées sur une structure idéologique et communautaire. Et c'est ainsi pourquoi chaque pays avait des intermédiaires musulmans pour réaliser les transactions commerciales. Si la conversion des Chams du Champa semble avoir joué de cette opportunité, concernant les Chams du Cambodge, cela semble finalement plus hypothétique. Car si l'on trouve des marins chams en compagnie de Philippins musulmans, Bornéans et Javanais dans des équipages comme celui du Gujerati Khoja Hasan (Manguin 1979:276-277), rien n'est dit de la provenance de ces Chams, s'ils viennent du Cambodge ou du Champa. De plus l'unique port du Cambodge était celui de Kampot, mis en service par le roi Ang Duong au milieu de XIX^e siècle qui était loin d'avoir le même mouvement que le port de Bangkok, d'après Henri Mouhot qui l'a visité en 1860 (Khin 1991:142). Ce qui peut laisser supposer qu'il n'y avait pas d'échange maritime entre le Cambodge et le reste de l'archipel, mais cela ne veut pas dire que les Chams n'ont pas eux-mêmes migrés vers Pattani, la péninsule malaise ou les ports de l'archipel pour se mettre au service des réseaux commerçants.

Résistance à l'assimilation

L'islam malais devait également permettre aux Chams du Cambodge de conserver leur identité dans l'immigration, face à l'acculturation dont les menaçait une culture bouddhique khmère anciennement hindouisée proche de celle du Champa. Un doyen du village de Phum Roka s'est un jour exclamé : « *Si nous n'étions pas musulmans, nous serions devenus des Khmers.* »³⁵ Il exprimait ainsi sa phobie de voir disparaître son identité ethnique et résolvait

³⁴ Claude Guillot au séminaire d'Henri Chambert-Loir du 15 janvier 2004.

³⁵ Entretien au village de Phum Roka le 26 août 2003.

ce danger par l'appartenance religieuse vécue comme une identification différentielle (primordiale dans problématique actuelle des Chams).

Cette volonté de survie ethnique en exil va reposer sur la pratique du rite, non plus du rite vers les anciens rois du Champa³⁶ car en dehors du territoire des *yang*, les génies locaux, mais des rites de l'islam « orthodoxe » sunnite qui établit un nouveau système social chez les Chams, tel que le définit John Lagerwey : « *Ce que l'on inculque dans les rites religieux est un système de valeurs. Maintenir le système social équivaut à entretenir les rites.* »³⁷

Les Chams de l'immigration ont donc trouvé dans la pratique normative de l'islam une source de cohésion sociale menacée de dislocation hors du domaine de protection des *yang*. Cette islamisation a également ouvert les Chams à un plus large espace social en les fédérant non seulement à toute la *umma*, la communauté des croyants musulmans, mais surtout au monde malais islamisé pour pallier la perte du territoire mythique.

Ce qui explique que les Chams restés sur le territoire de l'ancien Champa, considéré comme la terre originelle des Chams avec ses *yang* protecteurs, ne furent pas séduits par l'islam malais, comme nous le verrons par la suite. À l'inverse, cela explique également que les Chams brahmanistes, encore majoritaires au Vietnam, ont complètement disparu au Cambodge où tous les Chams ont depuis longtemps embrassé l'islam (Maspero 1928:15). En l'absence du Champa dont il conserve néanmoins le mythe, l'islam des Chams en migration devient l'autre référent essentiel de la constitution identitaire chame.

Ainsi cette nouvelle forme religieuse a su répondre à de nouveaux besoins existentiels nés de l'éloignement des génies du sol. Nous sommes devant une situation paradoxale : l'islam malais, qui représente une acculturation pour les Chams du Champa (cf. *infra* le poème *La Princesse qui venait du Kelantan*), devient au contraire au Cambodge une arme contre l'acculturation.

La perception des Chams par les Khmers : la mauvaise intégration

De fait, les Chams ne se sont jamais réellement intégrés dans la société cambodgienne et semblent avoir souffert de discriminations de la part des Khmers. Le manuscrit Cm 39 non daté expose les malheurs des Chams causés par les Cambodgiens (Lafont-Po Dharma 1977:194). Plusieurs manuscrits rédigés au Cambodge font référence à des conflits entre la population chame et les autorités khmères, la suspicion envers les Chams ainsi que leurs difficultés de survie (Po Dharma 1981b:173). L'image d'Épinal qui fait l'apologie de la cohabitation pacifique entre Chams et Khmers due à l'esprit tolérant des bouddhistes, même si elle est vraie dans un certain sens, trouve donc ici ses limites. On verra la consécration de

³⁶ Sauf l'exception des Jahed, les derniers Chams traditionalistes du Cambodge (*infra* III° de ce chapitre).

³⁷ John Lagerwey : « Religions et rituels en Chine », séminaire de l'EPHE du 2 décembre 2003.

cette persécution avec les Khmers rouges. Selon Po Dharma qui a vécu au Cambodge de 1968 à 1972, « *la plupart des Chams du Cambodge se sentirent sécurisés et cessèrent de se considérer comme brimés* » avec la naissance du Fulro, mouvement armé de résistance contre les Vietnamiens du Centre Vietnam (Po Dharma 1981b:178).

Les Chams souffrent d'une certaine incompréhension de la part de la population cambodgienne du fait de la totale absence de dialogue entre les deux communautés. Une légende très connue de tous les Cambodgiens reprend les interdits musulmans pour en faire un mythe de l'origine des Chams. Tout comme celle de l'arbre Kraik, cette légende est constitutive de l'identité chame mais vue du côté cambodgien. Maintes fois rapportée par les chercheurs avec quelques variantes, Marcel Ner la raconte ainsi : un roi avait nourri une truie. Lorsqu'elle fut grande, il s'unit à elle. Une fille naquit. Le roi l'isola dans la forêt afin qu'elle n'ait pas de postérité. Dans les victuailles qu'on lui apportait, la servante glissa un chien. La fille s'unit à l'animal et fut bientôt enceinte. Le roi exila alors sa fille sur une île déserte où elle accoucha bientôt d'un garçon. Celui-ci demanda un jour qui était son père, sa mère lui désigna le chien qu'elle avait pris avec elle. Il tua le chien dans la forêt et se fit une coiffure de sa vessie (dont les musulmans portent encore le modèle avec la calotte blanche). Arrivé à la puberté, le fils désira une épouse. Sa mère lui promit une femme voilée dont il ne devrait pas découvrir le visage. Le fils s'unit donc avec sa mère et c'est ainsi que se perpétua la race des musulmans. Cette légende explique pourquoi les musulmans ne mangent ni porc ni chien, pourquoi les hommes portent une calotte blanche et enfin pourquoi les femmes se voilent (Ner 1941:193-194). Elle extrapole ensuite en disant que les musulmans vénèrent dans les mosquées des statues de porc et de chien et que les musulmans considèrent comme une action particulièrement louable l'union du fils avec sa mère.

À première vue cette histoire est très offensante pour les musulmans puisque le porc et le chien sont les interdits alimentaires les plus significatifs de l'islam. Le tabou du porc suffit souvent à définir un musulman même non pratiquant. Mais également parce que l'islam interdit non seulement toute représentation d'être vivant mais aussi tout culte d'idole. Faire passer les Chams pour des adorateurs d'effigies de porc et de chien constitue donc une triple offense. On pourrait croire qu'il s'agit d'un pamphlet contre les musulmans. Pourtant on peut aussi prêter à cette histoire (dans sa première partie du moins) beaucoup plus d'ingénuité. Si l'on se réfère à des sociétés anciennes basées sur le totémisme³⁸, chaque clan possède un animal totem qu'il vénère comme un ancêtre et surtout qu'il s'abstient de consommer. Dans une logique de non-communication entre Chams et Khmers, on peut imaginer que ces derniers ont essayé de donner un sens logique à ce qu'ils observaient de l'extérieur : les Chams s'interdisant de manger du porc et du chien, les Khmers en ont fait leurs animaux

totems. Ils ont considéré que s'ils ne les mangeaient pas, c'est parce que ces deux animaux étaient vénérés comme leurs ancêtres. Puis, en tant que bouddhistes, religion très figurative de la divinité, ils ont imaginé ces statues de porc et de chien. En revanche, la deuxième partie de la légende semble relever du sarcasme et en dit long sur les soupçons des Khmers envers les musulmans, et notamment sur leur sincérité. Car le fait que les femmes se couvrent et que la promiscuité sexuelle soit strictement interdite est interprété comme une rigueur de façade et laisse place au sarcasme en détournant l'interdit en licence : les Chams s'adonnent en fait non seulement aux relations sexuelles illicites mais aussi à l'inceste.

Cette légende est connue de tous les Khmers jusqu'aux moins éduqués. Ceux-ci sont profondément persuadés de sa véracité et je ne suis jamais arrivée, même avec mes amis cambodgiens les plus intimes, à leur faire admettre qu'il ne s'agit que d'une fiction. Lorsque je leur montre que les mosquées sont vides d'idoles, ils répondent que dans un passé très proche il y en avait encore. Impossible aussi de leur faire entendre raison sur l'inceste maternel des Chams. Mong Kheng, guide dans la région d'Angkor, m'a raconté à en pleurer de rire qu'il aimait faire enrager les Chams en leur disant que leurs viandes préférées étaient le porc et le chien, ce qui soulevait de la part des Chams insultés des menaces de mort. Même les enfants n'y échappent pas. Le fils de Da, du village cham de Phum Roka (province de Kompong Cham), âgé d'une dizaine d'année, m'a dit un jour de manière spontanée que son père était un chien et sa mère une truie, puis a rajouté que ses camarades de classe le lui avaient dit. Cette histoire est donc devenue un motif de moqueries voire d'insultes pour mettre l'autre à l'écart en stigmatisant l'islam.

Son origine est sans doute plus ancienne que l'émigration au Cambodge et n'est d'ailleurs sans doute pas cambodgienne, mais pourrait venir du Vietnam relayé par le monde malais, car un texte javano-balinais, le *Kebo Mundar*, attribue l'introduction de l'islam au Champa à un homme, fils d'un chien et d'une princesse issue d'une truie (Manguin 1979:263).

4. Typologie des Chams au Cambodge

Nous avons vu jusqu'à présent l'influence prépondérante de la Malaisie dans l'islam des Chams du Cambodge, or tous n'ont pas suivi son influence. Marcel Ner montre dans son étude de 1941 une division de la société chame en deux groupes inégaux : les *trimeu* majoritaires, musulmans « orthodoxes » et ouverts à l'influence malaise, dont ils parlent la langue, et les *kobuol* traditionalistes, attachés à des rudiments d'arabe et réfractaires aux nouvelles influences des prédicateurs malais (Ner 1941:169). Preuve que les Chams n'ont pas été islamisés une fois pour toutes, mais ont reçu de constants apports de prédicateurs malais. La différence entre les deux groupes porte sur leur faculté d'entretenir ou non des

³⁸ Il faudrait à cette démonstration beaucoup plus d'appuis scientifiques. Je me contente de donner une

contacts avec la *umma*. Ainsi les *trimeu* sont en étroites relations avec les Malais et les Indiens musulmans. « *C'est lui seul [le groupe des trimeu] qui envoie des jeunes gens dans les écoles de Kelantan et de La Mecque et il fournit à peu près tous les pèlerins* » (Ner 1941:187). Ce sont aussi les *trimeu* qu'Aymonier décrit à la fin du XIX^e siècle : « *Quelques-uns prennent la mer, se rendent en Chine, à Siam, à Java, à Singapour où ils achètent le Coran imprimé. Plus nombreux encore sont ceux qui se rendent en pèlerinage à La Mecque* » (Aymonier 1891:98). Les *kobuol* en revanche se distinguent par leur « *esprit buté* » et leur pratique des trois prières quotidiennes (Ner 1941:188). Un troisième groupe que Marcel Ner localise dans le district de Kompong Tralach (province de Kompong Chhnang) « *reste attaché à une tradition plus ancienne qui utilise la langue chame dans toutes les pratiques* » (Ner 1941:188), ce groupe correspond au Jahed (cf.*infra*).

Marcel Ner ne donne pas d'explication à cette disparité de la société chame. Serait-ce que les Malais n'ont pas été les seuls à convertir les Chams à partir de la fin du XV^e au Cambodge ? Aurait-ils été convertis par des marchands-prosélytes arabes dont on parle souvent ?

Or il situe l'existence du groupe *trimeu* à moins d'un demi-siècle (Ner 1941:187) ce qui correspond à la fin du XIX^e siècle. Déjà au milieu des années 60 la distinction entre *kobuol* et *trimeu* n'existait plus (Baccot 1968:22) et avaient laissé place à une autre division entre *kaum tua* (vieux groupe) et *kaum mude* (nouveau groupe) (cf.*infra*). Mon hypothèse, développée plus tard, est que ces différents groupes de musulmans ne correspondent pas aux mêmes vagues de migration : les plus « malaisés » étant ceux qui sont arrivés en premier et ont eu dès le XV^e siècle des échanges avec les Malais, tandis que les plus traditionalistes seraient arrivés tardivement, déjà convertis à l'islam.

5. Les caractéristiques de l'islam cham au Cambodge

L'endogamie et l'expansionnisme religieux

L'endogamie religieuse – la prohibition pour un musulman de se marier en dehors de sa religion (pour les femmes comme pour les hommes chez les Chams) à moins que le conjoint ne se convertisse – légitime encore leur conservatisme ethno-religieux et leur sentiment d'appartenir à un groupe distinct. Cette loi est très respectée chez les Chams du Cambodge. Les mariages mixtes avec des Khmers, Vietnamiens et Chinois sont « *extrêmement nombreux (10 % environ) ils aboutissent toujours à l'islamisation du conjoint "infidèle" et des enfants* » (Ner 1941:169). Les avis sont unanimes dans la communauté chame. Même les Jahed que nous verrons plus loin, pourtant plus réservés en matière d'orthodoxie religieuse, ne transigent pas sur ce point : « *Si un Khmer veut se marier dans la communauté chame, il doit se convertir à l'islam* », affirme Kai Tam, le chef de la communauté.

idée d'interprétation.

Ismail Osman, ancien sous-secrétaire d'État au ministère des Cultes, ne tarit pas de colère contre la princesse Marie d'origine chame pour s'être mariée avec le prince Ranariddh, fils du roi Sihanouk, un bouddhiste : « *C'est le seul cas au Cambodge d'un conjoint qui ne se soit pas converti à l'islam pour se marier à une Chame. Même si une fille est très pauvre, son mari doit se convertir à l'islam. On ne peut sortir de notre religion. Marie a trahi les Chams.* » Malgré sa tendance Funcinpec (le parti royaliste du prince Ranariddh), Ismail Osman n'en finit plus d'invectiver : « *Marie n'a ni l'esprit ni le cœur des Chams, elle mange du porc, ne se couvre pas la tête et a épousé un bouddhiste. Elle n'a jamais versé un seul dollar à son association. C'est moi qui ai réuni les fonds, la plus grande partie vient de la femme de Mahatthir [le Premier ministre malaisien de l'époque]. J'ai donné le nom de la princesse Marie à l'association pour lui faire plaisir.* »³⁹ De fait, l'association féminine et musulmane de la princesse Marie n'est guère appréciée des Chams⁴⁰, parce que n'y est dispensé aucun cours de religion, mais aussi parce que beaucoup de la quarantaine de femmes qui y apprennent le tissage et la couture ne sont ni chames ni musulmanes.

En fait cette histoire est symptomatique du malentendu chronique qui touche les deux communautés, ici les Chams eux-mêmes. Car la princesse Marie n'est pas Chame mais d'origine chvea du côté de sa mère. La mère de sa mère avait épousé un Suisse, celle-ci a donc été la première à transgresser l'interdit du mariage avec un non-musulman. Ensuite sa mère a épousé un sino-khmer non converti, Eng Neas, rompant une deuxième fois l'interdit. Puis Eng Marie, pour la troisième fois, épousa un non-musulman, le prince Ranariddh⁴¹. Elle n'est donc ni Chame, ni musulmane (puisque l'islam se transmet par le père). Ismail Osman raconte scandalisé qu'un jour « *un journal étranger a écrit qu'elle était d'origine chame, Marie les a forcés à publier un erratum pour démentir cette information* ». Ce qui est tout à fait normal puisqu'elle n'est pas Chame est vécu ici comme une trahison au groupe. C'est un fait important pour mesurer l'incompréhension à l'intérieur même de la communauté chame qui démontre également l'importance primordiale de la cohésion de groupe, dont il ne faut jamais sortir.

En plus de l'endogamie pour préserver leur religion et leur culture, les Chams ont pratiqué les adoptions dans une visée d'expansion religieuse. Déjà Aymonier relevait cette pratique : « *Au lieu d'accepter les services personnels des pauvres débiteurs annamites qui habitent le Cambodge, ils [les Chams] préfèrent recevoir leurs enfants en bas âge, garçons et filles, qu'ils élèvent dans l'islamisme et qui contribuent à l'augmentation de leur nombre* » (Aymonier 1891:99). Jusqu'à au moins très récemment, cette pratique semblait encore très

³⁹ Entretien du 10 septembre 2003.

⁴⁰ Elle n'a donc aucune influence contrairement à ce qu'affirment Berelowitch, Gerle et Guérin (Dovet-Madinier 2003:80) et beaucoup d'autres.

répandue. Le père de mon traducteur cham, Muhammadsis, est d'origine khmère, il a été adopté dans son enfance par une famille chame et converti à l'islam. Il faudrait étudier la persistance de ces adoptions aujourd'hui alors que les Chams passent pour économiquement moins développés que les Khmers, et sa perception par ces derniers. Car ce phénomène peut être interprété comme un essai d'acculturation des Cambodgiens dans leur propre pays.

Que reste-t-il du Champa : la conservation des marqueurs identitaires

Tout comme l'ancienne écriture chame, la matrilinearité a disparu chez les Chams du Cambodge. Cependant, comme chez les Khmers, subsiste le système matrilocal traditionnel, le couple s'installe près de la maison des parents de la jeune fille : « *Après le mariage, les jeunes époux doivent cohabiter avec les parents de la femme pendant deux ou trois ans, après quoi ils peuvent construire leur propre maison, mais celle-ci doit obligatoirement être située dans le village de l'épouse et le plus près possible de la maison des parents* » (Lafont 1964:168). Cependant, contrairement aux Chams de l'ancien Champa, la maison est propriété du mari (bien qu'elle soit construite par les beaux-parents), il peut donc continuer à y habiter en cas de divorce, alors que l'épouse retourne chez ces parents (Lafont 1964:168), ce qui constitue une transformation sociale majeure. Une évolution s'est également effectuée dans la restriction de la liberté de mouvement, les Chames étant contraintes de se dissimuler pour ne pas entrer en contact avec les hommes (Lafont 1964:169). La conversion à l'islam s'est donc accompagnée d'une réduction de l'espace social pour les femmes.

Par ailleurs, dans le système matrilineaire des Chams toujours en vigueur au Panduranga, les enfants prennent, en cas de mariage mixte, la religion de leur mère, contrairement à la règle en islam selon laquelle seul le père transmet sa religion aux enfants. Les Chams du Cambodge ont résolu ce problème par une endogamie religieuse renforcée : tout futur conjoint non-musulman, homme ou femme, doit se convertir à l'islam, alors que le droit musulman n'impose que la conversion du conjoint masculin.

Quant à la magie, elle est toujours pratiquée dans les villages. La mère de Muhammadsis, mon traducteur cham, ne cachait pas sa frayeur de voir partir son fils à O Russei, puis à Phum Trea, deux hauts lieux de la sorcellerie chame. Si dans le premier village, les pratiques magiques sont vécues comme une tradition, il en est tout autrement de Phum Trea passé comme on le verra au fondamentalisme du Tabligh. Muhammadsis lui-même, pourtant musulman très « pieux » influencé par le salafisme, m'a raconté qu'un ami de son père avait été tué par un bout de cuir qu'un sorcier lui avait envoyé dans l'estomac. Comme pour les aiguilles dans l'estomac, les Chams apportent toujours du crédit à ces pratiques malgré le discours des nouveaux prosélytes. En gardant une part de croyances antérieures comme la

⁴¹ Informations données par Michel Antelme apparenté par sa mère à la famille paternelle de la

magie et la sorcellerie, mais aussi la matrilocalité qui est une concession faite à la matrilinearité, les Chams n'ont pas sacrifié totalement le Champa. Même si comme on le verra tous ces marqueurs sont fortement remis en question aujourd'hui.

II. L'islamisation du Champa

Bien que plus tardive, l'islamisation du Champa reste moins bien connue que celle du Cambodge et se limite à des conjectures.

1. La difficile datation de l'arrivée de l'islam au Champa

Un article de Paul Ravaisse : « Deux inscriptions coufiques du Champa » paru dans le *Journal asiatique* en 1922 rapportant l'existence de deux estampages de stèles funéraires gravées en style coufique, devait marquer pour 80 ans l'état de la recherche sur l'islamisation du Champa. Ces deux estampages avaient été rapportés par un officier anonyme de la marine française, sans que les stèles elles-mêmes n'aient jamais été retrouvées. Ravaisse, et de nombreux savants par la suite, y ont vu la preuve de la présence d'une colonie musulmane sur les côtes du Champa au XI^e siècle. Dix-neuf ans auparavant, une autre thèse douteuse eut presque un aussi grand succès. Dans une note de l'article de Durand sur les Chams *bani* de 1903, Édouard Huber identifiait l'invocation A-lo-ho-lei-pa prononcée lors du sacrifice du buffle (rapportée par les annales des Song) à la formule musulmane *Allah akbar* (Durand 1903:55 n.1). Trois ans plus tard, Cabaton reprenait exactement la même conclusion : « *qu'il ne semble pas trop téméraire d'admettre qu'il y avait déjà du temps des Song des Chams convertis à l'islam* » (Cabaton 1906:11).

Malgré la faiblesse de ces deux argumentations, les historiens du Champa et de l'Asie du Sud-Est, Maspero, Cœdès, même Denys Lombard (Lombard 1990 II:319 n.120) et jusqu'à très récemment Danny Wong (Wong 2004:8), les reprendront à leur compte sans les soumettre à la critique. C'est ainsi que naquit la légende des stèles musulmanes du Champa, preuves qu'une communauté musulmane y avait séjourné, et quelques fois même preuves de son islamisation précoce.

Pourtant Louis Finot émit en son temps de vives réserves dès la sortie du livre de Georges Maspero, *Le Royaume de Champa*, en 1928, dans une note de lecture très sévère où il niait les deux hypothèses comme autant de non-sens. Il rapprochait par exemple davantage l'invocation *aloho kipa* de *arha krubau* « permets, buffle » (Finot 1928:285-286). Presqu'un demi-siècle plus tard, Pierre-Yves Manguin émettaient des doutes prudents sur la localisation au Champa « *très vraisemblable mais non pas certaine* » des estampages, en rappelant « *les conditions pour le moins douteuses dans lesquelles ces inscriptions ont été révélées* » et en appelant tout raisonnement à tenir compte du « *doute qui pèse sur l'authenticité de ces témoignages* » (Manguin 1979:256 et n.2). Il relativisait également la note d'Édouard Huber sur la conversion des Chams sous les Song qu'il préconisait de laisser de côté (Manguin 1979:258 n.2).

En 2003, Ludvik Kalus a mis un arrêt définitif à la légende des stèles musulmanes en démystifiant parfaitement la théorie. Grâce à un patient travail de comparaison à partir d'un corpus exhaustif d'inscriptions du monde musulman, *Thesaurus d'épigraphie islamique*, qu'il a lui-même dirigé, il concluait que la première inscription (datée de 1039) était d'un style typiquement tunisien et provenait précisément de Kairouan. Quant au second estampage non daté et dont le style est très différent du premier, Ludvik Kalus n'est pas parvenu à l'authentifier, mais a découragé toute tentative d'exploitation.

Une telle incongruité s'explique par le fait que « *des pierres, même inscrites, ont été souvent embarquées sur les bateaux et se sont retrouvées, déracinées, loin de leur lieu d'origine. Elles servaient de lest, voire même d'ancre de bateau* » (Kalus 2003:89). De plus, comme la Méditerranée est une mer fermée, son éventuel embarquement comme lest sur un bateau, de la Tunisie jusqu'à la côte du Champa, a dû contourner l'Afrique et donc « *n'aurait pu se faire que plusieurs siècles après la date inscrite* » (Kalus 2003:89). Ces estampages ne peuvent donc même pas dater les échanges entre le Champa et le monde arabe, d'où une mise en garde prudente : « *On ne devrait plus les considérer comme des témoignages fondamentaux de la présence musulmane au Champa au milieu du XI^e siècle. On sera donc obligé de réécrire l'histoire des colonies musulmanes dans la région pendant cette période, ou plutôt de remettre la page blanche qui y était auparavant...* » (Kalus 2003:90).

Jean Boisselier regrettait déjà ce fait dans les années 60 : « *L'indigence de la documentation actuelle [...] laisse, pratiquement, sans réponse le problème de l'introduction de l'islam au Champa* » (Boisselier 1963:371).

Sur quelques certitudes

Selon l'observation qu'Ibn Battûta donne du pays de Thaouâlicy [Champa]⁴², l'islam n'avait pas encore percé au Champa dans les années 1340 : « *Les habitants de ce pays sont idolâtres* », ce qui le pousse à refuser l'invitation de la princesse à partager un repas car « *ces peuples sont des infidèles et qu'il n'est pas permis de manger de leurs aliments* » (Ibn Battûta 1997:309-310). À l'époque où le géographe aborde l'Insulinde, seule Samudra est islamisée : le nord de Sumatra et Java étant encore infidèles. (Ibn Battûta 1997:311).

Il fait en outre preuve d'un grand puritanisme, voire de condescendance vis-à-vis des populations non-musulmanes qui n'est pas sans rappeler les réflexes communautaristes contemporains dans le monde musulman : « *La Chine, quoique belle, ne me plaisait pas ; au contraire, mon esprit y était fort troublé, en pensant que le paganisme dominait dans cette contrée* » (Ibn Battûta 1997:49).

⁴² Équivalence donnée par Stéphane Yerasimos l'éditeur de la version française, ainsi que par Yamamoto, démonstration que Pierre-Yves Manguin juge « *imparfaitement convaincante* » du fait que rien ne prouve qu'Ibn Battûta ait dépassé l'Inde (Manguin 1979:264 n.4).

En 1433, le Chinois Ma Huan, qui a participé aux grandes expéditions des Ming sous les ordres de Zheng He, rapporte que le roi du Champa suit la doctrine de Shi, c'est-à-dire le bouddhisme que Ma Huan confond avec l'hindouisme, mais qu'en revanche le roi comme le peuple de Malacca, Aru et Lambri sont musulmans (Manguin 1979:266-267).

Tomé Pires rapporte une quarantaine d'années après la chute de Vijaya (1471) dans sa *Suma Oriental*, écrite entre 1512 et 1515, que le roi du Champa est gentil (païen) et qu'il n'y a « *pas de Maures dans le royaume* » (Manguin 1972:40-42). Témoignage digne de foi, sachant que Tomé Pires dresse l'état d'avancement de « *la fausse et diabolique doctrine de l'abominable, ignominieux et faux Mahomet, chef de toute la vaine religion mauresque* » en Asie du Sud-Est, en notant pour chaque État la religion du roi, celui du peuple, le pourcentage de ce dernier converti à l'islam et la présence des colonies musulmanes (Manguin 1979:268).

L'implantation certaine de l'islam au Champa n'est donc attestée que tardivement, à partir de 1595 dans la *Relation des affaires du Campa* composée par des Espagnols et Portugais connaissant bien la région puisque deux d'entre eux ont participé aux événements du Cambodge (cf. *infra*). Ceux-ci décrivent : « *Il y a en ce royaume de nombreux Mahométans et le roi désire et se fait un plaisir que l'on dise et enseigne la secte de Mahomet à tous ses sujets et, à cet effet, on y trouve de nombreuses mosquées* » (Manguin 1981:258).

Ce qui rend difficile d'évaluer les dates de l'islamisation au sens strict, comme conversion du souverain. Car le roi fait preuve d'ambiguïté en favorisant l'islam sans se convertir lui-même, puisqu'il permet « *l'expansion de l'islam dans son pays, alors que lui-même était païen* » (Manguin 1979:269). À la fin du XVI^e siècle, dans le procès dressé à Manille par des théologiens espagnols pour juger le « *tyrannique roi du Champa* », celui-ci est décrit également dans une attitude libérale vis-à-vis de l'islam jusqu'à favoriser son implantation (Manguin 1981:255). En fait l'islamisation de la cour a sans doute été très éphémère au Champa, puisqu'un seul souverain semble avoir embrassé l'islam au XVII^e siècle (Manguin 1979:266).

2. L'ouverture des Chams aux réseaux commerciaux

À la suite des deux hypothèses émises par Antoine Cabaton pour expliquer l'islamisation du Champa (Cabaton 1906:11) : la présence de marchands arabes, persans et indiens dans les ports du Champa, et l'immigration des Malais dans ce pays, on peut ajouter aujourd'hui une « *participation active aux réseaux du monde maritime sud-est asiatique ayant certainement eu une part essentielle dans le processus d'islamisation du Campa* » (Manguin 1979:279). Car si pendant longtemps on a cru que les religions étaient arrivées au Champa par le biais des marchands étrangers, d'abord hindouistes puis musulmans, de passage dans les ports et y répandant leur religion, rien n'atteste que les Chams soient restés passifs face à ces

mouvements religieux. Peuple de navigateurs, la conversion à l'islam des Chams semble plutôt avoir été un choix actif des Chams pour se tailler une place dans le commerce maritime, comme on l'a supposé pour les réfugiés chams du Cambodge. Ils ont pu également ramener eux-mêmes l'islam, sans intermédiaires, à partir des ports étrangers qu'ils fréquentaient. L'islam en tout cas devient « *le nouvel agent coordinateur des réseaux maritimes indigènes* » (Népote 1993:117).

Ainsi, au XVI^e siècle, des navires chams sont présents à Banten, Malacca, Makassar et Pattani (Lombard 1987:316), mais aussi à Pahang et au Siam, et l'un des *syahbandar* de Malacca est chargé de s'occuper des marchands venus du Champa (Manguin 1979:276), présents aussi sur toute la mer de Chine notamment près des côtes chinoises, comme le constate Fernao Mendes Pinto dans ses *Pérégrinations* au milieu du XVI^e siècle (Népote 1993:141). Les Chams ne se contentent pas de ces réseaux malais, ils commercent aussi bien avec les Portugais établis à Macau en 1555 (Népote 1993:141). En 1687, le voyageur anglais, William Dampier, stationnant sur l'île de Pulo Ubi près du golfe du Siam rencontre un bateau originaire du Champa en route pour Malacca, transportant du riz et des laques. Les quarante membres d'équipages sont tous Chams. Le voyageur écrit que les Chams étaient très actifs dans le commerce avec les Hollandais de Malacca (Wong 2004:2), pour ne citer que quelques-unes des nombreuses occurrences de la présence des Chams dans ces réseaux. « *Le Campa cesse d'être seulement le nom d'un royaume [...] c'est aussi celui d'un vaste réseau tendu entre les principaux carrefours de l'Asie du Sud-Est, celui d'un horizon musulman* » (Lombard 1987:316) prouvant qu'il s'est bien produit un transfert entre l'occupation progressive du Champa sous la tutelle de Hue et la conversion à l'islam avec son ouverture sur les réseaux nousantariens, ayant eu également pour effet de pallier les défaites successives des Chams et d'élargir leur espace économique et social.

Cela pourrait expliquer pourquoi les autres peuples de l'ancien Champa, Édés, Jaraï, Raglaï, Cru, peuplant les terres intérieures sans accès au domaine maritime, ne se sont jamais convertis à l'islam. Car l'islam était d'abord une affaire de commerçants des cités-portuaires des côtes en relation avec les réseaux marchands.

Cependant avec la prise des derniers ports chams entre 1691 et 1697 (Manguin 1979:278), les Nguyên mettent un terme à la navigation chame. Ainsi, au début du XVIII^e siècle, la présence de navires chams dans les ports voisins n'est plus que rarement signalée (Po Dharma 1991:55)

L'influence malaise

Que ce soit par la présence de prédicateurs malais au Champa ou du fait des échanges commerciaux des Chams avec le monde malais, on peut relever chez les historiens la mention de l'influence de l'islam malais sur les Chams du Champa.

Po Dharma relève que nombre de manuscrits chams à partir du règne de Po Romé (1627-1651) « *emploient le terme tui jawa, “suivre les Malais”, pour dire se convertir à l’islam et font référence au calendrier islamique en lui donnant le nom de sakawi, qui vient du mot Saka Jawi (litt. : année malaise)* » (Po Dharma-Moussay 2000:20). Un siècle plus tôt, Antoine Cabaton remarquait que les imams, faute de connaître l’arabe, prononçaient à la malaise des sourates « *que leurs ancêtres ont récitées* » (Cabaton 1901:4). À la fin du XVII^e siècle, M. Mahot des missions étrangères de Paris relève que les Malais se sont introduits au Champa et ont attiré le roi et toute sa cour à suivre « la maudite secte » (Manguin 1979:271).

3. L’autre hypothèse de l’islamisation du Champa

Un islam non-malais

Contrairement à cette opinion généralement admise selon laquelle l’islam a été introduit par les Malais, il pourrait en être tout autrement. Une œuvre littéraire, *La Princesse qui venait du Kelantan*, datée vraisemblablement du XVIII^e siècle, symbolise une certaine forme de résistance à l’islam malais. Cette princesse vient au Champa pour la religion :

Je suis venue de Makah pour propager l’islam. Si tu es épris d’amour [pour moi], deviens propagateur de l’islam et je serai à toi. (26-27)

Elle réalise un « chantage affectif » pour amener le prince non pas à se convertir à l’islam mais à devenir un « propagateur de l’islam ». Ce qui montre non seulement les activités prosélytes de la Malaisie, mais également que ce prince était déjà musulman. Certaines stances énoncées par le prince viennent le confirmer :

Hommage à Allah qui favorisa notre rencontre ! Puisse-t-il continuer à aider notre peuple ! (59)

J’étais désemparé : après être entré dans la mosquée, je retournai au temple des divinités. (160)

La dernière strophe montre aussi qu’il n’a pas rompu avec la tradition des ancêtres. Cette princesse, qui pourrait être une allégorie des prosélytes malais engagés dans la voie du *dakwah*, la propagation de l’islam, n’est pas allée au Champa pour convertir le prince à l’islam mais pour le ramener à l’orthodoxie, à la croyance exclusive en Allah et surtout au sacrifice du Champa en le plaçant devant une alternative (ces paroles sont d’une grande actualité car c’est ainsi qu’œuvrent aujourd’hui les prédicateurs musulmans au Cambodge) :

Ô mon prince, tu penses sans cesse à ton pays, mais tu oublies le prophète. Tu oublies le texte sacré ! (60-61)

Ce récit de fiction a pu servir à l’éducation des princes pour les garder de trahir leur pays pour une femme étrangère. Car rappelons que l’histoire du Champa compte deux rois qui ont soldé une partie du Champa pour l’amour d’une épouse vietnamienne : le roi Chê Man (1316-1361) et le roi Po Romé (1627-1651) dans la légende de l’arbre Kraik. Le prince cham

du poème évoque lui-même ces deux exemples, mais choisit de rester fidèle à ses ancêtres et de renoncer à sa bien aimée. L'islam malais ici symbolisé par la princesse représente la tentation de l'acculturation, et la résistance dont le prince fait preuve l'intégrité du Champa. Malgré son statut de fiction, cette œuvre ouvre des pistes à la réflexion : d'abord qu'un certain islam malais prosélyte est arrivé au Champa alors que les Chams étaient déjà musulmans (musulmans syncrétistes puisqu'ils ne renoncent pas aux croyances traditionnelles comme d'aller prier au temple des divinités). On peut pousser plus loin et penser que cet islam primordial du Champa n'est pas l'islam malais, sinon les Chams l'auraient reconnu, mais qu'il a d'autres origines.

Une hypothèse venue de Chine

L'islam malais s'est-il finalement exporté au Champa ? Une autre version de l'islamisation du Champa a été retenue par certains Chams du Cambodge, comme le grand mufti Sos Kamry qui avance l'idée que l'islam est arrivé au XIV^e siècle au Champa, en provenance du Pakistan et en passant par la Chine, puis la Chine du Sud. Il affirme que le Champa a été le deuxième pays d'Asie à être islamisé après la Chine, avant la Malaisie. En revanche, il défend l'idée que des liens étroits ont existé entre les Chams et la Malaisie à partir de la destruction du Champa⁴³. Bjørn Blengsli rapporte une histoire d'islamisation presque similaire que le mufti du village de Rokapo Pram lui a racontée : les Chams ont été les premiers à se convertir à l'islam en Asie du Sud-Est. Les premiers propagateurs de l'islam arrivèrent au Champa d'Ouzbékistan via la Chine (Blengsli 2003:38). Une anecdote intéressante étayant ce lien avec l'Asie centrale se trouve dans le récit d'Ibn Battûta. S'il considère que le Champa est peuplé d'infidèles, sa rencontre avec la puissante princesse qui siège au palais sur une armée de femmes est tout à fait surprenante. Car celle-ci s'exprime en turc, langue des peuples turco-mongols que l'on trouve en Ouzbékistan, tout en écrivant l'arabe, notamment la profession de foi musulmane, qu'elle ne sait pas lire (Ibn Battûta 1997:311). Cela pourrait constituer un signe de cette influence venue d'Asie centrale dont parlent les Chams aujourd'hui.

Pour en revenir à la Chine qui aurait été le vecteur de cette transmission de l'islam, le Champa entretient avec elle des rapports privilégiés à partir de 951 lorsque le roi renoue des relations en y envoyant une première ambassade, dont plusieurs suivront aux X^e et XI^e siècles (Manguin 1979:259). En 986, à la suite la perte du territoire d'Indrapura, c'est vers la Chine que les Chams s'exilent, sur l'île de Hainan et dans le port de Canton. Ainsi les connexions commerciales établies entre le Champa et Canton aurait tout naturellement poussé les exilés chams vers cette ville (Thurgood 1999:22). Les Chams ont donc au tout

⁴³ Entretien du 23 août 2003.

début des attaques du Dai Viêt privilégié la Chine, plutôt que le Cambodge, la Malaisie péninsulaire ou l'archipel comme ils le feront cinq cents ans plus tard. Or des marchands musulmans chinois sont attestés à Canton dès le IX^e siècle (avec la présence d'une mosquée) avec lesquels les Chams sont certainement entrés en contact. Ainsi selon les sources chinoises et arabes, des liens existaient entre le Champa, les colonies de marchands musulmans de la Chine méridionale et la famille Pu (Manguin 1979:260).

De plus, ces musulmans chinois jouaient un rôle très important dans le commerce maritime, on imagine donc qu'ils ont emprunté la route maritime transasiatique longeant les côtes du Champa, sur lesquelles ils avaient établi des relais, jusqu'aux ports orientaux de Java (Lombard-Salmon 1985:74). Et ainsi faire comme les bouddhistes chinois du Mahayana, qui ont reçu la doctrine de l'Asie centrale puis l'ont transmise au Champa (avec le site de Dong Duong), au Cambodge – religion du roi Jayavarman VII – et à Java avec le monument de Borobudur, grâce aux réseaux maritimes de la Chine, comme le démontre Pierre-Bernard Lafont : « *Les moines bouddhiques qui allaient de Chine vers les grands sites religieux de l'Inde relâchaient sur les côtes du Campa, où leur prosélytisme permit au bouddhisme mahayana de connaître un grand succès aux VIII^e-IX^e siècles* » (Lafont 1988b:72).

Cette idée d'islamisation du Sud-Est asiatique par la Chine n'est pas nouvelle, même si elle fait preuve de beaucoup de réserves chez les chercheurs qui l'abordent rarement. Déjà en 1968, l'historien javanais Slamet Muljana avançait une théorie selon laquelle les Chinois avaient pu islamiser Java, mais son ouvrage fut interdit par ordre du procureur en 1971 (Lombard-Salmon 1985:74). Le musée de l'islam de Kota Bharu (Kelantan) émet dans ses notices l'hypothèse d'une islamisation de la côte Est de la Malaisie par le Champa notamment le Terengganu où la première stèle écrite en arabe a été retrouvée, mais sans pour autant la développer.

Or parmi ces marchands musulmans de Chine, un grand nombre étaient chiites. Ibn Battûta rencontre vers 1346 à Quanzhou de nombreuses personnes dont « *l'origine persane concorde avec la présence d'une forte colonie iranienne dans cette ville* » (Ibn Battûta 1997:48). Ainsi les versions attribuant au Pakistan ou à l'Ouzbékistan l'origine de l'islam au Champa se rapprochent d'une zone géographique englobant l'Iran actuel.

L'influence chiite

Cette hypothèse d'une vague chiite arrivée de Chine peut aider à comprendre les fameuses occurrences du chiisme décelées dans l'islam des Chams du Panduranga depuis un siècle. E.M. Durand remarque que contrairement aux Chams du Cambodge, « *l'islamisme des Chams de l'Annam [est] plus ou moins chiite* » (Durand 1903a:54). Pour preuve, il avance la place prépondérante dans la littérature *bani* d'Hassan et d'Hosseïn, les deux fils d'Ali et de Fatima, qui succèdent à Ali après sa mort comme deuxième et troisième imams de l'imamat

chiite. Au début du XX^e siècle, les Chams racontaient qu'ils avaient été « *convertis à l'islamisme par Patenta Ali, le beau-père de Mahomet* » (Cabaton 1907:138). Une légende véhiculée par les Jahed (cf. *infra*) attribue à Ali la conversion des Chams sur une demande du prophète lui-même. C'est ainsi que le mufti de Rokapo Pram précise que « *les Jahed sont ceux qui suivent Ali* », tandis que les Jahed eux-mêmes rapportent que « *toute notre magie vient d'Ali, mais la religion vient de Muhammad* » (Blengsli 2003:38). Le caractère tardif de la circoncision symbolique des Chams *bani*, qui a lieu vers 15 ans, soit après la puberté, peut aussi être rapproché de la pratique chiite : « *Les Persans, eux aussi, ont pris l'habitude de reculer assez tard leur circoncision* » (Baudesson 1932:196).

À moins de considérer une autre occurrence du chiisme en Asie du Sud-Est sur une amulette du pays de Padang à Sumatra, traduite et interprétée par Antoine Cabanton : « *Cette amulette, lithographiée dans une imprimerie hindoue, par des musulmans chiïtes et peut-être d'origine persane, offre en raccourci toute l'histoire de la vraie conquête de l'Extrême-Orient et de l'Insulinde par l'islam : la conception arabe ne leur est arrivée qu'à travers l'hérésie persane et par la voie de l'Inde* » (Cabaton 1909:396). Ce qui ouvre une autre hypothèse venant de l'Inde par les marchands gujerati qui eux aussi étaient chiïtes.

Cependant dans l'état actuel des renseignements, tous ces signes ne suffisent pas à définir les Chams du Panduranga comme chiïtes⁴⁴, une étude de terrain reste à faire comme de leur demander s'ils croient à l'imam caché⁴⁵ qui devrait aussitôt nous éclairer.

L'héritage de la Perse sassanide

Le Champa avait depuis longtemps établi des échanges avec la Perse sassanide avant l'arrivée de l'islam, comme le prouve le livre dit de Norsarawan, « *un livre saint vénéré par les Chams [bani] à l'égal du Koran* » (Durand 1903a:62), mais que E.M. Durand attribue faussement à une tradition chame : « *Nous rangerons donc ce manuscrit parmi les documents purement chams, ou tout au plus mixtes* ». En fait, Norsarawan, que l'on retrouve aussi au Champa sous les noms de Nao Savan et Inao céleste, désigne Khosrow Anushirwan, plus connu en français sous le nom de « *Khosroès le Grand, le roi de Perse (531-579) que les Chams placent à la tête de leur roi* » (Cabaton 1907:137). Ce *Livre d'Anushirvan* provient d'un fonds persan et démontre l'impact de la Perse sassanide, à l'époque royaume zoroastrien, sur l'Asie du Sud-Est, en particulier la Malaisie (dont on trouve des traces dans le *Sejarah Melayu*), le royaume du Funan avec des vestiges sassanides du IV^e siècle retrouvés sur le site d'Oc-Eo et le Champa dans ce *Livre d'Anushirvan* (Setudeh-Nejad 2000:5-13). Ainsi des échanges commerciaux maritimes entre Perses sassanides et l'Asie du Sud-Est, notamment les ports du Dai Viêt sont attestés dès le IV^e siècle (Setudeh-Nejad

⁴⁴ D'après l'avis de Mariam Abou Zahab.

2000:9). Si un contact pré-islamique a donc eu lieu entre les Perses et les Chams, cette culture zoroastrienne a également pu être importée ensuite au Champa alors que la Perse était déjà musulmane, car « *la pureté du Koran fut profondément altérée en Perse par l'infiltration des anciennes doctrines zoroastriennes* » (Durand 1903a:55) et se transmettre en se mélangeant avec le dogme islamique. Cela pourrait partiellement expliquer cette forme syncrétique d'islam que l'on retrouve chez les Chams *bani* du Panduranga encore aujourd'hui.

4. Typologie des Chams du Panduranga

Si l'islam a bien touché les côtes du Champa, son adoption n'a jamais été totale. Déjà en 1595, les Européens rédacteurs de la *Relation des affaires du Champa* distinguent à côté des mosquées de « *nombreux autres temples de gentils* » et relèvent que les habitants ne peuvent ni tuer ni manger de vache, que le peuple porte les cheveux longs noués sur le dessus de la tête (Manguin 1981:258), caractéristiques des brahmanistes. En 1678, M. Mahot des Missions étrangères de Paris relève que plus de la moitié des Chams ainsi que le roi sont musulmans, tandis que « *l'autre partie adore le ciel* » (Manguin 1979:271). Aujourd'hui encore l'islam ne touche qu'un tiers des Chams du Vietnam.

Chams *chuh* et Chams *bani*

Dans la région du Panduranga, dernier bastion de l'ancien Champa où les Chams ont conservé leurs traditions, deux communautés coexistent : les anciens brahmanistes, Chams *ahiar*, Chams *chuh* (crémation) ou encore *balamon* en vietnamien, et les Chams musulmans, également Chams *bani* ou Chams *awal*. Malgré cette dichotomie sociale basée sur les croyances de deux grandes religions planétaires, l'hindouisme et l'islam, aucun des deux groupes ne pratique sa religion selon les canons de l'orthodoxie. De nombreuses croyances locales s'y sont greffées. Les Chams *chuh* ne connaissent plus par exemple le nom de Shiva. Le *mukhalinga*, linga à visage de Shiva, représente en fait le roi cham auquel le temple est dédié. Aucune des prières ou des offrandes n'a pour destinataire une divinité de l'Inde mais les rois divinisés du Champa qui constituent le panthéon religieux. Les Chams *chuh* ont réalisé une substitution en divinisant leur propre histoire : « *Sous un vernis hindou, l'ensemble de la population garda l'essentiel de ses caractères propres* » (Cœdès 1964:70), l'hindouisme restait l'apanage des classes dirigeantes en tant que culte royal jusqu'au XV^e siècle.

Il en est de même chez les Chams *bani*. S'ils ont bien intégré le tabou du porc dans leur village, ils le transgressent allègrement à l'extérieur. Ils ne respectent pas celui de l'alcool et

⁴⁵ Suggestions de Claude Guillot.

ne pratiquent aucune des obligations religieuses. Le *tangki*, la mosquée *bani*, est même interdit au commun des mortels, exclusivement réservé aux imams. La circoncision est elle aussi revisitée par la coutume et ne se pratique que symboliquement à l'aide d'un couteau en bois avec lequel l'officiant fait le geste de couper le prépuce (Cabaton 1907:145). Les prières à Allah et son prophète sont accompagnées d'invocations aux *yang*, les divinités des brahmanistes, génies locaux qui ont persisté et se sont accommodés de l'islam : « *Si les adeptes du Bà Ni croient en Allah en tant qu'être suprême, ils refusent son caractère monothéique et continuent à vénérer les divinités de leurs croyances traditionnelles comme le génie de la pluie, celui de la montagne, celui de la mer... Ils continuent également à pratiquer les rites agricoles : le culte de la sonate-mère du pays (Rifa Nagar), cérémonies pour implorer la pluie (Yor Yang), fêtes au dieu des flots marins (Plao Pasah), cérémonies pour arrêter les crues à leurs sources (Kap Hlâu Krong), etc.* » (Trân 2001:593).

En revanche, les imams font réellement *ramawan* (le ramadan) durant lequel ils s'enferment sans sortir du *tangki* pour faire le jeûne à la place des habitants. Le peuple, lui, ne jeûne que trois jours. Et durant un mois, les imams font les cinq prières quotidiennes et les ablutions canoniques comme l'a observé le commandant Baudesson : « *Il s'asperge d'abord les deux mains, l'eau ruisselant jusqu'au coude, puis la bouche, les narines, le front, la nuque et enfin les pieds jusqu'aux chevilles. Il n'omettra pas non plus les cinq prières à réciter pendant le jour ni le salam du soir, pieux exercices auxquels il s'astreint rarement en temps ordinaire. Observer scrupuleusement les rites durant ces quatre semaines, c'est faire provision de sainteté et racheter tous les péchés commis ou à commettre* » (Baudesson 1932:209). Ce témoignage direct est intéressant car il contredit ceux qui ont compris l'islam des *bani* comme une altération de l'islam ou une islamisation partielle afin d'expliquer leur hétérodoxie. Or on voit bien qu'ici les imams *bani* ont connaissance des rites normatifs de la prière et des ablutions puisqu'ils savent les pratiquer durant le ramadan. On peut en conclure que les Chams *bani* ont délibérément adapté l'islam à leurs croyances dans une démarche positive, une sélection et non une perte, avec de nouveaux dieux ajoutés à leur panthéon afin d'acquérir de nouveaux pouvoirs surnaturels, sans faire preuve de négligence, de paresse ou de dégénérescence comme on le lit souvent : « *Ils négligent presque toutes les ablutions, se bornant à faire le geste de puiser de l'eau dans un trou du sol* » (Cabaton 1927:1241), etc.

L'histoire de la cohabitation entre musulmans et non-musulmans

Ces deux communautés, qui symbolisent aujourd'hui la dualité de la société chame du Panduranga, possèdent un fonds coutumier commun lié aux différents génies et à la matrilinearité. Elles ne s'opposent pas moins dans leurs différences, comme dans leurs rituels. Le rite funéraire est l'un des traits spécifiques pour instituer la différence entre les

deux sociétés : la crémation⁴⁶ pour les *chuh* et l'inhumation pour les *bani*, correspondant au dicton : « *Après la mort d'un Cham, on laisse son cadavre se décomposer, puis on le brûle ; après la mort d'un Bani, on enterre son cadavre dès la première heure du jour* » (Durand 1903b:447). Les interdits alimentaires constituent une autre marque de distinction, le porc et le lézard des sables étant interdits aux *bani*, et le bœuf aux *chuh*.

Pourtant l'arrivée de l'islam au Champa constitua d'une crise sociale. Dans le long poème cham daté du XVIII^e siècle, *La princesse qui venait du Kelantan*, deux mentions font état, par la bouche du prince, de la division entre « brahmanistes » et *bani* (Po Dharma-Moussay 2000) :

Dans ce pays de Panduranga en discorde où les Cam et les Bani s'étaient séparés depuis des années. (70)

Mon peuple est réduit à un petit nombre de gens, divisés et dispersés en tous sens. C'est pour cela qu'on les appelle, les uns Cam Tanran, les autres Cam Cek ; d'autres Cam Gok, Cawa, Bini Ralaoh. Leurs divisions sont la cause des malheurs du pays. (126-127-128)

Cette dernière stance est particulièrement intéressante car elle décrit la composition de la population du Champa : les Chams de la côte, *Cam Tanran* (plaine), par opposition à ceux des hauts-plateaux, *Cam Cek* (montagne), qui correspondent aujourd'hui aux ethnies Raglai, Cru, etc., encore une preuve de la multiethnicité du Champa. Puis une autre opposition met en évidence ceux qui n'ont pas adopté l'islam, les brahmanistes, *Cam Gok* (cavernes), les Malais musulmans, *Cawa (Jawa)*, et les *bani*, *Bini Ralaoh (bani ra uluah, gens d'Allah)*. (Po Dharma-Moussay 2000:71). Prouvant par ailleurs la présence de deux communautés musulmanes, tout comme au Cambodge : les Chams *bani* et les Malais (les Chvea du Cambodge).

Le récit de Rija, retrouvé par Po Dharma et resté dans la mémoire collective sans datation, parle du voyage de deux princes malais au Panduranga dont l'un parvient à influencer le roi cham pour qu'il favorise les Chams *bani* après avoir constaté que « *la communauté musulmane était marginalisée* ». Ce qui confirme que seule la religion traditionnelle, mi-brahmaniste mi-coutume locale, avait alors le monopole du pouvoir. Le roi accepte cette réforme, donne, comme aux prêtres brahmanistes, le titre de Po (seigneur) aux dignitaires *bani* et permet leur participation à la vie socio-politique du royaume. C'est également sous l'influence de ce prince malais, et comme les traditions orales du Panduranga le confirment, qu'Allah fit son entrée dans le panthéon des divinités chames avec le titre Po et qu'il détrôna

⁴⁶ La crémation chez les Chams *chuh* s'accompagne de la décapitation du cadavre sur le bûcher pour en casser l'os frontal et en conserver neuf morceaux (considérés comme les os nobles) qui seront enterrés sous les kut, et non pas les cendres qui sont jetées, voir Cabaton 1901. Cette pratique n'a rien à voir avec l'hindouisme.

de la première place Po Ino Nagar, la reine-mère du royaume. Les protagonistes musulmans de cette histoire furent également introduits dans la suite des divinités traditionnelles. Cependant cela ne joua aucun rôle dans l'islamisation du royaume, puisque le roi ne s'est pas converti à l'islam. C'est également de cette époque que dateraient la présence de représentants de chaque religion dans les rites et les fêtes de l'autre (Po Dharma 1990:23-24). Même si ce récit peut être tenu pour semi-légitime, cherchant seulement à justifier le rite de Rija qui met en scène des divinités musulmanes, il n'en reste pas moins intéressant pour expliquer la généalogie des rapports entre Chams *ahiar* et *bani* vers la symbiose sociale.

Cette dualité des Chams en deux groupes s'est ensuite accommodée d'un équilibre établi sur une relation binaire et complémentaire (comme les Chams musulmans avec les bouddhistes du Cambodge).

L'anthropologue japonaise Rie Nakamura a bien montré comment chacune des deux communautés se réfère à un système de complémentarité : les *ahiar* (*chuh*) correspondent au masculin, aux quinze premiers jours du mois, à la première moitié de la journée (de l'aube à midi), à la partie supérieure du corps, au ciel et au chiffre 3 ; les *bani* pour leur part correspondent au féminin, aux quinze derniers jours du mois, à la seconde moitié de la journée (de midi au coucher du soleil), à la partie inférieure du corps, à la terre et au chiffre 6 (Nakamura 1999:138). Elle a rapproché cette imbrication binaire du concept chinois *yin* et *yang*, étranger à la culture chame selon Po Dharma, mais dont le symbole figure pourtant sur le temple récent de Po Nagar au village de Huu Duc (Ninh Thuân).

Ainsi, les Chams *chuh* n'ayant pas le droit d'égorger des animaux à quatre pattes, ce sont les Chams *bani* qui le font. Au tabou du porc correspond le tabou de la vache. Le manuscrit Cam 50 présente la correspondance entre les jours et les mois *ahiar* et *awal*, le Cam 68 entre leurs objets de cultes et le Cam 72 entre les différents dignitaires et les divinités (Lafont 1977). Les *bani* assistent aux fêtes *chuh* en l'honneur de Po Ino Nagar, même s'ils mangent « à part des mets préparés par les femmes *bani*es » (Cabaton 1907:149). Ils ne s'abstiennent que des crémations des brahmanistes, par horreur pour les cadavres à moitié putréfiés (*ibid.*).

Malgré tout, Chams *chuh* et Chams *bani* restent bien séparés dans leur lieu d'habitation. Sur un total de 23 villages chams dans la province du Ninh Thuân, seulement sept sont *bani*. Proportion qui correspond bien au rapport des 2/3 Chams *chuh* pour 1/3 Chams *bani*. Seul le village de Phu Nhuan est mixte, mais une rue sépare les deux communautés. Chams *chuh* et Chams *bani* peuvent néanmoins se mélanger dans la vie quotidienne, notamment durant les repas, où chacun peut alors transgresser ses tabous alimentaires qui ne sont valables que dans leur propre village. Un *bani* peut ainsi manger du porc dans un village *ahiar*, comme j'ai pu le constater pendant la fête du Katê au village de Huu Duc (Phan Rang), où j'étais invitée à

participer à un dîner donné chez un Cham *chuh*. Les *bani* présents ont consommé sans vergogne du porc et le maître de maison m'a confirmé que lui-même mangeait du bœuf en dehors de son village. Il s'agit donc d'interdits démonstratifs, d'appartenance au groupe et non de croyance personnelle ni d'un interdit profondément intégré dans l'individu comme chez les musulmans maghrébins par exemple où seule l'évocation du porc suffit à susciter une réaction épidermique.

5. Les caractéristiques de l'islam du Champa

L'apparition de nouveaux rites avec l'islamisation

Les manuscrits chams des bibliothèques françaises présentent des ouvrages religieux spécifiques aux *bani*, preuve que de nouveaux rites ont été institués qui ont nécessité une fixation écrite. Ceux-ci enseignent un nouveau comportement social (Cam 137, 138 et 148), de nouveaux rites, comme celui du calendrier et du mariage (Cam 128). Mais aussi une nouvelle source de croyances avec le nouvel espace rituel de la cosmogonie musulmane : la mosquée, comme dans le Cam 144 : « *Formule magique à réciter avant de se mettre en route pour aller dormir dans une mosquée [...] Formules magiques bani à réciter par une femme devant se rendre à la mosquée [...] Prières musulmanes que l'on récite dans la mosquée [...] Prière de purification dans le rituel funéraire bani* ». Les textes *bani* comportent également des invocations aux « divinités de l'islam cham » (en contradiction avec l'unicité du *tawhid*) comme le Cam 111 et le Cam 124, avec un nouvel accès à la magie enrichie des caractères arabes. Le Cam 143 montre des passages en arabe qui « *donnent des formules religieuses glorifiant Dieu, ainsi que des mots magiques* ». Le Cam 148 donne également des formules magiques en arabe et « *des formules invocatoires dans lesquelles entrent des versets du Coran et l'attestation de la foi islamique* » (Lafont 1977).

C'est sans doute cette nouvelle dimension magique, avec notamment l'adoption des caractères arabes dans l'écriture des formules, qui fut la motivation première de la conversion des Chams à l'islam. Les règles de comportement prescrites dans les manuels *bani* sont particulièrement intéressantes pour ce qui nous concerne, car elles mettent en rapport l'islam avec la société, la socialisation et peut-être la conscience d'être un autre.

Par ailleurs, les *bani* ont fini par imposer Allah aux « brahmanistes » qui l'ont ajouté à leur panthéon divin : « *Le nom d'Allah figure couramment devant les noms des divinités civaites* » (Po Dharma 1988:20). Ainsi Po Alwah est placé à la tête des souverains de la deuxième capitale Çrî Banöy, qui « *après un pèlerinage à la Mecque, régna de 1000 à 1036* » (Cabaton 1907:137). Le manuscrit Cam 164 compile des hymnes aux divinités que chantent les prêtres *kadhar* (*chuh*), précédés de la biographie du prophète (Po Dharma 1981:11).

La conservation des marqueurs du Champa

Avec l'adoption de l'islam, le mode d'inhumation des Chams a changé. À la crémation des brahmanistes s'est substitué la mise sous terre prescrite par la religion musulmane. Le cimetière des villages *bani* sont donc une création faite à la nouvelle religion, qui montre que les Chams du Panduranga n'ont pas dérogé au droit coutumier de la matrilinearité. Ces cimetières très originaux sont constitués de plusieurs alignements de doubles pierres tombales, chaque alignement figure un matrilignage fondé par une ancêtre maternelle.

Fait curieux, les musulmans orthodoxes du Panduranga réislamisés dans les années 1960 ne remettent pas cette tradition en question. Au village d'An Nhôn par exemple, l'un des trois villages *bani* du Ninh Thuận à posséder une mosquée « orthodoxe », rien n'a changé. My Neam, fabricant de médecine traditionnelle chame et dont l'oncle, Ông Dao Thanh Huê, est le responsable des sept villages *bani* de la région de Phan Rang, confirme que les « nouveaux musulmans », *hoi giao* en vietnamien, se font enterrer dans le cimetière familial matrilinear.

Mais si l'islam n'est pas parvenu à supprimer la matrilinearité, elle devait subir un mauvais sort en 1975 avec la victoire des Viêt-congs et la réunification du Vietnam sous le système communiste. Afin d'imposer « l'homme nouveau socialiste » et d'uniformiser la société sur le modèle du groupe *kinh*, le groupe vietnamien dominant, le régime s'est livré à une assimilation forcée des ethnies minoritaires. Chez les Chams, ces mesures se sont soldé par la confiscation des terres ancestrales, l'interdiction des rites comme les crémations, la stigmatisation des religieux mais aussi de la grande fête « nationale » du Katê et l'abolition de la matrilinearité, menaçant fortement les Chams dans leur intégrité sociale et religieuse. L'un des idéologues du Parti, Mah Mod préconisait l'abandon de la matrilinearité car « *elle conduit les hommes à avoir une action passive dans la productivité, ce qui explique qu'il faut amener les Cam à transformer leur société en une organisation sociale patrilinear* » (Po Dharma 2003a:86-87). Puis en 1988, date qui consacre l'ouverture du pays aux réformes sous le *doi moi*, le plan d'assimilation des minorités ethniques est abandonné et présenté comme une grave erreur (Po Dharma 2003a:90).

Quant à la magie qui constitue l'autre marqueur identitaire, elle a également résisté au dogme islamique. Po Dharma avance même que les Chams se sont convertis à l'islam pour acquérir de nouveaux pouvoirs magiques et pallier la déficience de l'ancien système brahmaniste sérieusement ébranlé après la chute de Vijaya en 1471, comme le montrent le nombre de manuels de sorcellerie *bani* répertoriés dans les catalogues de manuscrits.

L'islam du delta du Mékong et de Saigon

Malgré leur localisation dans le Sud du Vietnam, les Chams des villes de Tay Ninh et Châu Đốc dans le delta du Mékong et de Saigon (une petite communauté de 5 000 personnes) sont

à rattacher d'un point de vue religieux aux Chams du Cambodge. Car ce sont des Chams cambodgiens qui ont fui le Cambodge lors des invasions siamoises comme Po Ci Bri au début du XIX^e. Ce qui explique que leur islam est de type « orthodoxe » et n'a rien à voir avec l'islam *bani*. Ainsi les chercheurs du début du siècle rassemblent en un même groupe les Chams de la Basse-Cochinchine et du Cambodge, « connus ici sous le nom de *cham baraw*, “Chams modernes”, tous mahométans » (Durand 1903:54).

L'échec relatif de l'islam orthodoxe au Panduranga

Antoine Cabaton rapporte qu'au début du vingtième siècle, deux *hajji* malais sont allés au Binh Thuân pour ramener sans succès les *bani* aux principes de l'islam : « *Il paraît impossible de ranimer une foi éteinte chez ces musulmans, dépourvus de tout zèle religieux, dont la résolution bien arrêtée est de s'en tenir à leurs errements traditionnels* » (Cabaton 1901:6).

Entre 1955 et 1960, sous le régime sud-vietnamien de Ngô Đình Diêm, l'association des Chams musulmans du Vietnam (CAMA, Cham Vietnam Muslim Association) a été créée à Saigon. Cette association a connu un certain succès jusqu'à ce que soit introduit l'islam orthodoxe malais, engendrant une scission entre ancien et nouvel islam. Puis une deuxième organisation fut créée, Vietnam Great Islamic Council, dont le bureau était à Châu Đốc, mais là aussi sans vraiment avoir de prises sur les Chams *bani* (Nguyễn 2001:71).

Pourtant les Chams du delta du Mékong ont réussi une certaine percée, certes limitée mais qui persiste encore, chez Chams du Panduranga dans les années 60. À l'aide de fonds étrangers, quatre mosquées ont été construites dans trois villages *bani* – Phuoc Nhôn, An Nhôn et Van Lam – sur les sept qui comprend la province du Ninh Thuân. Selon Po Dharma, cette percée a engendré d'énormes problèmes et une crise sociale profonde, car les Chams *chuh* et les *bani* y ont vu une autre religion, complètement étrangère à leur culture. Ainsi les nouveaux convertis (*hoi giao*) ont été mal acceptés par la communauté, et le village de Phuoc Nhôn a été le théâtre d'incidents violents entre 1969 et 1971 (Nakamura 1999:152), entre les nouveaux convertis, condamnant les *bani* comme *kafir*, et les Chams *bani*, ne pardonnant pas aux *hoi giao* leur abandon des esprits des ancêtres. Les *bani* peuvent en effet accepter qu'un Cham renonce à croire aux génies (*yang*), aux dieux chams pour ne croire qu'en Allah. Mais renoncer aux esprits des ancêtres (*cay*) constitue un péché majeur, car selon eux personne ne peut exister sans ses propres ancêtres (Nakamura 1999:153). Les *bani* leur reprochent en outre de s'être convertis juste pour profiter de l'aide financière des organisations musulmanes étrangères, une accusation d'acculturation vénale que l'on retrouve également au Cambodge de la part des bouddhistes. De nos jours, cet impact de l'islam régulier dans les régions du Ninh Thuân et Binh Thuân reste néanmoins assez marginal.

III. Une transition entre les deux islamisations : le cas des Jahed⁴⁷

Au centre du Cambodge, une communauté de Chams musulmans n'a pas suivi l'évolution vers l'islam châfi'ite qui a inspiré la majorité des Chams du pays. Quelques dizaines de milliers de Chams, les Jahed, forment une minorité⁴⁸ dans le groupe minoritaire des musulmans du Cambodge. Devant les conflits qui divisent la communauté chame entre les partisans des différents groupes salafistes et du Tabligh que nous verrons par la suite, les Jahed représentent une paisible minorité qui fait preuve d'une grande cohésion sociale et offre une alternative à l'uniformisation de la pratique islamique qui se répand au Cambodge. Les Jahed sont répartis en 35 villages⁴⁹ dans les provinces de Kandal, Kampong Chhnang, Pursat et Battambang, sur des terres éloignées de l'eau, qu'ils racontent avoir été concédées par le roi khmer Ang Duong au milieu du XIX^e siècle, notamment à Oudong, la capitale de l'époque. Cela explique qu'ils ne sont pas localisés comme les autres Chams (traditionnellement pêcheurs et marins) sur les bords du Mékong, du Tonlé Sap ou du golfe de Thaïlande.

Considérés par ces derniers comme les gardiens de la tradition, leur pratique religieuse leur vaut cependant d'être marginalisés par leurs coreligionnaires, notamment à mesure que ceux-ci optent pour un islam moyen-oriental « purifié ». Ces Chams « orthodoxes » les présentent comme des Chams non-musulmans qu'il s'agit de convertir à l'islam. Pourtant les Jahed, descendants des Chams *bani* du Panduranga dont ils ont fait évoluer l'islam, se reconnaissent parfaitement dans la foi musulmane et se nomment eux-mêmes « Chams islam ». Nous emploierons par commodité le terme Jahed⁵⁰, qu'ils utilisent également, pour les distinguer de la majorité des Chams châfi'ites.

⁴⁷ Cette partie a été écrite en vue d'une publication dans les *Cahiers de l'Orient* (dir. Antoine Sfeir) spécial « Musulmans d'Asie » à paraître en décembre 2004.

⁴⁸ On ne comprend pas l'expression « minorité séculariste » utilisée par Berelowitch, Gerle et Guérin pour désigner les Jahed, le mot n'existe pas (ni dans le *Robert*, ni dans le *Littre*), s'agit-il de séculaire ou de séculier ? (Dover-Madinier 2003:69) Denys Lombard avait formé le néologisme « sécularisme » à partir de l'indonésien *sekularisasi*, désignant la doctrine inspirée des modèles occidentaux de séparation des domaines scientifique et religieux (Lombard 1990 II:300). Mais cela représente un véritable anachronisme pour les Jahed, non seulement parce que cette doctrine est très récente alors que les Jahed peuvent être assimilés à des traditionalistes, mais aussi parce que chez eux tout est religieux. Une autre interprétation de ce terme « séculariste » semble être la tentation d'assimiler les Jahed à des « laïcs », citoyens intégrés, contrairement aux autres Chams qui seraient les « religieux qui posent problème », selon une dichotomie caricaturale à la mode en France depuis l'affaire du voile, qui constitue là encore un anachronisme.

⁴⁹ Et non pas une dizaine comme l'affirment Berelowitch, Gerle et Guérin (Dover-Madinier 2003:75).

⁵⁰ Selon la terminologie de l'anthropologue américain William Collins (Collins 1996). Notons que le mot Jahed a un double sens lié à une prononciation légèrement différente. L'énonciateur partisan prononcera *jahed* issu de l'arabe *zahid* qui signifie perfection, pureté, ascète. Mais le détracteur dira *jahat*, mot d'origine malaise qui signifie individu mauvais, méchant.

Leur émigration tardive au XVII^e siècle prouve qu'ils ont été islamisés au Champa. Ils n'ont pas participé à la même vague d'islamisation par les Malais que les autres Chams arrivés à partir de 1471, ce qui explique leur conservatisme et leur refus d'adopter l'islam orthodoxe.

1. Les rites de la discorde au sein de la communauté chame

La différence entre les Jahed et les autres Chams du Cambodge réside dans leur interprétation des rites et des obligations musulmanes. Les Jahed mettent un point d'honneur à n'effectuer leur prière qu'une seule fois par semaine, le vendredi⁵¹. Ils se nomment *kaum jumaat*, le « groupe du vendredi », en s'identifiant à leur pratique rituelle exclusivement hebdomadaire. Tandis que les Chams qui prient cinq fois par jour se nomment *muslim sunnit* et se réclament ainsi d'un islam orthodoxe suivant la voie sunnite.

Le village d'O Russei (province de Kompong Chhnang), à une cinquantaine de kilomètres au nord de Phnom Penh, est le centre de la communauté jahed où réside *okhnia*⁵² Kai Tam. Kai Tam fait office de chef, de juge et arbitre les conflits dans les 35 villages. Il affirme leur fierté de ne prier que le vendredi en accord avec leurs traditions et rejeter la pression des prédicateurs. Des prosélytes arabes, pakistanais, thaïs et malais sont venus en groupe les courtiser pour les convertir aux cinq prières canoniques, mais ils ont dû s'avouer vaincus face au mutisme des villageois et à leur mosquée fermée. Car le mot d'ordre devant pareille intrusion est de résister et, si besoin, d'évacuer les environs en signe de protestation silencieuse. Cette opiniâtreté a le don d'exaspérer grandement les prédicateurs de « bonne volonté ». Muhammadsis, mon traducteur cham très influencé par le salafisme, le retour aux sources de l'islam, s'était mis dans l'idée de les convertir en m'accompagnant tous les vendredis à O Russei. Mais devant leur refus inflexible, il s'est un jour exclamé : « *Il n'y a rien à faire, il faut tous les tuer.* »

Kai Tam raconte avoir un jour refusé l'entrée de la mosquée à des prédicateurs du centre Om-al-Qora (que les autorités cambodgiennes ont fermé en mai 2003 pour complicité présumée avec Al Qaida). Ceux-ci lui proposaient la construction d'une nouvelle mosquée à condition que le village se convertisse aux cinq prières quotidiennes. Mais un tel argument n'a pu le séduire car les mosquées jahed, contrairement aux autres, reçoivent des subventions de l'État. Le Premier ministre Hun Sen a récemment accordé un million et demi de riels au village d'O Russei pour les réparations de sa mosquée, en compensation du fait qu'ils ne perçoivent aucune aide étrangère. Kai Tam ne cache pas son entière satisfaction : « *C'est*

⁵¹ Et non pas une fois par jour comme l'avancent Berelowitch, Gerle et Guérin (Dovert-Madinier 2003:75).

⁵² Selon Michel Antelme interrogé à ce sujet, *okhnia* est un titre mandarinal non religieux (il n'apparaît jamais dans la hiérarchie bouddhique). Le roi du Cambodge devait donner ce titre aux représentants des minorités ethniques à la cour, qui se trouvaient être des religieux chez les Chams.

mieux ainsi car nous restons libres. Nous ne sommes pas obligés de suivre la religion des donateurs. Car les dons, surtout venant des autres Chams, c'est pour nous convertir à "cinq fois par jour". » Car les Jahed voient dans l'adoption des pratiques régulières de l'islam une trahison blâmable de la tradition des ancêtres. Ils en parlent avec une certaine dérision : « *Si tout le monde prie cinq fois par jour, qui va garder la tradition de la prière une fois par semaine ?* »

Cette prière du vendredi est longue, plus d'une heure, elle est psalmodiée en cham et en arabe par une cinquantaine d'hommes pieux tout de blanc vêtus (chemise, sarong et turban laissant le sommet du crâne rasé à découvert). Les hommes âgés restent assis à l'arrière et sont dispensés des prosternations. Les jeunes ainsi que ceux qui travaillent en ville, habillés à l'occidentale, se tiennent assis sur le parvis, ils peuvent y assister sans entrer à l'intérieur. De même, la mosquée n'est pas autorisée aux femmes, traditionnellement vêtues d'une tunique de soie noire sur un sarong de couleur avec le *krama* (l'écharpe nationale cambodgienne à carreaux) jeté sur la tête sans être noué sous le menton. Elles sont une dizaine à écouter les psalmodies par les fenêtres. Plusieurs cycles enchaînent d'abord des louanges au prophète, puis les *rak'a* (prosternations) qui composent la *salat* proprement dite et enfin le *zikh* (répétition psalmodiée du nom de Dieu). Contrairement aux prêches des mosquées sunnites qui sont chaque vendredi une nouvelle création, il consiste chez les Jahed en une lecture immuable d'un long manuscrit déroulé un vendredi sur trois par le prêcheur, *katip* (de l'arabe *khatib*), debout sur un *minbar* orné de guirlandes rouge et or, et tendu de rideaux de dentelle bleue. Selon des observateurs extérieurs, leur langue arabe est incorrecte et ressemble « à celle d'un enfant », tout comme les fautes d'orthographe dans les versets du Coran, qui constituent des fautes majeures pour les radicaux influencés par le salafisme. Et Kai Tam de se justifier : « *Nous n'aimons ni l'arabe ni le malais car ces deux langues symbolisent une influence religieuse étrangère. Nous préférons le cham pour la prière et le prêché.* » Cette indépendance par rapport au malais⁵³ et donc à l'influence de la Malaisie prouve encore une fois que les Jahed n'ont pas subi la malaisation comme les autres Chams et donc qu'ils ont suivi un autre parcours d'islamisation.

Autre objet de litige avec l'islam régulier : la circoncision, *katan* (de l'arabe *khitân*), qui consiste pour eux à réaliser une petite incision sur la peau du pénis du garçon à l'âge de 15 ans. Loin de la réelle ablation du prépuce, cette opération symbolique, qui ne fait couler que quelques gouttes de sang, donne lieu à une cérémonie qui scelle l'entrée du jeune homme

Les deux Chams qui portent actuellement ce titre pour représenter la communauté musulmane sont Kai Tam, le chef des Jahed, et le grand mufti du Cambodge, Sos Kamry.

⁵³ Andrée Feillard qui les a rencontrés en novembre 2003 dit qu'ils sont les seuls Chams du Cambodge à ne pas parler un mot de malais, et donc les seuls pour lesquels un traducteur lui a été indispensable (email de novembre 2003).

dans l'islam⁵⁴. Quant à l'excision des filles, largement répandue au Cambodge, en Malaisie⁵⁵ et en Indonésie (Feillard-Marcoes 1998), et qui consiste en Asie du Sud-Est dans le prélèvement de la partie supérieure du clitoris, elle est absolument inconnue des Jahed.

Toutefois le Ramadan (*ramawan*) est bien effectué durant 30 jours mais uniquement par les pratiquants du village, les autres se contentent de jeûner le premier et le dernier jour. Les interdits du porc⁵⁶ et de l'alcool sont, eux, scrupuleusement respectés, de même que l'interdiction de toucher un chien (animal exécré des musulmans avec le porc) qui nécessite aussitôt une purification car sinon « *on n'a plus le droit de faire la prière à la mosquée, car le prophète déteste les chiens* » (Baccot 1968:217). Kai Tam affirme par ailleurs que l'aumône aux pauvres, *zakat*, est bien collectée dans le village.

En revanche le *hajj* n'est pas réellement préconisé : « *Pourquoi irions-nous à La Mecque, il nous suffit de méditer que nous y sommes* » fut la réponse donnée à Juliette Baccot au milieu des années 60 (Baccot 1968:320). Aujourd'hui, seuls trois membres d'O Russei ont effectué le pèlerinage à La Mecque : l'imam Moussa, le *bilal* Kaitet (qui fait l'appel à la prière) et Hadji Kasim. Leur voyage a été organisé il y a quelques années par Sos Kamry, le grand mufti du Cambodge, et financé par l'association du sénateur Vann Math à Phnom Penh. Chaque homme politique cham avoue désirer leur « conversion » à l'islam normatif. Or lorsqu'on interroge les Jahed, ils affirment s'y être rendus de leur propre chef, afin de vérifier qu'ils professaient l'islam correctement et conforter leur position vis-à-vis des prédicateurs qui maudissent leurs pratiques. Finalement ils assurent très calmement qu'à la Mecque, aussi, les musulmans ne prient que le vendredi et concluent que leur pratique est bien en conformité avec le centre mondial de l'islam. Pour ne pas rompre avec leurs traditions et perdre la face devant les leurs, ils cachent la vérité à la communauté. La cohésion sociale est plus importante. Ils n'ont pas, contrairement à beaucoup de musulmans revenant de La Mecque, calqué leur pratique sur le modèle majoritaire. Ceci au grand dam des hommes politiques qui constatent avec dépit que l'investissement dans le pèlerinage n'a servi à rien.

⁵⁴ Communication d'Andrée Feillard : c'était également le cas en Indonésie jusqu'à la fin du XIX^e siècle. À cette époque, des muftis de la Mecque ont contribué à accélérer l'évolution de la pratique dans l'archipel, selon l'étude de Nico Kaptein : « Circumcision in Indonesia : Muslim or not ? », in Jan Platvoet and Karel van der Toorn (eds.), *Pluralism and identity : Studies in ritual behaviour*, Breill, Leiden, 1995, pp. 285-302.

⁵⁵ Comme j'ai pu en recueillir de nombreux témoignages lors de mes terrains dans ces deux pays.

⁵⁶ Contrairement à ce qu'affirment Berelowitch, Gerle et Guérin (Dovert-Madinier 2003:75), l'interdit du porc est scrupuleusement respecté même en dehors du ramadan. Confirmé par Juliette Baccot (Baccot 1968:217).

2. L'héritage combiné du droit musulman et de la matrilinearité

Il n'en reste pas moins que les Jahed sont bien musulmans, comme en atteste leur attachement au droit islamique qu'ils disent appliquer dans leur village. Pour le vol ou le meurtre, ils s'en remettent à la justice khmère. Mais pour tout ce qui n'entre pas dans le droit pénal cambodgien, l'*okhnia* Kai Tam arbitre selon la justice de la communauté, inspirée de la *shar'îa* dans des limites bien définies. En ce qui concerne les relations sexuelles hors mariage (*zîna*), il rapporte qu'elles sont punies de cent coups de fouet, ce qui est effectivement la *hadd* (peine légale) prescrite dans le Coran (XXIV, 2). Puis il ajoute aussitôt que les Jahed, dans leur bonté, ont réformé cette peine en divisant dans la longueur le fouet en dix fines lanières, permettant de ne frapper que dix fois les coupables. Juliette Baccot, auteur en 1968 d'une thèse de doctorat sur O Russei consistant en une description minutieuse des rites de la vie des Jahed, rapporte la même anecdote avec un bâton de rotin (Baccot 1968:247 note 3). Le *bilal* Kaitet, chargé de l'exécution, confie ne frapper que très légèrement. Selon lui, les coupables sont contents d'être châtiés, car ils savent que c'est la tradition et non une punition. Si la fille est enceinte, il ne la touche pas mais double les coups sur le garçon. La lapidation⁵⁷ n'existe pas chez les Jahed car « *ce qui compte n'est pas de mettre à mort le coupable mais de le réintégrer dans la communauté après son châtement* ». Malgré tout, la faute considérée comme la plus grave et qui mérite également un châtement corporel par le fouet est « *la trahison de la tradition et le non-respect de ses parents* », précise Kai Tam.

Quant au droit coutumier, les Jahed ont réformé les lois héritées du Champa relatives notamment à la matrilinearité. Les *bani* du Panduranga restent comme on l'a vu sous la loi de la matrilinearité, mais avec l'exil au Cambodge, ceux qui sont devenus les Jahed ont modifié la coutume et accordent l'égalité de l'héritage aux enfants des deux sexes. Il s'agit par conséquent d'un compromis entre la matrilinearité (le fils n'hérite de rien) et le droit musulman (le fils hérite du double de la fille). En cas de divorce, les biens sont partagés à égalité entre les époux. Par ailleurs, les Jahed respectent l'endogamie religieuse et n'admettent les mariages mixtes qu'à condition que le conjoint non-musulman se convertisse à l'islam. Avec cependant une exigence de taille, si le mariage a lieu entre les deux communautés musulmanes, le conjoint qui fait la prière cinq fois par jour sera contraint de ne la faire que le vendredi. La loi des Jahed est très conservatrice, cependant, influencés par le droit musulman, ils ont concédé des modifications importantes à leurs traditions. Leurs tombes, composées de deux cylindres, un pour chaque extrémité du corps, ne sont plus alignées selon le matrilignage comme au Panduranga mais placées sans ordre de famille. Ce

⁵⁷ La lapidation est la *hadd* fixée par les juristes pour les couples mariés, contrairement aux célibataires pour lesquels s'applique la flagellation. Mais cette peine, tirée de la *Sunna*, n'apparaît nulle part dans le Coran.

qui constitue une évolution importante, car on a vu que même les musulmans orthodoxes du Panduranga n'avaient pas coupé cette tradition. Ils sont ainsi plus proches d'un idéal coranique que les *bani* du Vietnam, qui boivent de l'alcool et transgressent allègrement le tabou du porc en dehors de leur village.

3. Les Jahed et la voie soufie

Certains Jahed choisissent la voie mystique. Sur le mont Adruss, tout près des tombeaux des rois khmers à Oudong, à quelques kilomètres du village d'O Russei, se dresse une mosquée blanche aux volets bleus. C'est une maison banale d'une seule pièce carrée avec au sol des carreaux rouge et blanc, et au fond un *minbar* bancal orné d'une guirlande de tissus colorés. Son nom est peint sur la façade en trois langues, khmer, cham et anglais : « The islam cham temple of eman San ». Pas d'écriture arabe ni aucun signifiant islamique ne laisse deviner qu'il s'agit d'une mosquée. L'appellation de temple, associé à islam, sème le trouble et donne déjà une idée d'un curieux mélange. La bâtisse porte en outre le nom de l'imam San, qui figure également dans le nom que les Jahed usent pour nommer leur communauté : *kaum Imam San* (le groupe de l'imam San). Au XIX^e siècle, l'imam San était le maître du lieu, le possesseur de la colline. Antoine Cabaton relève qu'en 1877 ce « *vieux marabout vénéré, que les Cambodgiens appelaient le sangràch*⁵⁸ *Sàn*⁵⁹ » vivait encore sur sa colline et avait contribué à la décroissance d'une épidémie de choléra au village de Chhuk Sa en 1874 (Cabaton 1906:17). Pour ses bonnes œuvres (*ihsân*), notamment de thaumaturge, il fait encore aujourd'hui l'objet d'une grande vénération. On peut le comparer aux saints (*walî*) éponymes des ordres soufis locaux qui donnent leur nom à leur confrérie (*tarîqa*). L'imam San est également l'objet d'un récit hagiographique oral, retranscrit par William Collins, qui le présente comme une figure semi-légitime. Accusé de comploter contre le roi Ang Duong alors qu'il méditait dans la forêt, il obtint son pardon grâce à l'aide d'Abdul Of, un Arabe de la tribu des Quraysh venu spécialement au Cambodge, à la suite d'un rêve inspiré par Dieu pour enseigner la religion et la mystique musulmanes. Grâce à lui, l'imam San put prouver sa haute spiritualité devant le trône royal en cessant un moment sa respiration puis en revenant à la vie. Ces pouvoirs surnaturels lui valurent en cadeau le mont Adruss pour lui permettre de se retirer du monde (Collins 1996:30). Depuis sa mort, cette colline est sacrée,

⁵⁸ Selon Michel Antelme interrogé sur ce mot, *sangràch* signifie, à l'époque moderne, patriarche bouddhique suprême, chef de tous les bonzes du pays. Ce titre bouddhique prestigieux appliqué à un musulman témoigne du respect et de la vénération qu'il inspirait même chez les bouddhistes.

⁵⁹ Seuls Berelowitch, Gerle et Guérin le nomment Prah Meng Sen, sans doute son nom khmer, mais jamais entendu sur le terrain. Ils l'affublent en outre du terme de « penseur », terme intellectuel qui ne correspond en rien à sa légende d'homme pieux et saint. Il a encore moins « *défini certaines règles de vie moins contraignantes que celle fixées par le Coran* » (Dovet-Madinier 2003:75), puisque la religion suivie par les Jahed procède d'une évolution de l'islam des *bani*, dans le sens d'une plus

kramat (de l'arabe *karamat*, miracles) et se rattache à la symbolique de la montagne à Java, signifiant le retrait du monde sur le chemin de la sagesse et de la sainteté, qui justifie l'emplacement des tombes de saints musulmans à leur sommet (Guillot-Chambert-Loir 1995:239). Ainsi comme pour les saints fondateurs soufis, sa tombe, en contrebas de la mosquée, fait l'objet d'un pèlerinage pour son anniversaire une fois par an, appelé Maulot (de *mawlid*, anniversaire du prophète)⁶⁰. À cette occasion, les Jahed des quatre provinces se rassemblent pour honorer le souvenir des ancêtres, les invoquer aux côtés d'Allah et de Mohammad et leur faire des offrandes de gâteaux confectionnés par les femmes qu'ils partagent ensuite. Ces douceurs font leur réputation dans tout le Cambodge, telles les *trotchik phnong* (oreilles de sauvages), les *châl* (nattes, frites dans l'huile de coco) et autres gâteaux de pâte de riz en forme de Inogaray, le fameux dragon à cinq griffes du Champa (Baccot 1968:324-325). Et la fête continue un mois durant afin que tous mangent ensemble. Quelques anciens, d'un âge bien avancé, y font habituellement des retraites dévotionnelles et vivent quelque temps ou plusieurs années dans de petites baraques en bois près du tombeau. Moins d'une dizaine d'hommes et des femmes y séjournent en reclus pour s'entraîner à la « purification intérieure ». Chacun garde son propre domicile dans son village natal, mais vient à Oudong pour se consacrer totalement à la prière car « Dieu a donné cette colline aux Chams pour qu'ils puissent prier dans la concentration ». L'expression « aller au *phnom*⁶¹ » signifie pour les vieillards se retirer à Oudong pour méditer. Les hommes sont habillés tout en blanc comme à O Russei, bien que souvent torse nu, cette couleur symbolise la pureté et correspond dans les ordres soufis à l'étape où le disciple (*murîd*) « a nettoyé son âme et purifié le miroir de son cœur » (Böwering 1996:143). Les femmes portent elles aussi une chemise blanche qu'elles ont échangé contre leur longue tunique noire traditionnelle et une étole blanche posée sur les cheveux à la place du *krama* coloré. Seule une jupe noire les différencie de leurs compagnons masculins. Le blanc est un signe très important de l'identité des Jahed et revient comme un motif récurrent de leur définition d'eux-mêmes. Alors que je leur montrais les photos de la fête du Katê au temple de Po Kloong Garai à Phan Rang, fête brahmaniste avec ses dignitaires religieux habillés en costumes traditionnels, les Jahed d'Oudong les ont identifiés à des « musulmans certes, mais qui ne sont pas de bons Chams car ils portent du rouge ». Chams *chuh* comme *bani* arborent en effet des turbans dont les bords se terminent par de longues franges rouges. On retrouve cette opposition du blanc et

grande rigueur et non pas d'un relâchement. L'islam des Jahed est un traditionalisme dans tous les sens du terme.

⁶⁰ Cette commémoration de l'anniversaire de la mort d'un saint (tandis que le *mawlid* a évolué vers l'anniversaire de la naissance du prophète et non plus de sa mort : communication de Mariam Abou Zahab) est commun à tout le monde musulman. Elle n'est donc pas une tradition religieuse chame comme l'avancent Berelowitch, Gerle et Guérin, ni réellement une fête des morts même si les ancêtres sont invoqués (Dovert-Madinier 2003:75).

⁶¹ Colline en khmer.

du rouge dans la symbolique des couleurs relevées par Denys Lombard entre les *putihan* (de *putih* signifiant blanc, en malais comme en cham), « ceux qui se vêtent de blanc » et qui désignent à Java les religieux et les ascètes (les purs), par opposition au rouge associés aux laïcs, les *abangan* (Lombard 1990 II:79).

Mais ces points communs avec le soufisme trouvent leur limite dans l'absence totale de *cheikh*, guide qui dirige les disciples, constitutif de toute *tarîqa*. Sauf à se reporter à une définition qui pourrait leur convenir : « *Ceux qui sont privés des conseils d'un cheikh vivant suivent souvent un maître invisible [...] ou se voient unis par un lien invisible à un cheikh décédé* » (Böwering 1996:142). Le rapport de vénération qu'ils entretiennent avec l'imam San le rapproche de ces maîtres invisibles ou *cheikh* décédés faisant office de saint vivant.

Abutalib⁶², 78 ans, scribe et chef de ce petit groupe, rédige des amulettes en cham et dans une écriture graphique rappelant l'arabe, volontairement indéchiffrable, condition de leur pouvoir magique, mais aussi gage de mauvaise connaissance de cette langue. Lorsqu'il explique les raisons de la prière une fois par semaine, il se lance dans un raisonnement énigmatique en pointant les organes de son visage comme autant de jours de la semaine, puis il avance la sincérité d'intention : « *Mieux vaut prier une seule fois par semaine et être bon, plutôt que de prier cinq fois par jour et être mauvais le reste du temps* ». Cependant, en plus de cette pratique exclusive du vendredi, Abutalib préconise de prier dans son cœur les autres jours. Il dit même « *prier 24h sur 24, penser et réciter le nom d'Allah en permanence* ». Tous miment leur façon de faire la prière des autres jours : ils s'assoient en tailleur les mains croisées sur le ventre et les yeux clos. « *On s'assoit face à la Mecque et on prie dans son cœur. On a Allah dans le cœur comme les bouddhistes ont Bouddha dans le leur. Le cœur suffit, pas besoin de faire le geste de prier.* »

4. Un syncrétisme avec le bouddhisme et les traditions magiques du Champa

Cette allusion au bouddhisme est significative d'une longue cohabitation avec les Khmers et leur est souvent reprochée par les musulmans puristes qui les accusent de s'inféoder à des *kafir*, infidèles. Juliette Baccot a traduit un de leurs manuscrits. Elle avance que « *l'expression Bouddha est utilisée également pour désigner Allah* » (Baccot 1968:378). Cette retraite même n'est pas sans rappeler celle des bonzes consacrant leur vie à la dévotion spirituelle. La manière qu'ils utilisent pour se saluer est un autre signe visible de cet héritage. Les Jahed sont les seuls Chams à saluer les mains jointes comme les bouddhistes théravadins. Tous les autres y répugnent, disant qu'ils ne veulent pas faire allégeance à Bouddha. Quand un musulman leur tend la main comme le veut l'habitude en islam, les

⁶² Du nom du père d'Ali et non Oubtolol comme le nomment Berelowitch, Gerle et Guérin (Dovert-Madinier 2003:75).

Jahed ne la portent pas ensuite sur le cœur. Ils montrent ainsi une volonté bien marquée de ne pas changer leurs coutumes qui étaient partagées par tous les Chams à la fin du XIX^e siècle, comme le décrit Étienne Aymonier : « *Les Tchames du Cambodge saluent comme les Khmers, en s'agenouillant et en élevant les mains au-dessus de la tête* » (Aymonier 1891:99). Les Jahed perpétuent une autre tradition, autrefois la norme dans tous les villages chams et en Asie du Sud-Est musulmane, celle de l'appel à la prière au tambour comme à la pagode bouddhique. Celle-ci influe également comme modèle architectural de leurs mosquées : une base rectangulaire, un toit en pente à deux niveaux et des colonnes transversales, très différentes des mosquées à dôme et au toit plat de style moyen-oriental ou indien qui fleurissent aujourd'hui dans le paysage cambodgien. Aucun minaret ou inscription arabe ne permet de déceler une présence musulmane. « *Ils sont trop proches des bouddhistes, disent leurs détracteurs chams "orthodoxes". Ils sont même plus intéressés par le bouddhisme que par nous les musulmans* », laissant entendre qu'ils leur dénie leur appartenance à l'islam⁶³.

Pourtant ces variations dans les obligations de l'islam ne sont pas les seules raisons de leur anticonformisme. Les restes de croyances locales et populaires, comme les cérémonies de possession, leur valent l'exécration des musulmans rigoristes et notamment des nouveaux mouvements prosélytes. Ces cérémonies mettent en scène les *neak cai*, esprits des anciens rois du Champa et d'autres divinités mineures qui s'incarnent dans un corps humain, le plus souvent une femme, lors de cérémonies de guérison. Ces trances sont alors accompagnées de musique au tambour et de danses. Ces *neak cai* ne sont pas sans rappeler les *neak tâ* des Khmers, ces génies tutélaires qui marquent l'étendue territoriale de leur puissance avec laquelle ils défendent « magiquement » le royaume (Forest 2002:195). Kai Tam affirme avoir conscience que cette tradition chame n'a rien à voir avec l'islam. C'est pourquoi les cérémonies n'ont pas lieu dans la mosquée, mais sur la place du village. On remarque aussi la pratique de nouer des fils de coton protecteurs aux poignets, aux chevilles ou autour du corps, et même de la maison dans plusieurs occasions de la vie, comme le décrit souvent Juliette Baccot dans son ethnographie des Jahed de O Russei (Baccot 1968:54,219,253,257). Cette pratique est généralisée dans les autres pays du bouddhisme Theravada (cela reste à

⁶³ Si l'influence du bouddhisme ne fait donc aucun doute, il est en revanche certain que l'islam des Jahed n'est aucunement « *teinté de brahmanisme* » selon le raccourci facile de Berelowitch, Gerle et Guérin (Dovert-Madinier 2003:75), également pris, sans donner aucun argument ou exemple, par Antoine Cabaton « *des survivances non équivoques des vieux cultes animistes et hindouistes d'antan* » (Cabaton 1907:171) (curieusement aucun de ces rédacteurs ne parle de l'influence du bouddhisme). Or même les Chams « brahmanistes » du Panduranga ne doivent plus rien à cette religion (d'où l'utilisation des guillemets) qui a disparu à la fin du XV^e siècle pour faire place à un retour aux croyances locales. De plus, l'hindouisme était la religion de la royauté, pas celle du peuple dont on ignore tout. Avec l'islam, les *bani* ont résolument coupé avec ce qui pouvait encore symboliser vaguement le brahmanisme comme le culte du linga, en fait culte aux rois divinisés, d'où la forme de

vérifier pour la Birmanie). Appelé *su khwan* chez les Thaïs ou *bassi* chez les Laotiens⁶⁴, elle existe également au Cambodge comme l'a décrit Porée-Maspero. Traitement prophylactique, le fait de nouer des fils de coton aux poignets d'une personne est censé prolonger son intégrité devant le danger de fuite hors du corps des composants spirituels (Formoso 2000:88).

D'autres pratiques s'éloignent de même sensiblement de l'idéal islamique : les rites agraires dédiés à Pô Tahih Raja, la déesse de la Terre qui fait pousser les arbres et les plantes (Baccot 1968:300) ; le sacrifice du buffle pour obtenir une guérison ; les innombrables rites d'exorcisme pour conjurer les mauvais coups du sort et les consultations des femmes médiums. Ainsi le système religieux des Jahed correspond aux descriptions des premiers observateurs français, comme Étienne Aymonier et Antoine Cabaton, de la communauté chame du Cambodge, avant que l'islam réformateur ne vienne y mettre un terme : « *Les Chams du Cambodge vénèrent les tombeaux des saints ou Ta-Lak, croient aux sorcières, aux loups-garous, aux mauvais esprits, à la magie et conservent dans leur coutumes agraires des pratiques communes aux peuples qui les entourent : Cambodgiens, Annamites, etc., et qui sont des survivances d'un ancien animisme* » (Cabaton 1927 :1240).

Cependant, toujours selon Kai Tam, ces traditions ont tendance à disparaître car le *gru*,⁶⁵ guérisseur traditionnel qui confectionne les amulettes prophylactiques, et les femmes médiums ont un rôle de plus en plus secondaire depuis que la médecine est venue remplacer le surnaturel. Pourtant les esprits des ancêtres, *khmaoch*, terme khmer qui désigne les revenants (Forest 2002:205), eux, gardent leur importance et des cérémonies sont chargées de les apaiser durant lesquelles l'imam invoque « *les puissances du ciel, Allah, Mohamed, Pô Tahih Raja, déesse des forêts de la terre et des eaux, les puissances surnaturelles, protégez les enfants d'Adam* » (Baccot 1968:309) dans un étonnant syncrétisme.

Les Jahed semblent avoir intégré ce double héritage, tradition chame et islam. Ils distinguent en les associant consciemment la coutume, *adat*, et la religion, sans vivre ce paradoxe dans la négation de la tradition comme les autres Chams qui rejettent de plus en plus leur identité chame au profit d'une identité purement musulmane.

mukhalinga (linga à visage) représentant les principaux rois devenus légendaires comme Po Kloong Garai et Po Romé, et qui n'est pratiqué que par les Chams *chuh* (crémation).

⁶⁴ Nouage que j'ai moi-même pu expérimenter lors d'un *bassi* organisé à l'occasion de l'ouverture d'une nouvelle école de village à une cinquantaine de kilomètres de Vientiane au Laos en juin 2002, invitée par M^{me} Kongdenane, directrice de la Bibliothèque nationale du Laos. Les participants m'ont noué une cinquantaine de ces fils de coton à chaque poignet.

⁶⁵ Le *gru* cham vient du sanskrit *guru* qui signifie maître. Ce terme est hérité des « brahmanistes » du Champa.

Les gardiens des manuscrits

Le meilleur symbole de leur préservation du passé est la conservation de l'ancienne écriture chame, que les autres Chams ont complètement perdue lors de l'exil jusqu'à en ignorer l'existence. Or pour les Jahed, cette perte de l'écriture correspond à l'abandon de l'identité chame et l'adoption de l'alphabet arabe dans le *jawi* représente l'acculturation des Chams devant une influence étrangère, équivalente à une trahison de la mémoire du Champa.

Seuls les Jahed l'ont conservé au Cambodge mais elle est néanmoins en voie de disparition, car une minorité la connaît encore : sur les sept résidants de Oudong, seul un couple était capable de l'écrire.

Outre l'écriture, les Jahed sont également les seuls Chams à avoir conservé des manuscrits, dont il ne reste que quelques reliques rescapées de la destruction de tous les textes religieux orchestrée par les Khmers rouges. Les autres Chams n'ont aucune trace écrite de leur histoire. C'est à la présence de tels manuscrits que l'on reconnaît les anciens villages jahed convertis à la prière cinq fois par jour, comme Svay Pakao (province de Kompong Chhnang) et Rokapo Pram dans le district de Tbong Khmum (province de Kompong Cham). Car les habitants de tels villages n'avouèrent jamais qu'ils appartenaient autrefois à *kaum Imam San*. Ayant effectué un long séjour à Rokapo Pram, le Norvégien Bjørn Blengsli a vu se présenter un jour les villageois avec des sacs en plastique contenant de vieux manuscrits à moitié consumés par le feu et ravagés par l'eau, qui n'avaient plus aucun sens pour eux (Blengsli 2004:37). Cela confirme que les Jahed, comme ils le rapportent eux-mêmes, sont bien originaires de cette région, qui jouxte le Vietnam, mais aussi que les Chams en se convertissant à l'islam orthodoxe ont tout oublié et considèrent ces manuscrits comme de simples rebuts de papier inintelligibles. Ainsi Musa ben Soleh, *hakem* de la mosquée de Siem Reap, d'abord incrédule, a ensuite refusé que je lui montre l'ancien alphabet des Chams du Champa, car « *c'était avant l'islam* »⁶⁶.

La majorité de ces manuscrits conservés par les Jahed sont religieux : prières, fondements de religion et versets du Coran rédigés tantôt dans un arabe que les Chams arabisants jugent truffé de fautes, tantôt en transcription chame, lorsque l'écriture arabe a été oubliée. D'autres ont un contenu purement moral, tels les *souphoi*, traités de bonne conduite, très importants dans la constitution des traditions jahed. Ensuite viennent les amulettes et les textes magiques renfermant un enseignement secret que les Jahed gardent jalousement. Enfin, des manuscrits d'histoire sont, comme nous allons le voir, devenus tabous et l'objet d'une grande controverse.

⁶⁶ Entretien en juillet 2002.

Si l'arabe comme langue parlée n'est utilisée que dans des formules invariables, l'écriture arabe y joue un rôle symbolique fondamental dans la rédaction des talismans prophylactiques. Juliette Baccot décrit « *une étoffe de coton portant des formules de protection en arabe est enroulée et dissimulée sous la poutre centrale* » (Baccot 1968:229).

5. L'identité sans la revendication : la fidélité indéfectible au roi

En accordant la priorité aux traditions et au fonds culturel commun qu'ils ont avec les Khmers, les Jahed ont développé un esprit d'adaptation destiné à favoriser une cohabitation pacifique avec la population de leur pays d'accueil en effaçant quelque peu leur particularisme islamique. Leur philosophie de vie, telle qu'elle est préconisée dans les *souphoi*, est basée sur le respect, la politesse et la tolérance de l'autre, vertus également bouddhiques. La discrétion de l'appel à la prière au tambour et leur refus des hauts-parleurs dont sont dotées aujourd'hui la majorité des mosquées du Cambodge sont encore des signes de cette volonté de ne pas déranger autrui. Selon Kai Tam, les Jahed veulent à tout prix ménager la susceptibilité des Khmers et craignent de mettre en danger cette harmonie s'ils revendiquaient une culture propre qui pourrait laisser penser à une volonté d'autonomie. Ils veulent bien montrer une identité différente, mais seulement dans la mesure où celle-ci est reconnue par les Khmers.

Pour comprendre cela, il faut replacer les Jahed dans le contexte de l'exil et de l'accueil qu'ils ont reçus de la monarchie khmère. Les Chams de la région d'Oudong ne sont pas arrivés avec la première grande migration de 1471, issue de la chute de la capitale Vijaya attaquée par le royaume Viêt du Nord, mais de la seconde, datant de 1692. Si l'on se réfère aux chroniques royales khmères, cette nouvelle vague de réfugiés du Champa était conduite par des membres de la famille royale qui reçurent un accueil favorable du roi Jayajettha III (Mak 1988:84). Ce groupe se serait d'abord installé dans le district de Tbong Khmum. Les Jahed racontent qu'à la suite de querelles entre Chams et Khmers, le roi khmer Ang Duong (1845-1860) aurait invité les Chams à vivre autour de son palais, dans la capitale royale d'Oudong, version également rapportée par (Baccot 1968:65) et (Collins 1996).

Or ce n'est pas l'avis des historiens qui ont travaillé sur cette période à partir des chroniques royales du Cambodge (Khin 1991:138-141) et (Lamant 1990:70-72). En 1858, une grande révolte de Chams et de Malais éclata dans les villages de Sêh Sambuor et Rokapo Pram dans la province de Tbong Khmum. Les meneurs étaient quatre frères, malais ou chams selon les sources, fils de Tuan Samit Ahmit, l'ancien ministre du roi Ang Chan (cf. *infra*). Selon Moura et Leclère (les deux historiens du Cambodge de la fin du XIX^e siècle), il s'agissait d'une révolte des Chams ne supportant plus de demeurer sous l'autorité cambodgienne et désirant fonder un État indépendant dans la province de Tbong Khmum (Khin 1991:138). Un envoyé du roi est massacré par les rebelles ce qui met le roi Ang Duong dans une grande

fureur qui conduit lui-même la répression de la rébellion. Les meneurs se réfugient à Châu Dôc. Ceux qui restent dans la province de Tbong Khmum, au nombre de cinq à six mille, sont déportés dans les provinces de Pursat, Lovêk, Kompong Luong, Kompong Tralach et dans la région entre le Tonlé Sap et Phnom Penh (Lamant 1990:71), zone qui correspond au peuplement « non logique », loin de l'eau, des Jahed d'aujourd'hui. Mgr Miche, missionnaire français témoin de l'événement, rapporte que les Chams furent réduits « à la plus affreuse misère » (Khin 1991:139).

Cette version offre peu de points communs avec celle des Jahed, on pourrait qualifier celle-ci de « falsification » : Ang Duong n'est pas le roi bienfaiteur des Chams qui les a pris sous sa protection près du trône en leur offrant courtoisement des terres, mais un monarque en colère déportant brutalement des éléments potentiellement contestataires d'une province où ils étaient en surnombre. Ce désir de mystifier l'histoire en dit long sur la totale allégeance que les Jahed font à la monarchie khmère en vouant un sentiment de fidélité absolu à la tradition, une fidélité poussée à l'autocensure, au refoulement et à la réécriture de certains épisodes de l'histoire. Kai Tam confie : « *Oui, nous nous souvenons du Champa, mais on n'a pas le droit de l'évoquer par fidélité au roi du Cambodge.* »

Or cette rébellion de 1858 ne fut que l'un des nombreux actes de déloyauté envers la monarchie commis par les Chams et la minorité malaise. Plusieurs insurrections, retournements d'alliances et tentatives de prise du pouvoir ont terni l'histoire des relations entre Khmers et Chams (cf. *infra*). Toutefois ces épisodes d'insubordination sont tabous chez les Jahed car ils mettent à mal leur éthique basée sur l'harmonie sociale. Ainsi Team Res, responsable du village de Psar Trach, non loin de O Russei, refuse de mettre à disposition les manuscrits historiques pour « *ne pas mettre en danger la communauté, car si les Khmers soupçonnent les Chams de velléités d'indépendance et de s'appuyer sur les textes anciens pour y trouver une légitimité, nous aurons des problèmes* »⁶⁷. Kai Tam d'O Russei ne contient pas son impatience face aux questions concernant ces manuscrits : « *On n'a pas de livres d'histoire. On veut brûler l'histoire car elle blesse la politique du Cambodge. On a peur aussi de la garder dans les villages. Elle est conservée au palais royal, alors pourquoi l'avoir ici ?* » On peut donc supposer que ces manuscrits historiques contiennent les passages mouvementés de l'histoire chame au Cambodge.

Une croyance magique plane aussi sur ces ouvrages. So Penh, un Cham originaire du Vietnam, ancien militaire du Fulro, très détaché de la religion mais connaissant bien les traditions, raconte que ces manuscrits donnent l'endroit où le roi est caché et que les Jahed ont peur de mourir s'ils le dévoilent⁶⁸.

⁶⁷ Rencontre du 29 août 2003.

⁶⁸ Entretien du 13 septembre 2003.

Si le spectre des Khmers rouges est toujours présent dans les esprits, ce phénomène s'explique surtout par la loyauté qu'ils rendent au roi. Kai Tam : « *On aime le roi car il soutient depuis toujours les Chams* », relation à la monarchie qui n'est pas sans rappeler un certain paternalisme : « *Le roi aime les Chams car ils sont orphelins* » est une phrase qui dépasse même le cercle des Jahed, couramment admise par les Chams traditionalistes. Il est vrai que l'amitié entre les rois du Cambodge et les Chams est proverbiale. Ainsi Sihanouk, fidèle à la tradition, invite chaque année pour son anniversaire les représentants des deux tendances de l'islam cambodgien : *okhnia* Sos Kamry (le grand mufti) et *okhnia* Kai Tam. Ils sont également tous les deux invités à représenter la communauté musulmane dans toutes les occasions officielles, montrant que les Jahed, pourtant minoritaires, sont des musulmans qui comptent au Cambodge.

Aujourd'hui, les Jahed s'interdisent tout militantisme politique qui remettrait en cause le pouvoir établi, ils votent tous CPP, parti de Hun Sen au pouvoir, et ne contestent aucune des mesures prises par le gouvernement. On peut alors comprendre leur réticence à assumer des épisodes de l'histoire tels que le soutien des Chams au coup d'État de Lon Nol en 1970 qui renversa Sihanouk.

Conclusion du deuxième chapitre

L'islam des Chams se présente comme une bipolarité : un islam exclusif au Cambodge s'opposant à un islam relatif au Panduranga.

D'un côté, au Panduranga, l'islam est une croyance ajoutée à un substrat déjà ancien qui n'a en rien modifié leur système magico-social. De l'autre, au Cambodge, l'islam est pratiqué de manière orthodoxe sur le mode sunnite classique qui suit les cinq piliers de l'islam en se rattachant à la *umma*. Antoine Cabaton explique cette variation par le fait qu'au Cambodge, « *les Chams furent en contact continu et direct avec les Malais, tous sont musulmans et d'un islamisme soucieux d'orthodoxie* », tandis qu'au Binh Thuân (Panduranga), « *où leur ferveur n'était pas ravivée du dehors, les Chams musulmans, noyés dans la masse de leurs compatriotes kaphirs, non seulement ne progressèrent pas en nombre mais encore glissèrent à un mahométisme contaminé de pratiques hindoues ou animistes, et qui ne rappelaient plus que de nom la loi du prophète* » (Cabaton 1907:139).

De même Denys Lombard montre une nette divergence entre les deux groupes : « *À partir de cette époque [1471], la "nation" chame se scinde pour ainsi dire en deux. Le gros de la population, resté au pays, s'efforce en dépit des déportations et des mesures d'assimilation, de maintenir son identité, sinon son autonomie, tandis que les émigrés, ceux que l'on pourrait appeler les Chams d'outre-mer, se dispersent en divers points de l'Asie du Sud-Est où ils continueront à faire parler d'eux, toujours dans un contexte islamisé* » (Lombard 1987:315).

C'est pourquoi, il ne semble pas possible de rassembler les musulmans chams comme dans la proposition : « *Si l'on compte des Chams émigrés au Cambodge, c'est près de 80 % de la population cham totale qui est convertie* » (Manguin 1979:275). Car ces deux formes d'islam, qui varient en fonction du rapport au sol du Champa et du déracinement en situation de diaspora, sont irréconciliables comme le prouve le cas exemplaire des Jahed. Arrivés au Cambodge déjà musulmans (ils professent une forme d'islam semblable à celle des Chams *bani*) tardivement, sans doute en 1692, alors que l'islam est largement répandu au Champa et le roi cham Po Saut très favorable à l'islam, les Jahed ont refusé l'acculturation que représentait l'islam châfi'ite en vigueur au Cambodge, considéré comme incompatible avec leurs traditions. Ils sont la preuve vivante que l'islam du Cambodge est fondamentalement différent de celui du Champa, correspondant chacun à deux sources d'islamisation « idéologiquement » distinctes. On peut aussi en conclure que les Chams châfi'ites du Cambodge ont été pour la première fois convertis sur place par les Malais et donc que l'islam du Cambodge a précédé celui du Panduranga.

Chapitre 3
L'instrumentalisation de l'islam
dans la revendication identitaire

I. Rébellions, régicides et collaboration

1. L'opportunité militaire de l'alliance avec les Malais

Contrairement aux Jahed qui ont basé leurs relations avec les Khmers sur le consensus, les autres Chams ont utilisé l'islam et leurs liens de parenté confessionnelle avec les Malais pour créer des alliances et fomenter des troubles avec l'aide de ces derniers. Les Chams ont ainsi souvent évoqué leur identité « malayo-musulmane » pour tenter d'attirer l'aide des Malais à défendre le Champa contre les Vietnamiens (Wong 2004:10). Antoine Cabaton relève que les Malais ont combattu « *aux côtés de leurs coreligionnaires chams ; ils seront même au dix-neuvième siècle, les instigateurs de leurs dernières révoltes nationales* » (Cabaton 1906:13). La conversion à l'islam ne fut donc pas seulement pour les Chams un moyen de sauver leur identité ethnique par un nouveau particularisme, ni uniquement un ancrage dans le monde malais et dans le commerce maritime d'Asie du Sud-Est, elle a aussi ouvert la voie à un tout autre opportunisme : le soutien militaire. Car les Malais étaient reconnus pour « *leur valeur guerrière, leur esprit d'intrigue et leurs anciennes habitudes pillardes dans tous les troubles les ont jetés tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, pour le plus grand profit des intérêts de leur communauté* » (Cabaton 1906:13).

En outre, la participation des Malais ne fut pas que ponctuellement militaire. Ils ont investi la Cour du Champa comme celle du Cambodge afin de peser sur les décisions politiques et établir une véritable ingérence dans les affaires intérieures de leur pays d'accueil.

Au Vietnam, il est significatif que, dans le récit semi-légendaire de Rija non daté, mais plus ou moins associé au règne de Po Romé (1627-1651), les deux princes malais débarqués au Panduranga aient, après avoir épousé des princesses chames devenues musulmanes, vécu à la cour et occupé des fonctions politiques importantes. L'un d'eux a notamment réussi à faire accepter une réforme sociale en faveur des musulmans et imposer Allah dans le panthéon et l'historiographie brahmanistes comme dieu primordial et premier roi de la dynastie du Panduranga (Po Dharma 1990).

De même, des missionnaires français ont relevé durant les trente années précédant la fin du Champa indépendant en 1693, que des scribes et des missionnaires malais étaient présents à la cour du Champa dans le but de propager l'islam aux Chams (Wong 2004:10)⁶⁹ dans une intrication du politique et du religieux.

Au Cambodge : « *Cham musulmans et Malais confondus ont, du XVII^e eu XIX^e siècle, manifesté leur existence au Cambodge en construisant des mosquées, opérant des*

conversions, fomentant des troubles et participant même à la vie politique du pays » (Cabaton 1927 :1240). Antoine Cabaton relève également, toujours au Cambodge, que les Malais « *sèment aussi souvent le désordre par leurs intrigues et leur esprit de domination* » (Cabaton 1906:13). Donc si les Malais apportèrent une aide aux Chams dans leurs combats, ils en profitèrent pour étendre leur influence dans un mouvement qui alliait manœuvres politiques et prosélytisme.

2. Chams et Malais dans les affaires d'État au Cambodge

À la suite de la prise de la capitale Longvêk par l'armée siamoise en 1594, le pays entre dans une grande instabilité politique et va être le théâtre de troubles et de luttes de pouvoir. Chams et Malais, alors que les Chams sont au Cambodge depuis un peu plus d'un siècle, en profitent pour participer au désordre général attribué à un relâchement moral de la monarchie et briguer le pouvoir. Dans cette partie, je me suis référée aux chroniques royales du Cambodge, de 1417 à 1595 (Khin 1988), de 1594 à 1677 (Mak 1981) et à leurs deux ouvrages de synthèse qui couvrent toute l'histoire récente du Cambodge en compilant les différentes sources aussi bien cambodgiennes qu'européennes (Mak 1995) et (Khin 1991).

Deux attitudes prévalent dans le comportement des Chams et des Malais face au pouvoir : la révolte directe avec prise de pouvoir militaire et l'infiltration du pouvoir dans une démarche beaucoup plus politique, mais qui n'en est pas moins efficace.

Manœuvres militaires

L'un des personnages les plus intéressants pour ce sujet est un dénommé Laksamâna, assisté par un Cham nommé Po Rat. Certaines sources le donnent comme un Cham, quelquefois même comme le frère de Po Rat, d'autres pour un Malais car son nom signifie amiral en malais (Mak 1981:228 n.10). D'après les chroniques royales du Cambodge, tous deux se révoltent en 1598 dans la province de Tbong Khmum (aujourd'hui district de la province de Kompong Cham), où ils étaient majoritaires. Ils tuent le roi Paramaraja Tan venu les réprimer, ainsi que deux Européens (Mak 1981:75), les fameux Veloso et Ruiz qui avaient placé ce roi sur le trône en tuant son prédécesseur. Po Rat et Laksamâna se proclament rois et organisent un gouvernement composé de Chams placés aux postes de ministres et de mandarins, forment des troupes pour soumettre les provinces du Sud et s'emparer des régions de Romeas Hêk, Tây Ninh, Saïgon et Brai Vaen (Mak 1981:228 n.11).

Pour réunifier le pays, le fils du roi Paramaraja VII (Sri Suriyobarn), le prince Jayajettha, lance une expédition en 1605 pour soumettre les Chams et les Malais et récupérer les

⁶⁹ Danny Wong se réfère aux lettres de Courtaulin, Mahot et de l'évêque d'Héliopolos des archives

provinces annexées, ainsi que reprendre le Donnai au roi du Champa qui retourne à Phan Rang et à Phan Ri (Mak 1981:111-112)

Un État indépendant cham et malais a donc vu le jour de 1598 à 1605 dans la province de Tbong Khmum, manifestant très vite des visées expansionnistes sur les provinces du Sud. Cependant à aucun moment les chroniques ne tissent de lien entre cette rébellion et l'islam. Les Chams et les Malais sont présentés comme un groupe ethnique non soumis au pouvoir royal, sans que le facteur religieux n'entre pour l'instant en compte.

En 1657, une nouvelle révolte a lieu contre le successeur de Ramadhipati, Paramaraja VIII, à nouveau dans la province de Tbong Khmum, « *dont ils avaient fait leur quartier général et où s'infiltraient sans trêve les malheureux Chams qui fuyaient l'oppression annamite au Champa* » (Cabaton 1906:14). Mais cette révolte est aussitôt matée par le roi khmer, engendrant la fuite vers Ayudhya, la capitale du Siam, de 2 224 personnes, fils, parents et partisans de l'ancien roi Ramadhipati mort en pays vietnamien, avec également sa concubine malaise accompagnée de gouverneurs et d'un Malais ainsi que de 773 familles (Mak 1981:369 n.10).

Une troisième révolte des Chams et Malais de Tbong Khmum a lieu en 1858 (cf. *supra*). Quatre fils de Tuan Samit Ahmit, l'ancien ministre du roi Ang Chan (1796-1834), se soulèvent contre le nouveau roi Ang Duong (1842-1860) dans la province de Tbong Khmum « *dont ils espéraient faire une principauté* » (Cabaton 1906:14). Une nouvelle tentative d'État indépendant sur le territoire cambodgien selon des critères ethnico-religieux est donc entreprise deux siècles et demi après celle de Po Rat et Laksamâna. Si l'islam n'était pas mentionné dans la rébellion de 1598, il est fait explicitement mention en 1858 d'un État musulman autonome échappant à l'autorité cambodgienne (Lamant 1990:70)⁷⁰. La révolte échoue et les individus compromis se réfugient à Châu Dôc. Ceux qui restent sont déportés au centre du Cambodge.

L'année suivante, en 1859, les meneurs reviennent de Châu Dôc et se lancent dans une attaque de Kompong Luong qu'ils mettent à sac selon le témoignage de Mgr Miche (Khin 1991:140). L'offense échoue (Khin 1991:141).

Tentatives politiques : la mise au service de la monarchie

Une autre tendance des Chams et Malais a été de collaborer avec le pouvoir en place et de tailler des places dans l'administration, l'armée ou le gouvernement. C'est l'attitude qui prévaut aujourd'hui.

Citons quelques exemples de Chams et Malais entrant au service de la politique officielle du Cambodge. Le roi Paramaraja IV (Sattha) (1576-1594) a recruté en 1593 une armée de

des Missions étrangères de Paris.

Malais et de Chams au Champa pour lutter contre l'invasion siamoise (Groslier 1958:41). Le roi Ram I^{er} (Ram de Joen Brai) (1594-1596) gouverne en s'appuyant sur les Malais et les Chams qui l'ont aidé à accéder au trône. La reine Cam Khsatri, forcée d'épouser le roi Sri Jayajetth qui venait de tuer son mari, le roi Ang Sur, rallie à elle les Chams et Malais, anciens serviteurs royaux de Ramadhipati, et leur ordonne de tuer le roi (Mak 1981:208). Malgré l'illégalité de cet acte, il s'inscrit comme un service rendu à l'ancienne royauté, donc dans un sens d'une légitimité. On les retrouve aussi dans des alliances militaires soit avec les souverains khmers soit avec des autres étrangers. Ils se lient par exemple aux Portugais dans le massacre en 1643 de trente-six Hollandais membres de la VOC (Mak 1995:274 n.123).

En cette même année de 1643, « *un événement extraordinaire donne un instant aux Malais la domination morale du pays* » (Cabaton 1906:14). Plusieurs versions le retracent. Selon Cabaton, Prah Ram [Ramadhipati I^{er}] (1643-1658), un neveu de Prah Outéi, qui gouvernait le pays, le fait assassiner pour prendre sa place. Ce meurtre bénéficie du concours des Malais. Le roi se convertit alors à l'islam et prend le nom de sultan Ibrahim. Aymonier, cité par Cabaton, rapporte que son surnom était Nak Cham (le Cham) (Cabaton 1906:14). Selon les chroniques royales, sa conversion est liée à une histoire d'amour pour Nan Hvah, une Malaise du village de Klaeing Sbaek (province de Kandal, à 30 km de Phnom Penh) où il s'était rendu. Les villageois chams et malais auraient profité de cette emprise sur le roi pour le convertir en usant de leurs légendaires pouvoirs magiques. Après avoir accepté de se doucher avec « l'eau des formules magiques » concoctée par le chef religieux du village, le roi nomme Nan Hvah auguste reine de gauche et des Chams et Malais à des postes de mandarins. Puis après une autre douche magique, il se convertit, se fait aussitôt circoncire et ordonne à ses hommes de faire de même. Tous les prépuces auraient été déposés dans le « temple malais » du village (Mak 1981:187-190), l'ancienne mosquée rasée sous les Khmers rouges. Quelques-uns ont gardé la mémoire de cette relique du seul roi musulman de l'histoire cambodgienne et à laquelle le nom du village lui-même devrait son étymologie : *klaeing* signifiant entrepôt et *sbaek* peau⁷¹ (Mak 1981:190). Or lors de mon passage à deux reprises dans ce village, personne ne semblait croire à cette légende, ni Musa ben Soleh, le *hakem* de la nouvelle mosquée, ni les villageois alors que j'étais invitée à participer à une réunion de village. Ils expliquaient cette confusion par une mauvaise compréhension, il ne s'agirait pas de stockage de peaux (de prépuces), mais de stockage de peaux d'animaux. Cette appellation serait très courante, comme dans le nom d'un village qui se nommerait « stockage de poisson ». De même les Jahed d'Oudong ont ri de la question et ont confirmé que cette légende était fausse. Il est néanmoins curieux que cette histoire ne soit pas l'objet

⁷⁰ Selon Adhémard Leclère et Jean Moura.

⁷¹ Selon Grégory Mikaelian, doctorant en histoire, Achi Abderahman ben Mohammad Ali du village de Kleaing Sbaek aurait évoqué devant lui ces traditions orales jouant un rôle de mythe des origines.

d'une vénération particulière ni d'une récupération. Au contraire, elle laisse les Chams plutôt dubitatifs.

Les rédacteurs de ces chroniques sont toujours omniscients, capables de percer les motivations secrètes des protagonistes de l'histoire khmère en débusquant systématiquement chez les Siamois et les Vietnamiens les véritables desseins de contrôle du pays derrière les alliances matrimoniales et les soutiens militaires. Rien de tel n'est suspecté chez les Chams et Malais, à part la conversion à l'islam d'Ibrahim attribuée à leurs formules magiques. Un mécontentement social apparaît néanmoins lié à la présence des Chams et Malais sur les Khmers dans les postes officiels et à l'abandon de « *l'auguste religion bouddhique* », irritation manifestée notamment de la part du clergé bouddhique qui décrit Ibrahim comme un roi égaré (Mak 1981:191). Ses détracteurs font alors appel au Vietnam, ce qui deviendra la première intervention vietnamienne au Cambodge, pour le chasser. Celui-ci sera en effet abandonné au plus fort de la bataille par ses troupes khmères du fait qu'il s'était emparé du trône en tuant son prédécesseur et qu'il avait embrassé la religion des Chams et des Malais (Mak 1981:196). Il fut emmené au Vietnam dans une cage en fer.

Ce qui sera interprété comme une tentative de prise de pouvoir des Chams et Malais n'est pas vraiment présenté comme tel dans les chroniques, contrairement aux manœuvres des Vietnamiens et des Siamois.

Autre exemple de Cham accédant à un poste officiel : Tuan Samit Ahmit (Shaykh Ahmad), qui devient vice-roi du Cambodge sous le règne d'Ang Chan (1796-1834) après avoir guerroyé en basse-Cochinchine contre les Annamites et au profit des Chams. « *Il pacifie la province de Kompong Svai, soulevée contre un gouverneur vendu aux Siamois et le remplace par son propre frère Tuan Mat* » (Cabaton 1906:14). Durant la fuite du roi Ang Chan du Cambodge, Tuan Samit Ahmit intercède auprès des Vietnamiens l'accueil du roi. Mais ceux-ci en souvenir de la guerre qu'il leur avait menée exigent du roi sa décapitation en 1820.

Puis en 1861, les Chams et Malais de la région de Châu Dôc sont appelés à aider l'accession au trône le prince Norodom (1860-1904) contre son frère Si Vattha. Ils obtiennent en récompense des positions élevées à la Cour.

On peut donc diviser les actions des Chams et Malais en deux catégories :

- Les révoltes dans le but de se tailler un domaine autonome contre la monarchie centralisée
- La recherche des faveurs de certains souverains en échange de postes politiques stratégiques.

Cette différence d'approche entre une certaine reconnaissance de la monarchie khmère et sa négation par la rébellion met en évidence une alternative de comportement ne cachant pas de sérieuses ambitions politiques. De plus contrairement aux Vietnamiens et aux Siamois qui travaillaient pour un État, il semble que les Chams et les Malais aient intrigué de manière

individuelle, pour leur propre compte ou celui de l'islam. Cependant dans aucune des sources, l'islam n'apparaît comme fondamentalement militant, contrairement au cas du Champa où des Malais vont mener des guerres calquées sur le concept de *jihad*.

3. Chams et Malais dans la résistance du Champa

L'arrivée de l'islam au Champa semble avoir été motivé par des buts politiques. Le roi Po Rome (1627-1651), contemporain du roi khmer converti à l'islam Ramadhipati I^{er} (1642-1658), va utiliser l'islam pour se rapprocher des réseaux maritimes malais, exactement comme l'ont fait les Chams du Cambodge. Son petit-fils Po Saut (1660-1692) continuera l'œuvre de son grand-père et, sans se convertir lui-même poussera les Chams à embrasser l'islam (Népote 1993:164). Ici l'islam n'est pas présenté comme une foi ou même comme un nouveau pouvoir magique, mais pour son pouvoir mobilisateur afin d'encadrer les Chams dans une grande contre-offensive pour reprendre le Kauthara au Dai Viêt en 1692, qui se solde par un cuisant échec en janvier 1693. À partir de cette date, le Champa tombe sous la loi vietnamienne. Jusqu'en 1832, date de son annexion définitive par le Vietnam, une résistance chame s'est développée pour libérer le Champa. Cette résistance aurait bénéficié d'un réseau musulman malais basé en péninsule malaise (Wong 2004:1).

En pleine guerre civile qui opposait les Tây Son aux Nguyễn depuis 1771, un seigneur musulman nommé Tuen Phaow, originaire du Kelantan, arrive en 1796 pour soulever les populations du Panduranga contre les Vietnamiens. Le manuscrit Cam 58 rédigé sous forme poétique, traduit par Nicolas Weber (Weber 2003), raconte ce soulèvement antivietnamien regroupant Chams du Binh Thuân, ethnies des hauts-plateaux, Chams du Cambodge et Malais. Pour haranguer les foules, Tuan Phaow compare sa puissance surnaturelle à celle du prophète et d'Ali (st.7) et place sa mission à reconstruire le Champa sous « *la grâce divine d'Aluah* » (st.14). Il s'accompagne de Chams du Cambodge (st.8), *cam baruw*, « *les nouveaux Cam, c'est-à-dire les Cam récemment convertis à l'islam orthodoxe* », et de Malais, *jawa kur* (Weber 2003:133) :

Tous les soldats et les partisans [de Tuen Phaow] avaient le même comportement. On pouvait l'observer avec un seul œil : leurs manières étaient celle des Malais du Cambodge (st.47)

Ils portaient des tuniques noires et des pantalons larges. Ils teignaient leurs turbans [avec des produits à base de] feuilles et qu'ils mélangeaient avec la boue de la mare (st.48)

Une note vient éclairer cette étrange mixture : « *Procédé de teinture utilisé pour obtenir la couleur caractéristique, noir ou marron, des tenues islamiques* » (Weber 2003:158).

Le but de ce mouvement était de résister aux Vietnamiens et notamment à Nguyễn Anh, le futur Gia Long, mais la révolte de Tuen Phaow fut écrasée au bout de deux ans, à cause d'un

gouverneur pro-Nguyễn. Pour la première fois, une révolte montrait clairement la connexion des Chams avec les Malais en présentant l'islam comme force de ralliement. (Wong 2004:11). Pourtant cette expédition se terminera en débandade par la fuite de Tuen Phaow dans « *le royaume du roi du Feu* » (st.67), les hauts-plateaux du centre Vietnam, prétendument parti chercher du renfort au Kelantan (st.51) sans qu'il ne reparaisse jamais.

À la défaite des Tay Son en 1802, Nguyễn Anh vainqueur devient empereur du Vietnam unifié sous le nom de Gia Long et nomme Lê Van Duyêt vice-roi du Gia Dinh Thành. Celui-ci se montre très favorable aux Chams et devient leur protecteur, mais à sa mort en 1820, l'empereur Minh Mênh, successeur de Gia Long, annexe brutalement le Panduranga et châtie les partisans chams du vice-roi défunt. Ce recours à la violence entraîne une vague de révoltes chames dès 1833.

Un dignitaire religieux musulman, Katip Sumat, qui avait passé plusieurs années à étudier l'islam au Kelantan, prend la révolte de 1833 en main, accompagné par des Malais et des Chams du Kelantan. Le lien islamique est alors brandi pour rallier les Chams et les Malais à la cause et la révolte est transformée en *jihad* (Po Dharma 1987). À nouveau, le *leadership* des Malais prend les rênes de la contestation en brandissant le drapeau de l'islam. Le sultan Muhamad I du Kelantan (1800-1837) aurait levé une armée pour accompagner Katip Sumat (Wong 2004:11).

Une deuxième révolte succède de peu à celle de Katip Sumat. Plusieurs manuscrits en font état. Le Cam 198 raconte une révolte antivietnamienne organisée par un Cham *bani* (dont le nom n'est pas mentionné) venu du Cambodge et de son collaborateur Ja Thak Va, un prêtre *bani* originaire du village de Van Lam (Phan Rang) à l'époque de Po Ca (Po Dharma 1981:40). Le manuscrit Cam 30 raconte comment la révolte de Ja Thak Va a bénéficié de la participation des Cru, Raglai et Kahauv, ainsi que la répression vietnamienne qui a suivi (Lafont 1977:27). Le manuscrit Cam 167 note, lui, les conséquences de cette révolte antivietnamienne, ainsi que la répression vietnamienne « *contre les cam venant de Kampot (Cambodge) pour propager l'islam* » (Po Dharma 1981:20). Nous avons ici la preuve non seulement d'une interconnexion entre Chams du Cambodge et du Vietnam, mais aussi de l'œuvre prosélyte sous-jacente à l'entreprise militaire. Preuve également qu'à l'époque ce prosélytisme musulman pouvait représenter un danger pour le pouvoir puisqu'il était réprimé. On remarque aussi que si la révolte est locale et non plus dirigée de l'extérieur par le *leadership* musulman malais, elle n'en est pas moins initiée par des Chams musulmans. De plus, il ne s'agissait plus d'une révolte classique, mais d'une véritable guerre de libération (Po Dharma 1997:53).

4. Deux pistes contemporaines

L'expérience du Fulro

Je finirai sur deux pistes qui mériteraient chacune une étude à part entière. Tout d'abord le Fulro (Front de libération des races opprimées), mouvement né au Cambodge en 1964 pour libérer les Chams du gouvernement du Sud-Vietnam et de ses alliés américains sous la direction d'un officier cham de l'armée cambodgienne, le colonel parachutiste Les Kosem (Po Dharma 1981b:176). Ce mouvement se nomma d'abord Front de libération du Champa, puis après s'être joint les minorités ethniques des hauts-plateaux a pris le nom de Fulro.

Or sans qu'aucune étude à ma connaissance n'ait été faite sur le sujet, ce mouvement semble largement rattaché à l'islam. Le général Les Kosem se faisait appeler *hajji* Les Kosem. D'après mes terrains et les anciens militaires du Fulro que j'ai rencontré (sauf pour Po Dharma qui est une exception), qui sont néanmoins trop peu nombreux pour en tirer aucune conclusion, il se pourrait que le Fulro ait joué de l'étendard fédérateur de l'islam, du moins dans les postes de commandement. Soh Pen⁷², ancien militaire du Fulro dans le bataillon 153 de 1967 à 1974 et aujourd'hui réfugié au Cambodge, parle d'un capitaine Wahhab dont il est le neveu, curieux nom de guerre qui pourrait ne pas être innocent. De même, Dai du village de Van Lam (Phan Rang) fut musulman orthodoxe sous le Fulro période durant laquelle son nom de guerre était Mohammad Zen. À la fin de la guerre, il est redevenu *bani*.

Il serait très intéressant d'étudier cette question pour savoir si le Fulro fut la dernière révolte des Chams à utiliser la force mobilisatrice de l'islam pour recouvrer cette fois réellement le Champa et non plus un substitut sur le territoire cambodgien.

Soutien et résistance aux Khmers rouges

De même une autre recherche intéressante devrait concerner les Chams qui ont soutenu les Khmers rouges avant de faire défection devant la répression qui s'exerçait contre les musulmans. Le défunt Math Ly en est un bon exemple, membre de l'Assemblée du peuple du Kampuchea démocratique, il était également membre permanent du comité des Khmers rouges du district de Tbong Khmum, avant de s'enfuir ne supportant plus le sort qui était réservé aux Chams⁷³. Quel esprit de contestation a motivé certains Chams à s'engager avec Lon Nol, et d'autres avec les communistes puis avec les Khmers rouges ?

Ensuite une autre piste d'études devrait se porter sur la résistance des Chams et des musulmans contre les Khmers rouges, notamment dans les villages de Koh Phal et Svay Khleang dans le district de Krauch Chhmar (province de Kompong Cham) où les Chams ont pris les armes pour préserver leur identité islamique et chame⁷⁴. Ainsi certains des rares cas

⁷² Rencontre le 5 septembre 2003 au village de Svay Pakao.

⁷³ Entretien avec Math Ly le 19 septembre 2003.

⁷⁴ Sujet du prochain livre d'Ysa Osman à paraître fin 2004 aux éditions du DC-Cam.

documentés de résistance pendant les Khmers rouges furent organisés par les Chams⁷⁵. Il serait intéressant de montrer que ces cas de résistance furent motivés par une appartenance à l'islam et de déterminer en quoi la réaction des Chams fut différente des Khmers.

Nous pourrions donner pour conclusion à cette partie celle d'un article de Po Dharma : « *Chaque fois qu'au cours de l'histoire les circonstances ont été favorables, certains Cam ont cherché à organiser politiquement et militairement leur communauté, avec l'arrière-pensée soit une reconquête de leur pays d'origine, soit de reconstituer au Cambodge même un nouveau Campa.* » (Po Dharma 1981b:183) Il suffit juste rajouter : en prenant l'islam comme moteur de ces mouvements.

⁷⁵ « Cham Muslims compile evidence of suffering under Pol Pot », par Richard Woodd et Cheang Sokha, *Phnom Penh Post*, 13 août 2004.

II. L'arrivée des prédicateurs étrangers et la radicalisation⁷⁶

1. La visibilité du code islamique

S'habiller soudain à la mode arabe n'est pas anodin dans un petit pays bouddhique. Le vêtement islamique a fait son apparition au Cambodge comme signe islamique identitaire au début des années 1990. Sauf dans les quelques villages restés traditionalistes, le *krama* (l'écharpe nationale cambodgienne), jeté négligemment sur la tête des femmes chames comme des Khmères, est aujourd'hui remplacé par le *hijab* ou *tudung* réglementaire (voile strict provenant de Malaisie qui ne laisse échapper aucun cheveu). Dans certaines régions même, le *purdah* noir qui cache le visage a la faveur des jeunes filles. Pourtant, il y a seulement sept ans, en 1997, une jeune étudiante, Lucie Robet, effectuant une recherche sur les Chams du Cambodge pour un mémoire de sciences politiques, remarquait que les femmes chames ne portaient pas le voile islamique (Robet 1997:20). L'usage du *hijab* n'était pas encore généralisé comme aujourd'hui, ce qui confirme une évolution extrêmement rapide de la société musulmane. Les hommes connaissent également une transformation de leur manière de paraître. Alors que les photos anciennes montrent les musulmans cambodgiens portant le *songkok*, le fez noir malais, ou la *kopiah*, la calotte blanche, nombreux sont-ils à s'enrouler aujourd'hui la tête du *serban*, turban, réalisé le plus souvent à l'aide d'un *keffieh*, dont ils laissent pendre une extrémité dans le dos. Ils ont de plus troqué leur indémodable sarong à carreaux contre la *jubah*, la chemise-robe arrivant jusqu'aux mollets recommandée par les salafistes pour imiter le prophète. La barbe, de même, est fortement préconisée.

Cette ostentation religieuse n'est pas spécifique au Cambodge puisqu'elle procède d'un mouvement mondial amorcé dans le milieu des années 1970. Mais elle y est plus récente du fait de l'interruption causée par la guerre civile sous Pol Pot de 1975 à 1979, période durant laquelle le pays a été coupé du reste du monde, et l'occupation vietnamienne de 1979 à 1989 qui a laissé le pays exsangue. Cependant cette ré-islamisation avait déjà commencé au milieu des années 60 comme en témoigne Juliette Baccot dans son ethnographie des Jahed : « Cette désagrégation est liée à la pénétration d'une orthodoxie musulmane qui s'avère de plus en plus agissante et à l'évolution économique et sociale qui gagne les campagnes » (Baccot 1968:336). Le début des années 90 a donc vu l'entrée en force des groupes prosélytes et une importante transformation de la société. De même, en Indonésie, lors des célébrations pour le cinquantième anniversaire de l'indépendance, en 1995, le cachet islamique dans

⁷⁶ Cette partie et la suivante ont été rédigées dans le but de composer un second article à paraître en décembre 2004 dans les *Cahiers de l'Orient* spécial « Musulmans d'Asie ».

l'habillement était beaucoup plus visible comparé aux commémorations précédentes (van Dijk 2002:54)

Ainsi ces pratiques islamiques ostentatoires ont pour but d'authentifier le bon musulman. L'individu social se donne à voir par un certain nombre de comportements attestant publiquement de sa foi dans des rites le plus souvent réalisés en commun, donc avec des témoins, comme la prière du vendredi à la mosquée, la circoncision, le sacrifice du mouton, le *hadj*, mais aussi le *hijab* pour les femmes, le refus de partager un repas si la nourriture n'est pas *halal*, etc. Un musulman non-pratiquant sera affublé de termes péjoratifs, tel *fasik*, qui signifie pécheur, ou encore *zindir* s'il remet en question l'obligation des cinq piliers de l'islam. Le pire étant d'être qualifié de *murta* qui désigne l'apostat, celui qui renie l'islam.

Ce mouvement de revendication identitaire par l'apparence, par une lisibilité du signifiant et par le zèle, vise à la fois la reconnaissance sociale d'une communauté qui se déclare différente de la majorité nationale, mais cherche aussi à se rattacher à un mouvement de ré-islamisation de portée internationale qui prône la pureté islamique. Les Chams sont de plus en plus nombreux à refuser tout contact avec les Khmers du fait qu'« *ils mangent du porc et vont voir des prostituées* » et à rejeter tout ce qui n'est pas islamique, comme l'avouent les partisans de l'islam puriste.

C'est ainsi que le penseur iranien Abdul Karim Soroush, exilé aux Etats-Unis, explique la crise du monde islamique, par le fait « *que les gens en sont venus peu à peu à comprendre l'islam comme une identité plutôt que comme une vérité* » (Benzine 2004:77). Cette exacerbation du costume musulman et du discours puritain pourrait effectivement correspondre chez les Chams à une crise identitaire résultant de plusieurs facteurs.

2. Un traumatisme nommé Pol Pot

Si l'on peut dire que cette crise identitaire est liée à leur ancien statut de réfugiés du Champa, le massacre dont les Chams ont fait l'objet sous Pol Pot constitue une grave perte de repères. Ils ont particulièrement souffert de 1975 à 1979, mais la question d'un génocide proprement cham fait aujourd'hui débat. Ben Kiernan, chercheur australien et directeur du Cambodian Genocide Program de l'université de Yale, estime à 90 000 le nombre de Chams morts durant le régime des Khmers rouges pour une population musulmane de 250 000 personnes avant 1975. Toujours selon lui, durant les trois ans et demi de guerre civile, 25 % des Khmers furent tués (15 % dans les campagnes), tandis que 36 % des Chams disparaissaient, soit un taux nettement supérieur (Kiernan 1996). Sur les 113 imams de village d'avant la guerre, seuls 21 ont survécu et 85 % des mosquées furent rasées. Pourtant si l'on raisonne par proportions, la communauté chinoise du Cambodge a souffert bien plus encore. Sur les 425 000 Chinois d'avant 1975, il n'en restait que la moitié en 1979, sans compter les terribles exactions contre les minorités thaïlandaise et vietnamienne. Et seuls 70 bonzes

bouddhistes survécurent sur un total de 2 680 avant-guerre (Kiernan. 1993). En comparant ces chiffres, on ne peut conclure que Pol Pot visait spécialement la destruction des musulmans. Cependant Ysa Osman, chercheur au DC-Cam (Documentation Center of Cambodia) de Phnom Penh, défend la thèse d'une volonté préméditée d'exterminer tous les Chams. Il cite le grand mufti, Sos Kamry, témoin en 1977 de réunions secrètes de Khmers rouges qui stigmatisaient les Chams comme principal ennemi et en appelaient à leur totale destruction. Ysa Osman estime en outre que les Chams étaient 700 000 avant la guerre (au lieu des 250 000 avancés par Ben Kiernan) et défend le chiffre de 500 000 Chams assassinés par les Khmers rouges, ce qui donne un taux de mortalité entre 57 et 71 %. Il explique cet acharnement sur les Chams par l'islam qui leur a conféré une plus grande potentialité de résistance que les autres (Ysa 2002)⁷⁷. C'est aussi par l'islam qu'ils furent humiliés, forcés de manger du porc, de transformer leurs mosquées en porcheries, pour les femmes de se couper courts les cheveux, etc.

Aujourd'hui, ce même DC-Cam travaille à récolter des preuves pour le futur tribunal des Khmers rouges montrant que les Khmers rouges ont voulu éliminer les Chams. Youk Chhang, son directeur, est même catégorique : « *La campagne des Khmers rouges contre les Chams était un génocide parce qu'elle a pris pour cible un groupe ethnique.* » Le 5 août dernier, il a invité une cinquantaine de leaders de la communauté chame au centre, à Phnom Penh, pour leur montrer comment utiliser les archives et surtout pour collecter l'histoire orale des villageois qui font état des atrocités entre 1975 et 1979⁷⁸. Malgré tout, il est difficile de déterminer si cette persécution était ethnique ou religieuse et surtout si on peut parler de génocide cham au regard du sort réservé aux autres minorités ethniques.

Dès la chute du régime en 1979, un procès du Tribunal populaire siégeant à Phnom Penh pour juger les partisans de Pol Pot et de Ieng Sary mettait en évidence des « *dépositions attestées où il est question de l'extermination pure et simple des Cham* » (Moussay 1981:69). Le journaliste indonésien Sabam Siagian publiait deux ans plus tard, en 1981, un reportage sur les Chams montrant qu'à l'époque ils étaient conscients d'avoir été persécutés à la fois pour des raisons ethniques et religieuses. L'imam de la mosquée du Km7 intervenait ainsi : « *Ces gens-là étaient antireligieux et ne supportaient pas la présence des Chams. Les Khmers n'acceptent pas que les Chams ont dominé Angkor au XII^e siècle.* » Il faisait référence au sac d'Angkor par les Chams dont la présence ne s'imposa que trois ans. On peut remarquer que sa mémoire sélective de l'histoire oblitérait la revanche du roi khmer Jayavarman VII sur les Chams qui se solda par une occupation de plus de 80 ans du Champa. Cet imam demandait en outre au journaliste une aide financière de l'Indonésie pour

⁷⁷ En préparation *The Cham Rebellion during Pol Pot*, à sortir fin 2004.

⁷⁸ « Cham Muslims compile evidence of suffering under Pol Pot », par Richard Woodd et Cheang Sokha, *Phnom Penh Post*, 13 août 2004.

reconstruire les mosquées détruites, mais également l'envoi de Corans, de *tuan* (professeurs de religion) et la possibilité pour certains d'effectuer le pèlerinage à La Mecque. Après une catastrophe de cette ampleur, la religion, et en particulier la possibilité de réaliser les rites en commun, était présentée comme plus importante que les besoins matériels élémentaires pour rebâtir la communauté. Cette aide devait arriver quelques années plus tard et avec elle le prosélytisme.

Mais déjà avant l'arrivée de Pol Pot au pouvoir, les Chams étaient actifs dans la République khmère de Lon Nol de 1970 à 1975. Certains ont endossé une fonction diplomatique auprès des pays musulmans pour dénoncer « *devant l'opinion internationale le crime de génocide commis par les communistes indochinois sur les musulmans khmers* », selon la brochure *Le martyre des musulmans khmers*, édité par l'Association islamique en 1974.

Il serait nécessaire d'étudier cette période pour savoir si les communistes du Cambodge, les Khmers rouges, ont réellement persécuté les Chams pour leur religion avant leur arrivée au pouvoir en 1975, ou si ceux-ci avaient déjà développé un syndrome de persécution du fait de leur situation précaire au Cambodge. Aujourd'hui une revendication floue des Chams prend appui sur le génocide des Khmers rouges, alors que les autres minorités, comme les Thaïlandais, Vietnamiens et Chinois, ne reviennent pas sur le passé. Ainsi certains arguments pour faire valoir ce génocide cham sont loin d'être convaincants. Ysa Osman du DC-Cam a reconstitué la vie de 13 des 42 prisonniers chams de la terrible prison de Tuol Sleng à Phnom Penh dite S-21. Ces 42 Chams étaient accompagnés de 40 musulmans étrangers sur un total de 14 000 prisonniers qui ont passé les portes de S-21 avant d'être exécutés (Ysa 2002:7). Sans vouloir minimiser la souffrance réelle des Chams, ce rapport de 82 à 14 000 est loin de suggérer le massacre de masse dont parlent les Chams.

Quoi qu'il en soit, le traitement actuel du génocide de Pol Pot par les Chams est tout à fait dans notre sujet car il montre comment les Chams du Cambodge négocient leur présence dans leur pays d'adoption.

On peut néanmoins comprendre que ce peuple d'immigrés, dont l'identité et la religion ont été bafouées par les individus mêmes qui les avaient accueillis, se soit tourné vers la religion. Cet islam, qui avait joué le rôle de conservation de leur ethnicité en les protégeant de l'assimilation à leur arrivée au Cambodge, humilié sous la dictature khmère rouge, allait faire l'objet d'un grand renouveau religieux. Aujourd'hui, de nombreux Chams reprennent la thèse du génocide des musulmans pour revendiquer le droit de se couper de la société cambodgienne et de valoriser leur retranchement dans l'islam radical. Fait marquant, les Jahed sont les seuls Chams à minimiser cette différence de traitement et affirment que les Chams ont autant souffert que les Khmers.

3. La reconstruction de la communauté

Dès les élections législatives de 1993 organisées sous l'égide de l'Onu, des Chams nouvellement nommés à des postes gouvernementaux ont lancé un vaste appel à tous les pays musulmans par le biais de leurs associations respectives, afin d'obtenir une aide matérielle pour reconstruire une communauté musulmane moribonde au sortir de la guerre et après dix ans d'occupation vietnamienne. C'est ainsi que des ONG islamiques, la plupart financées par les États du Golfe, ont fait leur entrée dans le pays en y important une forme religieuse stricte, l'islam salafiste d'Arabie saoudite, mieux connu sous le terme péjoratif de « wahhabisme ».

Osman Hassan, député et secrétaire d'État au ministère du Travail, avec sa Cambodian Muslim Development Foundation, et Ahmed Yahya, député du parti d'opposition Sam Rainsy, avec la Cambodian Islamic Development Association, ont ainsi reçu des fonds de différents États du Golfe et de Malaisie. Ces deux associations organisent études à l'étranger et pèlerinages à La Mecque. Celle d'Ahmed Yahya a offert, il y a cinq ans, des bourses (500 dollars par an et par étudiant) à 300 Chams pour leur permettre de suivre des études à l'université privée Norton de Phnom Penh.

D'autres associations plus modestes fonctionnent également avec des financements étrangers : Sos Mousine (également président de Camsa, Cambodian Muslim Student Association) dirige l'association Imac (Islamic Medical Association in Cambodia) qui fait le tour des villages, offre 10 000 riels (soit l'équivalent de trois euros) aux personnes désireuses de se faire circoncire et fournit gratuitement des lunettes. Chaotol, Cham et chef des gardes du corps de Hun Sen, a créé, lui, une association d'aide aux enfants chams et leur distribue des fournitures scolaires.

Cependant le grand précurseur de ces appels de fonds fut sans conteste Math Ly, décédé en mai 2004, conseiller du roi et unanimement respecté par la communauté musulmane. Il fut le premier Cham à accéder au poste de vice-ministre de l'Intérieur dès la libération des Khmers rouges en 1979. Il fut également l'un des tout premiers à fonder son association musulmane, la Cambodian Islamic Association, en 1988. Celle-ci, financée par deux mécènes de Dubai, Mahmoud Abdallah Kasim et Hisham Nasir, devait permettre à une trentaine de Chams de se rendre à la Mecque chaque année. Elle a surtout contribué à la construction d'une vingtaine de mosquées⁷⁹, reconnaissables à l'appellation Dubai accolée au nom de la ville. Ainsi la mosquée internationale de Phnom Penh s'appelle-t-elle Dubai-Phnom Penh, comme en province dans les villes respectives on trouve des mosquées nommées Dubai-Koh Kong, Dubai-Klaieng Sbaek, Dubai-Ban Prul, Dubai-Sankun, etc.

⁷⁹ Elle ne se contente donc pas seulement d'offrir « assez modestement vingt voyages à La Mecque par an » comme l'avancent Berelowitch, Gerle et Guérin (Dovert-Madinier 2003:71).

Les pays du Golfe restent la première source d'aide financière et logistique. Ainsi Musa ben Soleh, *hakem (imam)* de la mosquée de Siem Reap, dont la région compte une petite communauté bien implantée de 400 familles, parle de l'aide apportée par les prédicateurs arabes : « *Deux à trois fois par mois, cinq professeurs originaires d'Arabie saoudite viennent enseigner aux hakem des mosquées du Cambodge. Je suis moi-même allé à La Mecque gratuitement il y a deux ans. Le voyage était financé par l'Arabie saoudite et le passeport offert par notre Premier ministre Hun Sen.* » Quant à Yussuf Abd el Maleh, *tuan* de la mosquée du Km 9 au Nord de Phnom Penh, son voyage à la Mecque lui a été offert par Dubai.

En outre, des mosquées et centres islamiques ont été bâtis au Cambodge directement par des associations étrangères et autres filières de financement. En effet, quelques organisations à diffusion internationale opèrent dans le pays. Toutes figurent sur les listes noires des autorités américaines, qui les soupçonnent de financer les mouvements terroristes et ont gelé leurs fonds ces dernières années. La RIHS⁸⁰ (Revival of Islamic Heritage Society), une ONG basée au Koweït, a été la première à s'enregistrer officiellement au Cambodge en 1996⁸¹. Elle a financé huit centres-orphelinats pour garçons dotés chacun d'une mosquée. Le plus grand, Choum Chao, également siège de l'association, est situé à Phnom Penh, près de l'aéroport Pochentong. Il accueille 300 élèves-pensionnaires. C'est dans cette école qu'a été arrêté, le 12 juin 2003, l'étudiant cham, Sman Ismael. Au Km7, dans le district de Chang Chamrès au nord de Phnom Penh, la mosquée Nur-ul-Islam accueille également une école de la RIHS. Musa Mohamad Ali (Saali), *hakem* de la mosquée depuis 1982, a reçu la visite en 1993 « *des Koweïtiens qui sont venus aider les musulmans du Cambodge en créant des écoles* ». C'est à cette époque qu'il s'associe au modèle venu du Koweït⁸². Les six autres

⁸⁰ Il est difficile de dire comme le font Berelowitch, Gerle et Guérin au sujet de la RIHS que « *leurs traditions évoquent bien peu la culture cham et leurs inspirations wahhabites sont évidentes* » (Dover-Madinier 2003:75). En effet comment une organisation d'envergure internationale pourrait-elle évoquer la culture cham ? Et ensuite il me semble bien hasardeux de taxer de wahhabite une organisation basée au Koweït, le « wahhabisme » étant circonscrit à l'Arabie saoudite et au Qatar, absolument pas au Koweït ni dans les autres États du Golfe. Le wahhabisme est ici comme souvent utilisé comme terme fourre-tout pour signifier une image stricte et rétrograde de l'islam, pour son signifiant péjoratif et non dans un but d'exactitude lexicale. Or rien ne prouve que ces réseaux d'écoles financés par la RIHS correspondent à ce type de rigorisme. J'ai plusieurs fois rencontré Moussa, le professeur tanzanien qui enseigne à l'école de Choum Chao de la RIHS, au restaurant *halal* de Boeung Kak. Il m'a toujours paru parfaitement détendu et prêt à parler de n'importe quel sujet. Par ailleurs l'autre association que les trois auteurs englobent sous le terme de wahhabisme est la Khmer Islamic Association (Dover-Madinier 2003:74) du député Ahmad Yahya, qui loin d'être un « wahhabite » est ouvertement critiqué par les musulmans stricts car sa femme, une Égyptienne, ne porte pas le voile. Son franc-parler fustige les extrémistes qui sont entrés au Cambodge. D'autre part, comment Berelowitch, Gerle et Guérin, qui ne parlent pas un mot d'arabe, peuvent-ils affirmer que l'un des directeurs de la RIHS, le Soudanais Mirghani, « *s'exprime dans un arabe très proche de celui que parlent les habitants du Golfe* » ? (Dover-Madinier 2003:73) Et en quoi cela sert-il la démonstration si celui-ci y a effectivement fait ses études ?

⁸¹ D'après le rapport *Non government organizations in Cambodia 2002*.

⁸² Entretien du 23 août 2003.

centres de la RIHS sont localisés à Kampot, Takeo, Koh Kong, Kompong Chhnang, Battambang, Chumnik (Kompong Cham).

Les organisations saoudiennes sont également présentes au Cambodge. Om-al-Qura International Organisation, enregistrée en 1998⁸³, est une petite organisation charitable dont on retrouve des branches en Thaïlande, en Bosnie et en Tchétchénie. Son centre du village de Chroy Montry a été fermé en mai 2003 avec l'arrestation de son directeur égyptien et de deux professeurs thaïlandais. Il comprenait une mosquée avec dôme et un lycée pour garçons, mêlant matières religieuses et curriculum général. La Wamy (World Assembly Of Muslim Youth) Charity Organisation est enregistrée au Cambodge depuis 2002 et propose des aides aux familles musulmanes pauvres, comme la distribution d'animaux sacrifiés pour la fête de l'Aïd. Elle a notamment initié un programme d'aide dans quatre villages de la province de Kompong Cham⁸⁴. Plus récemment, l'IIRO (International Islamic Relief Organization) et l'Al-Haramain Islamic Foundation⁸⁵ travaillent également au Cambodge. Toutes ces associations à diffusion internationale sont accusées par le gouvernement américain de financer Al Qaida, de couvrir par leurs activités humanitaires des entraînements au *jihad* et de constituer des réseaux terroristes dans le monde entier. La Wamy et l'IIRO étaient par ailleurs dirigées respectivement par le frère et le beau-frère d'Ousama ben Laden. Pourtant si les autorités américaines suspectent grandement les établissements scolaires ainsi financés, ceux-ci ne semblent pas manifester de danger particulier car les étudiants n'y acquièrent qu'une éducation islamique classique, ainsi qu'un enseignement général de bon niveau. Rien ne prouve qu'un islam rétrograde, souvent associé au wahhabisme, leur soit enseigné, les jeunes Chams scolarisés faisant preuve d'une certaine ouverture d'esprit, n'hésitant pas par exemple à partager un repas dans un restaurant non *halal*. Ce qui n'est pas le cas des *tablighi*, l'autre groupe prosélyte, comme nous verrons plus loin.

On peut dire que onze ans après l'appel du gouvernement pour la reconstruction de la communauté, celle-ci offre un bon exemple de vitalité. Les mosquées neuves qui s'imposent à un rythme régulier sur la route de Phnom Penh à Oudong, ainsi que sur les bords du Tonlé Sap vers Kompong Chhnang, témoignent d'un véritable renouveau islamique au Cambodge. D'une vingtaine de mosquées dans les années 80 ayant résisté à la destruction des Khmers rouges (sur 113 avant la guerre), le pays en compte aujourd'hui 280. Néanmoins, ces nouvelles bâtisses ne ressemblent plus aux mosquées traditionnelles avec leur toit en pente à l'image des pagodes bouddhiques, mais empruntent aux styles indien et moyen-oriental à bulbe ou à dôme et au toit plat. La très belle mosquée ancienne de Chumnik (province de Kompong Cham) devrait dans un futur proche être rasée et remplacée par une mosquée au

⁸³ D'après le rapport *Non government organizations in Cambodia 2002*.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Sources internet, sans arriver à trouver leur date d'enregistrement dans le pays.

standard islamique international. Ainsi l'ancien village traditionnel de Chrok Romeart s'est-il doté d'une mosquée à l'immense dôme bleu rutilant. De même, des prédicateurs de l'association saoudienne Om-al-Qora ont proposé aux Jahed d'O Russei non pas de réparer leur mosquée ancienne mais d'en construire une nouvelle. Ces nouvelles mosquées, comme celle de Phum Trea (province de Kompong Cham), sont souvent les seuls bâtiments en béton de modestes villages de maisons en bois sur pilotis. Ces financements étrangers, qui offrent aussi des pèlerinages à La Mecque et des études dans les meilleures universités islamiques, comme Médine et Al Azhar, ou en Malaisie, ne sont pas sans provoquer un malaise chez les Cambodgiens, qui n'ont, eux, aucun moyen de quitter le pays même le temps d'un voyage. Des rumeurs courraient dans la communauté chame de Chang Chamrès qui accusaient la jalousie des bouddhistes d'avoir provoqué la fermeture du centre Om-al-Qora.

Mais l'importance de cette frange Koweit-Dubai-Arabie saoudite, que les Chams eux-mêmes nomment tout simplement « Koweit », ne doit pas faire illusion. Elle ne semble pas remporter le succès escompté par les généreux donateurs qui se contentent souvent de versements financiers et leur influence est plus que limitée. Elle est concurrencée par un autre mouvement d'une plus grande ampleur, le courant international du Tabligh issu de l'aire indo-pakistanaise.

4. La déferlante Dakwah

Beaucoup de mouvements prosélytes, basé sur le concept de *dakwah* (prédication, prononcer *dawa*), ont fleuri dans le Sud-Est asiatique dans les années 70, comme le mouvement Darul Arqam d'origine malaise interdit en 1994. La Jamaa at Tabligh est le mouvement *dakwah* qui a réussi la meilleure percée au Cambodge, où il a pénétré dès 1991, date des Accords de Paris qui ont consacré la pacification du pays. Ce groupe a su se propager très loin dans les campagnes et détourner l'idéologie des financeurs de mosquées des pays du Golfe (qui ne touche que le village où elles sont construites) pour leur propre compte. Au village de Kiromit (district de Tbong Khmum) par exemple, la mosquée financée par Dubai est aujourd'hui passée sous l'influence du Tabligh. Leur but est de promouvoir un système religieux honni des « wahhabites ».

Ce mouvement est lié à l'époque et au pays de sa création par Muhammad Ilyas en 1927 et dans la mouvance de Deoband et dans une Inde tendue entre hindous et musulmans minoritaires, comme une réponse aux campagnes hindoues de reconversion (Gaborieau 1997:220). D'envergure internationale aujourd'hui, il serait, selon le spécialiste Marc Gaborieau, la principale organisation religieuse des immigrés d'Europe, notamment en Angleterre, en France, en Belgique et au Canada (Gaborieau 1998:39). En France, le Tabligh est localisé à Saint-Denis dans la banlieue parisienne et le centre européen se situe à

Dewsbury près de Londres. Sa structure extrêmement hiérarchisée et centralisée est tenue totalement secrète. Et rien n'a jamais filtré concernant leurs sources de financement.

En opposition radicale à l'islam du Golfe, il est interdit en Arabie saoudite et fait l'objet de surveillance en Malaisie. En 1992 le Tabligh a été interdit dans l'État de Malacca (Metzger 1996:61).

Au Cambodge⁸⁶, le Tabligh a fait sa première apparition à Phum Trea en 1991, puis s'est ensuite répandu dans tous les villages chams et chvea. Piétiste et zélé, ce mouvement doit son succès à son prosélytisme bénévole, obligatoire et militant, mais aussi à son vêtement strictement calqué sur celui du prophète, qui répond aux quêtes identitaires des musulmans minoritaires. Chaque nouvel adepte devient aussitôt un propagandiste du Tabligh, un *tablighi*, capable à son tour de propager la foi en œuvrant ainsi à une transformation sensible de la société. Chaque *tablighi* doit consacrer son temps et une partie de ses revenus au prosélytisme selon un emploi du temps très codifié. Deux heures et demie par jour, il doit expliquer l'islam à son entourage. Puis trois jours chaque mois, quarante jours par an, enfin trois mois pour les plus chevronnés, ils effectuent le *khourouj*, la sortie en groupe qu'ils autofinancent et qui consiste à partir sur les routes ramener les musulmans qu'ils rencontrent à la pratique religieuse assidue. Par une rhétorique efficace fondée sur la gentillesse et la bonne parole édifiante, les *tablighi* transmettent une doctrine avec une préférence pour les arguments très simples, car aucune connaissance théologique n'est requise. Les récompenses de *janna* (paradis) ont leurs faveurs, notamment les *houris*, ces 72 beautés célestes offertes comme épouses au croyant. Certains auteurs du Tabligh avancent même qu'elles sont en réalité 300 000 à attendre le musulman pieux qui calque sa vie sur les habitudes du prophète : porter la *jubah*, le *purdah* et la barbe, se brosser les dents avec un bâton de *miswak* sont autant de vertus pour gagner *janna*.

L'ostentation est de règle dans le Tabligh, comme la prière en groupe. Les hommes sont très vivement encouragés à se rendre à la mosquée pour les cinq prières quotidiennes. Ils y dorment le jeudi soir à partir de la prière de *magrib* (du coucher du soleil). Un enseignement coranique est toutefois dispensé dans les écoles qu'ils dirigent, qui sont majoritairement des écoles pour *hafiz*, de mémorisation du Coran sans même connaître l'arabe, une caractéristique du Tabligh que l'on retrouve dans tous leurs *markaz* (centre du Tabligh composé d'une mosquée et d'une madrasa). Ce type d'écoles enlève toute possibilité de réflexion intellectuelle aux jeunes, contrairement à celles des pays du Golfe plus modernistes qui offrent un enseignement en sciences et en anglais. Dans un document émanant du Tabligh, donné par Ismaïl Osman au ministère des Cultes (preuve de leur infiltration dans les postes du pouvoir), décrivant la situation des musulmans et intitulé « Muslim minority in

Cambodia », le rédacteur anonyme se plaint du programme d'enseignement islamique qui n'est pas centralisé, laissant les enseignants utiliser le programme comme bon leur semble. Pour résoudre ce problème, il propose de créer un comité d'étude d'un programme académique afin de normaliser toutes les écoles islamiques et les madrasas pour *hafiz*. Il appelle pour finir tous les pays musulmans à aider la minorité musulmane du Cambodge à « reconstruire leur communauté dans la norme de l'enseignement islamique ». On voit ici à l'œuvre une volonté de contrôle de l'éducation (dont on sait que c'est par elle que les nouvelles idéologies se propagent) avec l'introduction d'un enseignement qui n'existait pas au Cambodge, puisque le rédacteur dit lui-même que la première école pour *hafiz* fut édifiée à Phum Trea dans les années 90. Notons également qu'outre un enseignement très strict et contraignant, le Tabligh a investi les lieux musulmans les plus importants du Cambodge comme Phum Trea, « le grand centre spirituel des musulmans du Cambodge » (Ner 1941:177), avec sa mosquée entièrement reconstruite. Le Tabligh a su investir les villages musulmans chargés d'une longue histoire et donc porteurs d'une charge symbolique comme Preik Pra (Phnom Penh), Phum Trea⁸⁷ et Chumnik (Kompong Cham)⁸⁸. À la tête de ce nouveau réseau de villages, un personnage charismatique, hadji Suleiman, et comme intellectuel du groupe, Abdul Coyaume, ancien compagnon de Math Ly et traducteur en khmer d'extraits du *Fazail-e-Amal* (les mérites des pratiques), l'ouvrage canonique du Tabligh. Rédigé en ourdou de 1928 à 1964 par Muhammad Zakariyya, principal idéologue du mouvement, il inculque les obligations et les interdictions qui doivent régler tous les moments de la journée, et les bénéfices qu'en tirent les croyants (Gaborieau 1997:218). Le Tabligh s'oppose radicalement aux Saoudiens et à leur système de financement pour exporter leur islam. Il travaille l'internationalisation de l'islam par d'autres voies : non pas l'aide humanitaire, mais le prosélytisme obligatoire. Les membres se gardent en outre de toucher à la politique, ce qui leur permet d'obtenir la bénédiction des autorités qui considèrent les *tablighi* comme des citoyens obéissants. Pourtant cet apolitisme n'en touche

⁸⁶ Les informations qui suivent ont été recueillies lors de mes terrains au Cambodge d'août-septembre 2003 et en Malaisie en février-mars 2004.

⁸⁷ Berelowitch, Gerle et Guérin décrivent assez bien l'évolution de l'islam dans ce village et l'ambiance qui y règne avec la visite de « missionnaires indiens, pakistanais, malaisiens, thaïlandais ou bangladais », nationalités les plus actives dans le Tabligh en Asie qui forment le plus fort des groupes partant pour le *khourouj*. Cependant, les trois auteurs omettent de dire qu'il s'agit du Tabligh, ce qui coupe cette information de son envergure internationale (Dovet-Madinier 2003:75).

⁸⁸ Lors de mon terrain dans les groupes du Tabligh en Malaisie en mars 2004, j'ai été amenée à rencontrer des membres partis faire le *khourouj* au Cambodge, ces trois *markaz* étaient toujours citées comme les « bases » du Tabligh au Cambodge. Un autre lieu, Odjiru dans le district de Don Loi (province de Kompong Cham) ressemblait également à une *markaz* du Tabligh. Lors de ma visite en septembre 2003, plusieurs centaines de garçons en vêtements caractéristiques y étudiaient, tandis que les femmes des environs portant le *pardah*. Cependant ce costume n'est pas seulement l'apanage du Tabligh, mais aussi du groupe Darul Arqam d'origine malaise et interdit en Malaisie en 1994 que certains disent encore influent au Cambodge. Cela reste à vérifier.

pas moins les sphères du pouvoir, des hommes politiques chams se réclament aujourd'hui partisans de ce mouvement comme Ismaïl Osman et dans une certaine mesure Zakaryya Adam⁸⁹. De plus, Sman Ismael, le Cham de Kampot arrêté le 12 juin 2003, était lui aussi un membre du Tabligh, il avait passé quatre ans dans une *markaz* de Pattani, Ce souci répété de se calquer à l'extrême sur la *sunna* du prophète jusqu'à l'anachronisme, et les *khourouj*, ces sorties obligatoires, rendent la vie du croyant très contraignante. Le *tablighi* se place alors en butte au monde non-musulman dans lequel il refuse de s'intégrer, le jugeant totalement *haram*, interdit. Certain de leurs propos sont éloquentes de leur sectarisme : « *Quand je croise un non-musulman, j'ai peur du jour dernier* », « *Faire un faux témoignage pour libérer un musulman de la prison est une œuvre pieuse* », des paroles qui mettent à mal la cohésion sociale qui prévalait entre Khmers et Chams.

⁸⁹ Zakaryya Adam n'a jamais dit des groupes prosélytes que « *ça ne marche pas* » (Berelowitch, Gerle et Guérin in Doyet-Madinier 2003:77), il en est au contraire le fervent défenseur (dans un entretien du 18 septembre 2003). Ses études et longs séjours en Malaisie, sa grande connaissance de l'islam (il figure parmi les plus savants de la communauté musulmane du Cambodge) l'ont sûrement coupé de la culture chame car il ne voit pas, contrairement à Ismaïl Osman, à quoi bon la préserver.

III. Conflits sectaires et marginalisation

1. La lente dégradation des relations des Chams avec le Cambodge

Bien accueillis par les souverains khmers à mesure qu'ils immigraient dans le pays, Chams et Chveas ont, malgré les épisodes insurrectionnels, plutôt fait allégeance à la royauté et ont accédé à des fonctions importantes au sein de l'État, de l'administration et de l'armée. À partir du XVII^e siècle et jusqu'à aujourd'hui, des musulmans ont occupé des postes aux plus hauts niveaux de l'État, comme ceux de ministre et Premier-ministre. Une vingtaine de Chams siègent actuellement au Parlement, au gouvernement, à la tête de l'armée et de la police. L'un d'eux, Tol Lah, était vice-Premier ministre et ministre de l'Éducation dans le gouvernement précédent avant de tomber gravement malade. *« Les Chams vivent une situation exceptionnelle au Cambodge. Jamais une minorité musulmane n'a été aussi bien traitée. Le gouvernement a pris des mesures de discrimination positive pour les aider à sortir de la pauvreté en leur offrant des postes qui leur étaient inaccessibles. C'est un cas exemplaire d'intégration. Je visite beaucoup nos pays voisins et je n'ai jamais rien vu de comparable »*, ainsi s'exprime Zakaryya Adam. Il est le chaud défenseur de l'entente cordiale et de la symbiose entre les Cambodgiens, et ce depuis que les Chams ont su s'intégrer en adoptant les métiers tabous des Khmers. En effet, les bouddhistes pouvant manger des animaux mais n'étant pas autorisés à les tuer, les Chams ont embrassé des carrières d'équarisseurs et de bouchers, tout en perpétuant leur traditionnelle profession de marins-pêcheurs.

Cependant, selon Po Dharma, qui a séjourné au Cambodge de 1968 à 1972 en pleine guerre du Vietnam, cette réussite serait le résultat non d'un épanouissement, mais d'un repli sur soi des Chams et des Malais après l'indépendance du pays en 1953 où ils n'auraient pas apprécié que leur identité ne soit pas reconnue par le gouvernement royal, alors que le bouddhisme venait d'être déclaré seule religion d'État par la constitution. Pour pallier cette déficience, ils auraient allié tous leurs efforts pour *« s'organiser sur le plan social et religieux, développer leur niveau de vie et tenter d'accéder aux postes de la hiérarchie militaire et administrative khmère. Il est intéressant que ce sujet est absolument tabou et aucun cham ne se plaint ouvertement de la politique cambodgienne et d'un esprit de revanche sociale »* (Po Dharma 1981b:175). Ressentiment qui aurait donné plus tard naissance au Fulro.

Car malgré cette belle reconnaissance officielle et leur participation à la vie économique du pays, les Chams souffrent d'une certaine exclusion au sein de la société. Relégués dans les quartiers et les villages où ils se sont regroupés, ils suscitent de plus en plus la méfiance liée à leur communautarisme, surtout depuis que celui-ci est alimenté par un discours extérieur

ayant un fond radical. Cependant on ne peut pas dire que la communauté chame a été volontairement marginalisée par des mesures politiques, comme le suggère Zachary Abuza tentant de prouver que l'islamisme a trouvé un terrain fertile en Asie du Sud-Est (Abuza 2003:81).

Aussi le problème majeur des Chams alors que leur conscience religieuse est en pleine renaissance est de résoudre leur position de minorité musulmane dans un pays dont le bouddhisme est la seule religion d'État. Même si un *statu quo* « politiquement correct » est souvent entendu : « *Nos relations avec les Khmers sont bonnes car les bouddhistes n'essayeront pas de nous convertir* », un célèbre *hadîth* attribué au prophète : « *L'islam domine et ne saurait être dominé* », très en vogue aujourd'hui dans le monde musulman, a fait son entrée au Cambodge avec les nouveaux prédicateurs. Ce *hadîth* place les musulmans en position inconfortable, car en situation de minorité ils sont soumis à une législation non coranique, non divine. Les extrémistes musulmans trouvent cette position absolument anormale⁹⁰.

De plus, si les musulmans tolèrent les religions du livre, juifs et chrétiens, dont ils partagent le monothéisme, il en est tout autrement des bouddhistes associés aux païens, correspondant au plus bas degré des *kafir*, incroyants. Le député cham Ahmad Yahya s'est un jour exclamé : « *Il vaudrait mieux que les Khmers soient chrétiens plutôt que d'adorer leur idole* »⁹¹, preuve de la tension idéologique qui existe entre musulmans et ceux que le Coran ne cesse de maudire.

Hugues Marcucci, architecte français qui a élu domicile dans le village cham de Phum Roka (province de Kompong Cham), n'en revient pas de la métamorphose opérée dans son village. « *Quand je suis arrivé en 2000, je devais faire un effort d'imagination pour réaliser que j'étais dans un village musulman. La mosquée était encore en bois, l'appel à la prière se faisait au tambour. C'est pour cette ambiance paisible que j'ai choisi de m'y installer. Mais aujourd'hui l'ambiance est devenue tellement irrespirable que je cherche à déménager.* » Mois après mois, le climat s'est détérioré à mesure qu'arrivaient les prédicateurs. Une nouvelle mosquée à bulbe a été construite, puis les villageois ont arboré le costume islamique ne jurant plus que par les strictes règles islamiques. Les femmes sont passées presque sans transition du *krama* cambodgien au *tudung* malais puis au *purdah* noir moyen-oriental. Une ambiance de méfiance réciproque a fini par s'installer à Phum Roka. Président d'une association Pakocham (Paris-Kompong Cham) qui projetait gratuitement des films en plein air aux habitants des environs, Hugues Marcucci a dû se résoudre, malgré son immense succès, à l'abandonner l'été 2003 à cause d'incidents qui ont dégénéré. Lors de la projection

⁹⁰ D'après Pierre Lory dans son séminaire de l'EPHE 2004, confirmé dans un mail du 24 août 2004.

⁹¹ Entretien du 14 septembre 2003, cette exclamation s'est produite au moment où je lui demandais sa position vis-à-vis des groupes prosélytes américains œuvrant largement au Cambodge.

des *Gens de la rizière* de Rithy Panh, certains Chams ont manifesté bruyamment leur désapprobation d'y voir une cérémonie bouddhique de deuil et demandé l'arrêt immédiat de la projection. L'altercation s'est terminée par une rixe dans la rue avec des bouddhistes. Quant aux dessins animés pour enfants qu'il projetait chez lui, les villageois vinrent eux-mêmes « *interdire le cinéma pour le bien de la mosquée* ». Bien accueilli à son arrivée à Phum Roka, il se sent aujourd'hui stigmatisé par ses propres voisins qui voient en lui un élément perturbateur contre l'islam⁹². Cette transformation très rapide de la société semble échapper à la raison et génère des comportements antisociaux, que ni les Chams, ni les Khmers qui y assistent ne semblent maîtriser.

En réponse à cela, nombreux sont les Cambodgiens bouddhistes à développer des fantasmes à connotation xénophobe – qui procèdent néanmoins d'une tradition au Cambodge comme le montre de manière moindre la légende du chien et de la truie –, que les attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis et les arrestations à l'école Om-al-Qora de mai 2003 ont fortement accentués. Le chef du village cham de Rokapo Pram, par exemple, déplore de fréquentes descentes de police dans les villages et des bagarres dans lesquelles sont entraînés les garçons⁹³. Certaines peuvent même se solder en lynchage, comme le 23 mars 2004, lorsqu'un Cham a été massacré par une soixantaine de Khmers armés de couteaux et de pierres à la suite d'une bagarre liée à un accident de la route dans la province de Kompong Cham⁹⁴. Le chef de la police prétextait un problème de langue. Or on a vu que la langue chame constitue un marqueur identitaire pour les Chams et donc une certaine revendication à la différence. C'est sans doute pour cette différence que ce Cham a été tué. Or, ce type de réaction ne semble pas nouveau puisqu'on a vu que le manuscrit Cam 39 fait état de discriminations exercées par les Khmers à l'encontre des Chams. Toutefois cet événement récent met en évidence une méfiance réciproque entre communautarismes qui semble s'accroître aujourd'hui. Chea Sophon, agronome cambodgien travaillant pour l'ONG française Prasad⁹⁵, reste persuadé de la duplicité des Chams : « *Si un jour les Chams se trouvent en position de force, ils en profiteront pour s'attaquer aux Khmers. Il n'y a qu'à voir la réaction des Chams si un Khmer se noie, aucun ne va lui porter secours* »⁹⁶. Or ce sentiment de solidarité communautaire m'a été confirmé par les Chams eux-mêmes : si un Khmer tue un Cham, tous les Chams se vengent et tuent le meurtrier⁹⁷. D'ailleurs la scène de lynchage évoquée plus haut a eu lieu alors qu'un groupe de Chams s'en prenait déjà au

⁹² Témoignage recueilli à partir de plusieurs rencontres en août 2003.

⁹³ « Les Chams sous l'emprise de l'islamisme radical », par Luke Hunt, *Courrier international* n°717, 29 juillet 2004.

⁹⁴ Dépêche AFP du 25 mars 2004.

⁹⁵ Programme de réhabilitation et d'appui au secteur agricole au Cambodge

⁹⁶ Discussion du 22 septembre 2002.

⁹⁷ Affirmation donnée par Team Ibrahim de Phum Roka (entretien du 26 août 2003), mais aussi par mon traducteur cham, Muhammadsis

conducteur de moto (khmer) responsable de l'accident. C'est alors que la soixantaine de Khmers sont arrivés et ont lynché à mort l'un des Chams du premier attroupement.

Ces tensions apparues chez les bouddhistes pourtant reconnus pour leur tolérance religieuse ont pu être provoquées par le comportement d'« ingratitude » mais aussi de condescendance que les Chams affectent envers eux depuis qu'il revendiquent leur droit à l'ostentation de la différence et surtout à ne pas se mélanger avec les Khmers du fait qu'« *ils mangent du porc et vont voir des prostituées* ». Sorn Samnang, président de l'Académie royale du Cambodge, s'inquiète de l'évolution des Chams vers un bouleversement sans précédent de la société, il juge même leur attitude comme « *un grand retour en arrière, car ils ne veulent plus se définir comme Khmers Islam* »⁹⁸, refus d'identification selon l'appartenance à la nation khmère (établie en 1953 par le roi Sihanouk pour intégrer les Chams) qui suscite chez beaucoup un certain énervement.

De plus, le *purdah* provoque également une vive émotion d'incompréhension chez les Khmers qui les nomment « diables noirs ». Même Ahmad Yahya reste très dubitatif et n'hésite pas à qualifier ces femmes d'extrémistes et comprend la réaction des Khmers qui « *n'ont pas envie de croiser des fantômes* »⁹⁹. Ces manifestations vestimentaires, corollaires d'une nouvelle forme d'affirmation de soi, ont de plus pour effet de décaler les Chams de la société cambodgienne qui se modernise à toute vitesse et d'accentuer la marginalisation dont ils étaient déjà victimes. Pour sa part, Ang Chouléan, ethnologue travaillant à la Conservation d'Angkor, craint un repli sur soi des Chams et un abandon de leur richesse culturelle¹⁰⁰. Côté cham, ils sont quelques-uns à s'inquiéter, comme le député Ahmad Yahya : « *Le problème est qu'à la campagne, les Chams s'intéressent plus à la religion qu'à l'éducation. Les extrémistes religieux sont au Cambodge et je n'aime pas ça* » et l'ancien sous-secrétaire d'État Ismaïl Osman : « *Pour les Chams, la religion ne suffit pas, il faut aussi pratiquer la culture. Car si l'on n'aide que la religion, les Chams mourront. Pour l'instant, il y a beaucoup d'associations religieuses, mais aucune association culturelle.* »

Les Chams connaissent ainsi le paradoxe d'être à la fois reconnus par l'État et marginalisés dans la population qui prend sa revanche sur le communautarisme cham et élabore des fantasmes xénophobes relayés par les Chams eux-mêmes, fantasmes qui ne sont pas sans rappeler ceux des Français devant les communautés maghrébines qu'ils accusent d'être inassimilables.

⁹⁸ Entretien du 10 septembre 2003.

⁹⁹ Entretien du 14 septembre 2003.

¹⁰⁰ Entretien du 2 septembre 2002.

2. La division de la communauté

À cette première crise sociale constitutive de la grande évolution des Chams depuis le début des années 90, s'ajoute une rupture au sein même de la communauté suivant les deux grands courants prosélytes contemporains surnommés Koweit et *dakwah*. Chacun cherche à étendre son influence dans le pays en décrédibilisant l'autre partie, avec toutefois un but commun : retourner aux origines de l'islam dans le temps et dans l'espace, l'Arabie de l'époque du prophète. Ainsi les partisans du « Koweit » reprochent au Tabligh ses *bidaâ* (innovations) : faire *dakwah* (sortir pour le *khourouj*), dormir dans les mosquées, inventer des *hadîth*, etc. Quant aux *tablighi*, ils accusent les partisans du Koweit d'avoir divisé la communauté en important l'école juridique hanbalite inconnue en Asie du Sud-Est. Une rumeur courait selon laquelle les *dakwah* étaient entièrement satisfaits de la fermeture du centre Om-al-Qora qui jetait le discrédit sur l'islam « wahhabite ». Rares sont les musulmans du Cambodge à ne pas prendre parti dans ces querelles de chapelles. Quelques-uns se disent indépendants comme Musa ben Soleh, l'imam du village de Klæing Sbaek (province de Kandal) qui a financé lui-même son voyage à la Mecque et dont la mosquée a bénéficié de fonds de Dubai. Dans son village, les femmes ne se couvrent pas la tête et les villageois mènent une vie paisible sur les rives du Tonlé Sap. Mais de tels villages sont des exceptions. Certaines régions, comme la province de Kompong Cham qui compte un tiers des villages chams du pays, sont en proie à des luttes intestines. Lorsque les deux tendances coexistent dans le même village, comme à Chumnik où un centre de la RIHS voisine avec une importante *markaz* du Tabligh, c'est le village lui-même qui impose sa ségrégation. Les partisans de l'une et l'autre faction ne se mélangent plus, ni ne se parlent. À Phum Soi, le cas est poussé au paroxysme avec la construction d'un mur à l'intérieur même de la mosquée pour séparer les fidèles des deux obédiences. Comme aucun pays ne veut financer la fin des travaux pour ne pas avantager l'autre partie, elle reste à l'état de chantier depuis plusieurs années et les fidèles sont contraints de prier sur du béton brut. De même, dans la banlieue de Phnom Penh, dans le district de Chang Chamrès divisé en trois villages : Km7, Km8 et Km9, si le premier est adepte du Koweit, les deux autres sont *dakwah* et refusent d'aller prier dans la mosquée du premier ou même d'adresser la parole à son imam, Musa Mohammad Ali.

À vrai dire, cette scission confessionnelle chez les Chams n'est pas récente et des cas analogues de querelles qui ont divisé en deux factions la communauté musulmane ont déjà eu lieu dans le passé. Marcel Ner, dans la première moitié du XX^e siècle, relevait l'antagonisme entre les *kobuol*, d'une lointaine influence arabe, et les *trimeu* modernistes d'influence malaise (Ner 1941). Puis une autre grande division du XX^e siècle opposa jusqu'en 1975 les *kaum tua*, le groupe des traditionalistes priant trois fois par jour, aux *kaum mude*, celui des nouveaux réformistes influencés par mouvements réformistes du monde malais. Cette lutte idéologique a profondément meurtri la société chame, notamment dans les

familles avec des conflits de générations (Collins 1996). Après la période Khmers rouges, l'islam n'a pas repris sur les mêmes bases. Les *kaum tua* ont perdu de leur influence en raison de la disparition de la majorité des *hakem* de villages. Aujourd'hui une nouvelle scission s'est réalisée sur l'ancienne au sein même des *kaum mude*, entre l'islam du Golfe et le Tabligh.

On peut aujourd'hui s'inquiéter de la situation actuelle, car les Chams sont devenus des prosélytes sectaires, cherchant à faire gagner du terrain à leurs idéologies respectives et à s'exclure de toute société non *halal*. Ils mettent en péril non seulement leur propre entité sociale, mais aussi la symbiose avec les Khmers établie depuis cinq siècles.

Ainsi une certaine culture populaire chame, celle des Jahed, est vouée à disparaître. Non-prosélytes, le nombre de leurs villages se réduit peu à peu, car certains finissent par se convertir à l'islam « orthodoxe ». Malgré leur résistance aux prédicateurs, ils sont désarmés devant les nouvelles générations. Kai Tam, le chef, paraît soudain très vulnérable : « *Je ne peux rien interdire ni imposer, mais j'espère que les jeunes garderont la tradition.* » N'ayant aucune école dans le village, les jeunes sont envoyés en ville puis à Phnom Penh afin de poursuivre leurs études et sont ainsi confrontés non seulement à la pression des autres Chams, mais aussi à une tentation de taille : la modernité, qui rend désuètes les traditions et les règles d'honneur de leur village natal. Sans moyens financiers, ils sont pris en charge par des associations chames comme Camsa (Cambodian Muslim Student Association), financée par des fonds privés étrangers et qui héberge gratuitement des garçons chams. Son président, Sos Mousine, espère ainsi purifier l'islam cambodgien et les amener à « prier de manière stricte » en menaçant des feux de l'enfer les jeunes Jahed récalcitrants.

De même, le sénateur Vann Math envoie au Koweït et dans le Sud de la Thaïlande les enfants des Jahed : « *Je ne sais pas encore si cela portera ses fruits, mais deux de ces étudiants ont déjà converti leurs parents à O Russei.* » C'est le genre d'initiative qui provoquent des ruptures au sein même de la famille dans des conflits de générations, les enfants reprochant vertement à leurs parents leur impiété et les poussant à se convertir¹⁰¹

Finalement la percée manquée des prédicateurs étrangers dans ces poches de résistance que sont les villages jahed pourrait bien être réalisée par les jeunes Jahed eux-mêmes, formés à

¹⁰¹ Contrairement à la phrase anachronique : « *Les jeunes n'osent pas, pour une large majorité, entrer en conflit avec leurs parents et continuent de respecter les pratiques traditionnelles* » (Berelowitch, Gerle et Guérin in Doyon-Madinier 2003:79). Cette époque qui prônait le respect n'est plus d'actualité. Aujourd'hui, les enfants poussent fortement leurs parents à revenir à la pratique religieuse assidue, avec plus ou moins de succès. Mon traducteur Muhammadsis, me disait toujours exaspéré que sa mère ne voulait se couvrir la tête. Il n'a pas de mots assez durs pour juger son comportement, qui n'a plus rien à voir avec un respect filial. C'est aussi la raison pour laquelle des associations humanitaires tablent sur l'enseignement ou même la création d'orphelinats (comme la RIHS), car dans

devenir les instruments efficaces d'une disparition progressive de la culture originale des Chams du Cambodge.

Pour preuve, le *hakem* Musa de Siem Reap ne veut rien savoir du Champa, car « *tout ce qui a précédé l'islam doit être oublié* ». Ce réflexe amnésique est conforme aux directives de l'islam aujourd'hui enseignées au Cambodge. Les *hakem* des villages sont gracieusement invités chaque année à Phnom Penh pour suivre des séminaires et apprendre un islam qui condamne les cultures locales.

Cette censure du passé peut aussi avoir des conséquences sur le psychisme des individus en gommant tout recours à leurs racines. Le culte des saints par exemple était répandu comme en atteste Aymonier : « *Les Tchames du Cambodge vénèrent les tombeaux des Ta-Lak, c'est-à-dire les hommes morts en odeur de sainteté. Quand ils passent auprès de ces tombeaux assez nombreux dans le pays, ils s'arrêtent, s'accroupissent et disent quelques prières* » (Aymonier 1891:106) ou Antoine Cabaton qui ne cache pas sa surprise devant son importance numérique : « *Combien est invraisemblable l'existence de tant de tombeaux de saints musulmans au pays des Khmers* » (Cabaton 1907:171). Or le culte des saints, pourtant omniprésent dans le monde musulman, sont condamnés par les nouveaux courants prosélytes, qui se réclament du retour à l'orthopraxie initiée par le théologien hanbalite Ibn Taymiyya au début du XIV^e siècle, le grand inspirateur du wahhabisme. La croyance aux saints intercesseurs auprès de Dieu est condamnée comme *chirk* (association de partenaires à Dieu) et le culte des saints est considéré comme *bidaâ* (innovation blâmable) car seul Dieu doit être l'objet d'un culte (Gaborieau 1996:199).

Selon le témoignage de Bjørn Blengsli, la tombe de Cai Po Behim au village de Rokapo Pram (Tbong Khmum) faisait autrefois l'objet d'un culte apportant la *baraka* et conservait, à l'instar d'un mythe des origines, l'histoire de la perte du Champa, du prince défait par l'armée viêt et l'installation des Chams à Rokapo Pram. Mais cette pratique a été condamnée par les autorités religieuses, privant le village de son contexte historique. Les autres tombes de personnages mythiques appartenant à la grande épopée des Chams ont de même entamé un processus de disparition totale. Il semble aujourd'hui, mais cela reste à vérifier, que seule la tombe de l'imam San soit encore vénérée pour le Maulot du fait de l'esprit conservateur voire de résistance des Jahed.

Les nouveaux groupes prosélytes font fi des particularismes ethniques pour imposer un islam universel. C'est pourquoi on pourrait se demander si les Chams, qui doivent leur survie identitaire à l'islam, ne finiront pas dans leur zèle effréné à se rapprocher d'un modèle islamique épuré par y perdre leur Champa.

tous les pays musulmans la ré-islamisation passe par les enfants (séminaire d'Éric Germain sur les

3. Les Chams dans l'actualité

Le 3 mai 2004, le quotidien anglophone thaïlandais *The Nation* rapportait que cent musulmans cambodgiens avaient traversé la frontière thaïlandaise pour s'installer dans « *l'État islamique de Pattani* ». Ce voyage, organisé par des religieux, intervenait cinq jours après la sanglante répression policière dans la mosquée de Krue-Se de Pattani (Sud de la Thaïlande), qui avait fait 113 morts du côté des rebelles musulmans. Alors que le mouvement insurrectionnel semblait complètement éradiqué, l'un des musulmans cambodgiens déclarait que « *Pattani est maintenant un État indépendant où les musulmans peuvent s'installer et trouver du travail* ». Furent-ils manipulés ou simplement désinformés ? Toujours est-il qu'en janvier 2004 déjà, après l'attaque du camp militaire de Narathiwat par des assaillants musulmans thaïlandais, des dizaines d'étudiants musulmans cambodgiens d'une école coranique de Pattani s'évaporaient dans la nature. La presse thaïlandaise a alors évoqué leur possible ralliement à la cause séparatiste sud-thaïlandaise et participation aux émeutes de Pattani.

Seulement un an auparavant, le 28 mai 2003, le Cambodge était confronté pour la première fois au terrorisme islamique transnational. Sa minorité musulmane faisait la une de l'actualité avec la fermeture du centre coranique Om-al-Qora du village de Chroy Montry, à une trentaine de kilomètres de Phnom Penh. Cette école financée par l'association saoudienne du même nom était suspectée de servir de couverture à des entraînements terroristes, et son organisation de planifier des attaques contre les intérêts occidentaux au Cambodge. Son directeur, l'Égyptien Esam Mohammed Khird Ali, et deux professeurs musulmans thaïlandais, Abdul Azi Haji Chiming et Muhammad Yalaludin Mading, étaient brutalement interpellés par la police en présence des élèves et aussitôt arrêtés, accusés de liens avec la Jemaah Islamiyah (JI). Un autre Égyptien recherché, Rousha Yasser, parvenait à prendre la fuite. Au même moment, les autorités cambodgiennes ordonnaient l'expulsion de 28 enseignants et de leur famille, représentant au total 47 personnes, originaires du Nigeria, Pakistan, Soudan, Thaïlande, Yémen et Égypte.

Quelques jours plus tard, le 12 juin 2003, un Cham cambodgien de Kampot (Sud du pays), qui avait étudié à Pattani, Sman Ismael (23 ans), était arrêté pour complicité avec les trois suspects précédents. Il était le premier Cham inculpé dans une affaire liée au terrorisme.

Ces coups de force de la police cambodgienne bénéficièrent d'informations des services de renseignements américains quelques jours avant la tenue à Phnom Penh, du 16 au 21 juin, d'un forum de l'Asean auquel Colin Powell devait assister. Beaucoup y ont vu une manœuvre politique comme le député cham de l'opposition, Ahmad Yahya, accusant le gouvernement d'avoir voulu courtiser les Américains et s'épanchant en invectives : « Ces

minorités musulmanes à l'EHESS).

arrestations sont un scandale, je considère Hun Sen [le Premier ministre] comme un second Pol Pot car lui aussi fermait les écoles ». L'avocat des trois premiers prisonniers, Kao Soupha, a de son côté plusieurs fois réclamé leur libération provisoire en arguant que leur dossier était vide de preuves. Or aucun jugement n'a encore été prononcé alors qu'ils ont passé plus de quinze mois en prison et qu'une détention préventive ne peut excéder six mois. Trois mois après ces inculpations, le 22 août, une semaine après son arrestation à Ayutthaya en Thaïlande, on apprenait qu'Hambali, chef présumé de la Jemaah Islamiyah et des opérations d'Al Qaida en Asie du Sud-Est, avait séjourné durant sept mois, de septembre 2002 à mars 2003, dans un quartier populaire de Phnom Penh. Il était ainsi présent au Cambodge lors de l'attentat de Bali du 12 octobre 2002 qui lui est attribué. Il aurait vécu incognito, la barbe rasée, arborant le short et le tee-shirt du parfait touriste dans une *guest-house* tenue par des musulmans du quartier du lac Boeung Kak, non loin de la mosquée internationale. Il aurait de plus épousé (ou selon les sources un de ses associés) une Chame de Kampot, Sman Khat Ti Yah (20 ans), sœur de Sman Ismael, arrêté trois mois plus tôt. Hambali aurait ainsi tenté de créer une branche de l'organisation au Cambodge selon l'habitude de la JI d'arranger des mariages stratégiques entre ses membres. Pour beaucoup de musulmans cambodgiens, ce fut la stupéfaction.

Le Cambodge figure en outre clairement entouré sur les cartes de la Jemaah Islamiyah dressant le futur grand État pan-islamique sud-est asiatique, englobant l'Indonésie, le Timor-Est, les Philippines, la Malaisie, le Sud de la Thaïlande et du Vietnam (où existe une minorité musulmane également chame).

Conclusion

L'islam cambodgien est-il un islam politique ?

Si je limite cette conclusion à l'islam des Chams du Cambodge, c'est que ceux du Vietnam n'entrent pas dans la même problématique du fait de l'interdiction de toute forme de prosélytisme dans la République socialiste du Vietnam et du contrôle strict qui s'exerce sur les minorités nationales. Les Chams du delta du Mékong peuvent néanmoins avoir des contacts avec l'islam radical lors de leur pèlerinage à La Mecque, mais cela constitue non seulement une étude à part entière mais aussi un cas marginal par rapport au phénomène qui se développe au Cambodge.

Il est difficile de conclure tant la situation des Chams peut avoir changé depuis un an, date de mon dernier terrain au Cambodge. Mais en consultant l'histoire du Cambodge, on a vu que les Chams avaient un lourd passé d'insubordination et de tentatives autonomistes dans leur pays d'accueil qu'ils semblent avoir hérité de leurs luttes contre les annexions du Champa par l'armée viêt. Leurs revendications identitaires ostentatoires d'aujourd'hui et leur repli communautaire que j'avais d'abord interprété comme la conséquence d'une importation de l'islam mondialisé se révèle en fait une tradition chame qui prend l'islam comme catalyseur de mouvements contestataires. Je n'en avais pas perçu l'importance, persuadée de l'image d'Épinal brandie par chacun faisant des Chams une minorité autrefois docile et pacifique.

Quant à savoir si cette revendication identitaire pourrait aboutir à une revendication territoriale voire à un séparatisme, rien n'est moins sûr. Car les seules tentatives autonomistes des Chams et de la petite minorité malaise au Cambodge eurent lieu dans la province de Tbong Khmum limitrophe du Vietnam où ils étaient majoritaires. Mais depuis que le roi Ang Duong les a en 1858 déportés en les éparpillant au centre du Cambodge – sans doute avait-il compris que leur nombre appelait l'insurrection –, les Chams n'ont plus de territoire à revendiquer contrairement aux musulmans du Sud des Philippines et du Sud de la Thaïlande. C'est pourquoi il y a peu de chances de voir une guérilla armée apparaître au Cambodge, du moins tant que le Vietnam réprimera les velléités indépendantistes de ses minorités.

Cependant, il ne faut pas perdre de vue que « *les fundamentalistes musulmans (dans la ligne, notamment, de Mawdudi) recherchent le pouvoir politique en pensant pouvoir créer ainsi un*

“*ordre social musulman* » (Benzine 2004:140) Et cet ordre social musulman, beaucoup de Chams en rêvent depuis que des prédicateurs ou qu’eux-mêmes se sont mis en contact avec l’islam radical qui appelle entre autres les musulmans à ne plus obéir à la loi des *kafir*. Un danger menace donc les Chams de ghettoïsation, dont on a vu les premières occurrences récentes dans une société cambodgienne, qui a prouvé en 1975, derrière un bouddhisme tolérant de façade, être capable du pire.

Mais la menace la plus perceptible aujourd’hui du fait de l’entrée des groupes radicaux musulmans qui cherchent à épurer l’histoire des Chams de sa composante pré-islamique est l’amnésie du passé, qui serait l’ultime défaite du Champa dans la mémoire collective.

Annexes

Terrains

2001 : Vietnam du 15 août au 20 septembre : étude des ethnies matrilineaires. Voyage en jeep dans les hauts-plateaux du Centre, rencontre de Édés et Jarai. Mais notre expédition à quatre (le guide, le chauffeur, un assistant et moi-même) est arrêtée par la police avant d'atteindre Pleiku à cause des émeutes anti-vietnamiennes qui ont eu lieu quelques mois plus tôt et qui interdit la région aux étrangers. Nous passons plusieurs heures au poste avant d'être sommés de redescendre.

Découverte des sites chams de MySon ; Po Nagar de Nha Trang ; Po Kloong Garai, Po Rome et Hoa Lai de Phan Rang et Phu Hai de Phan Thiet. Premiers entretiens avec les Chams de Phan Rang, notamment avec le chanteur Amu Nhan qui me parle de la fête du Katê.

2002 : Malaisie, Thaïlande, Laos, Cambodge, Vietnam du 31 mai au 11 octobre : à la recherche des Chams de la diaspora au départ de Singapour et pour finir sur la fête du Katê à Phan Rang. Rencontre de Po Dharma à Kuala Lumpur. Séjour au Kelantan. Visite de Narattiwat, Pattani, Songkhla dans le Sud de la Thaïlande, puis Chaiya dans le Centre pour ses villages musulmans. Visite de la communauté chame de Ban Krua à Bangkok. Recherche de Chams au Laos dont je trouve un village dans la banlieue de Vientiane. Puis long séjour au Cambodge dans les régions de Siem Reap, Kompong Thom, Phnom Penh, Kompong Cham, Kompong Chhnang, Battambang, à la recherche des Chams. Premières interview des hommes politiques chams.

Au Vietnam : séjour dans le delta du Mékong, chez les Chams de Chau Doc

2003 : Cambodge et Vietnam du 19 août au 30 septembre. Terrain pour continuer mes recherches en vue du DEA. Vietnam pour la fête du Katê.

2004 : Malaisie du 24 février au 10 mars. Provinces de Terengganu, Kota Bharu et Selangor pour retrouver des Chams étudiant au Kelantan et dans les madrasas de Malaisie. Également travail sur le Tabligh si important au Cambodge et dont tous disent venir de Malaisie. Rencontre également de Nik Aziz, sa belle-fille chame Sles Monira.

Villages chams fréquentés

Au Cambodge

Province de Kompong Chhnang : **O Russei, Salalek Pram, Psar Trach, Chrok Romeart, Svay Pakao** (district de Kompong Tralach), villages chams flottants sur le bord du Tonlé Sap.

Province de Kompong Cham : **Phum Roka** (district de Kompong Siem) ; **Phum Trea, Phum Soi, Chumnik** (district de Kroch Chhmar) ; **Surn, Kiromit, Angochhey** (district de Tbong Khmum).

Phnom Penh : **Km7, Km8, Km9** (district de Chamg Chamres/Russey Keo) ; **Chruy Changyar, Baeung Kak, Tuol Tom Pong** (sur la commune de Phnom Penh) ; **Pochentong** (district de Dangkao)

Kandal : **Oudong, Klaieng Sbek, Toulngok, Potoch (Potoi), Kompong Chamloh.** (district de Ponhea Lu) ; **Chroy Montry** (district de Muk Kampoul)

Kampot : trois villages visités mais notes perdues

Kompong Som (Sihanoukville) : **Batkoki, Don Loi, Odjiru** (district de Prey Nup)

Siem Reap : **Stung Thmey** (district de Svay Dangkom)

Au Vietnam

• **Région de Phan Rang au Vietnam sur un total de 23 villages, dont 7 villages *bani* :**

Villages brahmanistes : **Huu Duc, Vinh Thuân (Bau Truc), My Nghiệp, Hâu Sanh**

Village mixte, brahmaniste et bani : **Phu Nhan**

Villages mixtes bani et hoi giao (nouvel islam): **Phuoc Nhon** (nouvelle mosquée construite en 1998 et tangkhi bani), **An Nhon** (nouvelle mosquée et tangkhi bani), **Van Lam** (deux nouvelles mosquées datées de 1962 et 1968 et un tangkhi bani)

Également visités les villages de la région de Phan Thiet.

• **Delta du Mékong, région de Chau Doc :**

En face de la ville de Chau Doc, en traversant le fleuve Hau Giang : **Chau Phong, Chau Giang I** et sa mosquée Mubarak datée de 1967, **Chau Giang II** et la mosquée Jamiul Azhar datée de 1959, mais dont le minaret porte la date de 1929 (il aurait été construit par les Français).

Ile de An Phù avec beaucoup de touristes occidentaux avec deux mosquées : la mosquée Darul Eih San construite d'abord en 1937, mais dont la nouvelle date de 1992, une autre mosquée date de 1997.

Ap Khanh Hoa, près de Chau Doc, et sa mosquée Jamiul Aman (1965) et sa madrassa islah. Une école vietnamienne publique (1974) est destinée aux Chams. Également dans ce village une ancienne mosquée en bois.

Au Laos

Nong Than à une quinzaine de kilomètres de Vientiane, grâce à Mme Kongdenane, directrice de la bibliothèque nationale, qui a mis à ma disposition sa voiture et son chauffeur.

En Malaisie

Kampong Penambang, Kelantan.

Entretiens

Hommes politiques

Ahmad Yahya, membre du Parlement (parti Sam Rainsy), anciennement au Funcinpec, rencontré le 14 septembre 2003 à son domicile, n°172 rue 19 à Phnom Penh.

Hap Omaly, *Deputy executive director*, rencontré à l'Assemblée nationale en août 2002.

Ismail Osman, sous-secrétaire d'Etat au ministère des Cultes et des religions (Funcinpec), rencontré deux fois, en août 2002 et le 10 septembre 2003, dans son bureau. Il a aujourd'hui perdu son poste dans le nouveau gouvernement.

Math Ly, ancien membre du Parlement et conseiller du roi (CPP), le 19 septembre 2003 à son domicile, n°4 de la rue 462 à Phnom Penh. Avec sa fille Math Mara qui travaille au ministère des Affaires sociales. Il est décédé en mai 2004.

Vann Math, sénateur (CPP), rencontré deux fois, en août 2002 au Sénat et le 28 août 2003 à son domicile, n°58 de la rue 294 à Phnom Penh.

Zakarya Adam, aujourd'hui secrétaire d'Etat au ministère des Cultes et des religions (CPP), rencontré le 18 septembre dans son bureau au ministère puis quelques jours plus tard à son domicile, rue 13, à Phnom Penh.

Autres personnalités publiques

Abdul Coyaume, ancien compagnon de Math Ly, aujourd'hui « intellectuel » du Tabligh avec ses deux frères : Dahlah bin Youssouf et Faycal bin Youssouf. Il est le traducteur en khmer d'une partie du *Fazail-e-Amal*, le livre fondamental du Tabligh. Rencontré à son domicile, près de la mosquée de Preik Pra, le 18 septembre 2003.

Sos Kamry (de son vrai nom hadji Kamaruddin bin Yusof), grand mufti du Cambodge (CPP) nommé à vie par Hun Sen. Le roi lui a décerné tout comme à Kai Tam le titre d'*okhnia*. Tous deux représentent l'islam cambodgien. Rencontré deux fois, le 27 août 2002 et le 23 août 2003, à son bureau du village Km9.

Sos Mousine, président de l'association Camsa (Cambodian Muslim Student Association) (CPP), rencontré le 28 août 2003 au siège de l'association, n°172A rue 146 à Phnom Penh.

Hakem, toun et chefs de villages

Abdulkadir ben Soleh et **Moussa ben Ahmad** sont les deux *toun* de l'école *dakhwah* Nikmah de Chumnik (province de Kompong Cham). Les adolescentes portent toutes le *pardah*. Rencontrés le 6 septembre 2003.

Abutalib, responsable de la petite communauté des Jahed qui se retirent du monde sur la colline Adruss à Oudong, rencontré plusieurs fois en août 2002 et 2003.

Adam Mohammad, *hakem* de la mosquée du village de Svay Pakao (district Kompong Tralach, province de Kompong Chhnang), ancien village jahed reconnaissable à la possession d'un manuscrit. Il enseigne lui-même l'ancienne écriture chame dans une paillette. Rencontré le 5 septembre 2003.

Hossein ben Abdulatif, Cham Jahed, chef du comité représentatif des Jahed, du village d'Andong Tmo (district de Kompong Tralach, province de Kompong Chhnang), rencontré à l'école de Thanh Thanh Dai au Km 9 le 13 septembre 2003.

Kai Tam, chef de la communauté des Jahed, le roi lui a décerné le titre d'*okhnia*. Rencontré à plusieurs reprises en août 2002 et août-septembre 2003 au village de O Russei (province de Kompong Chhnang).

Kosim ben Abdulrahman, *hakem* et *toun* de la mosquée Nurul Takim de Kompong Chamloh (province de Kandal). Rencontré le 14 septembre 2003 à l'école de la mosquée.

Mohammad Yussuf, *toun* dans une madrasa pour filles de Phum Tria (province de Kompong Cham), rencontré à son domicile en août 2002, puis retrouvé par hasard à Phnom Penh le 27 août 2003 alors qu'il assiste à un séminaire organisé par la Malaisie à la mosquée Dubai de Phnom Penh.

Mohammad ben Yussuf, *hakem* du village de Chrok Romeart (district de Kompong Tralach province de Kompong Chhnang).

Musa ben Soleh, *hakem* de la mosquée de Klæing Sbaek, rencontré dans son village à l'occasion d'un rassemblement de villageois le 29 août 2003, puis quelques jours plus tard à son domicile.

Musa ben Soleh, *hakem* de la mosquée de Siem Reap et enseignant à l'école Qamariddin al-Islamiyah. Rencontré à son domicile du village de Stung Thmey (province de Siem Reap) en juillet 2002.

Musa Mohammad Ali (Saali), *hakem* de la mosquée Nur ul Islam du Km7, district de Chang Chamrès. Rencontré à son domicile le 23 août 2003.

Tam, *gru* de O Russei, consulté le 5 septembre 2003 pour obtenir une amulette écrite et voir sa collection de talismans prophylactiques comme sa chemise qui rend invulnérable en protégeant de l'impact des balles.

Team Ibrahim (Tan Sophan pour son nom cambodgien), responsable du village de Phum Roka (province de Kompong Cham), rencontré en 2002 et le 26 août 2003.

Team Res, responsable du village de Psar Trach, village jahed près de Oudong, rencontré le 29 août 2003.

Yussuf Abd el Maleh, *toun* de l'école de la mosquée du Km 9, commune de Chang Chamrès, PP.

Yussuf Ismael, *hakem* de la mosquée du Koweit (financée par la RIHS) du village de Chumnik (province de Kompong Cham). Rencontré dans son école le 6 septembre 2003.

Autres Chams

Da, amie de Hugues Marcucci du village de Phum Roka.

Him Virack, Cham travaillant dans une agence de location de voitures, ATT (Asia Trade and Travel), rencontré un vendredi après la prière du vendredi à la mosquée internationale. Il est un bon exemple de Cham parfaitement intégré dans la société cambodgienne.

Honoufah, ancien étudiant du lycée d'Om-al-Qora avant sa fermeture. Longuement rencontré lors de mes séjours à Phum Roka.

Khê Khuc Khai, Cham Balamon du Vietnam, descendant par sa mère de la famille royale de Phan Ri, ami de Thanh Thanh Dai qu'il ne semble jamais quitter, plusieurs fois rencontré en août 2003.

Maosit Raman, voyant recevant dans son cabinet à Phnom Penh. Je lui demande un rendez-vous le 30 août 2003 pour une consultation et lui demander une amulette sur papier.

Mohd Farid Hosen, étudiant cham rencontré au village du Km9 le 30 août 2003, à son retour de Médine où il fait ses études.

Mohammadsis, mon traducteur originaire du village du Km9.

Phasong, étudiant au lycée Om-al-Qora et rencontré dans le village de Chroy Montry, adjacent à la mosquée, en 2002, soit un an avant la fermeture du complexe.

Soh Penh, ancien soldat du Fulro, rencontré au village de Svay Pakao, district de Kompong Tralach (province de Kompong Chhnang).

Than Thanh Dai, Cham *bani* du Vietnam, originaire de Phan Rang, rencontré plusieurs fois dans sa petite école où il enseigne à écrire le Cham comme au Vietnam du Km 9 (village de Chang Chamrès) en août 2003.

Thorn Sarorn (Imron), a fait ses études en Indonésie où il a obtenu un diplôme de docteur. Il est revenu vivre dans son village de Chruy Changvar (la presqu'île en face de Phnom penh) avec sa femme indonésienne. Un bon informateur sur la pratique de l'excision. Rencontré le 24 septembre 2002.

Ysa Osman, chercheur cham au DC-Cam (Documentation Center of Cambodia) de Phnom Penh, rencontré en août 2002 à l'occasion de la sortie de son livre *Oukoubah*, puis le 3 septembre 2003 pour une interview. Originaire de Svay Khleang entre Phum Trea et Chumnik, district de Krauch Chhmar (province de Kompong Cham) Le village a été le lieu de révoltes de Chams sous Pol Pot et lui a inspiré son prochain livre à sortir fin 2004.

Zakarya ben Hamzah, adepte du Tabligh, rencontré dans le café en face de la mosquée de Preik Pra, centre du tabligh à Phnom Penh. Deux longs entretiens où il explique longuement ce qu'est le Tabligh.

Non-Chams

Ang Chouléan, directeur du programme de protection d'Angkor Apsara, rencontré à la Conservation d'Angkor à Siem Reap le 2 septembre 2002 au sujet des Chams.

Baset Sadiq, Jordanien travaillant pour l'association Youth for Peace, rencontré à plusieurs reprises en août et septembre 2003, notamment chez le sénateur Vann Math avec lequel il est ami. Il me met en contact avec les musulmans du quartier de Boeung Kak à Phnom Penh : **Ramzan** et **Noorulhaq**, deux réfugiés afghans sans emploi, le Pakistanais **Abdul Haseeb** qui travaille à Phnom Penh et **Moses** (M. Moussa), Ghanéen et enseignant l'arabe dans une école religieuse de Phnom Penh dont il ne dévoile pas le nom.

Chea Sophon, agronome cambodgien travaillant pour l'ONG Prasac (Programme de réhabilitation et d'appui au secteur agricole au Cambodge), rencontré le 22 septembre 2002 à Kompong Chhnang. Entretien durant lequel il développera une série d'idées xénophobes à l'encontre des Chams.

Chhem Neang, directrice des Archives nationales du Cambodge, rencontrée le 3 septembre 2003 pour une recherche sur les Chams.

Elhadi-Merghani Abashar, Soudanais musulman, directeur d'une petite entreprise, Shaza Trading Company, dans le quartier de Boeung Kak à Phnom Penh. Il a aussi un petit café, l'occasion de faire connaissance avec plusieurs Pakistanais qui donnent leur sentiment face à la nouvelle qui vient de tomber selon laquelle le terroriste Hambali aurait vécu pendant sept mois dans une *guest house* de ce quartier.

Emile Destombes, évêque du Cambodge des Missions étrangères de Paris, rencontré le 27 août 2002 au bureau des MEP n°787 bd Monivong à Phnom Penh.

Kao Soupha, avocat des trois prévenus de l'école Om-al-Qora, rencontré le 15 septembre 2003 à la Cour d'appel de Phnom Penh pour une demande de remise en liberté provisoire refusée.

Hugues Marcucci, architecte français demeurant depuis 2000 au village cham de Phum Roka, chez qui j'ai séjourné à plusieurs reprises lors de mes deux terrains au Cambodge en août 2002 et 2003. J'ai partagé avec lui de nombreuses impressions sur les changements survenus dans la communauté chame.

Nazaruddin Nasution, ambassadeur d'Indonésie au Cambodge, rencontré le 9 août 2002 à la mosquée de Siem Reap pour la prière du vendredi.

Nout Narang, des éditions Cedoreck, rencontré à son domicile de Phnom Penh, 201 Trasak Phaen, le 12 septembre 2003.

Sorn Samnang, président de l'Académie royale du Cambodge, rencontré dans son bureau le 10 septembre 2003.

Zahir Hassan, Malaisien directeur du Puncak Hotel n°115-155 rue 172, là où logent les participants aux séminaires organisés par la Malaisie qui se produisent une fois par an à Phnom Penh. Certains disent que c'est l'hôtel d'Osman Hassan. Rencontré le 21 août 2002 avec Musa, le *hakem* de Siem Reap lui aussi en stage.

Mais aussi beaucoup de Chams anonymes, d'anciens professeurs d'Om-al-Qora qui n'ont pas voulu me donner leurs noms.

Et les Chams du Vietnam :

Truong Dai Tho, le fameux gardien de la tour de Po Rome.

Ca Su Hai Qùy, Po Sa du temple de Po Nagar du village de Huu Duc.

Phu Van Han, de l'université d'Ho Chi Minh, Cham Balamon converti à l'islam après avoir épousé une Chame de Chau Doc

Lo Minh Trai, directeur du Cham Publishing Center de Phan Rang

Nguyen Van Ty, professeur francophone rencontré à la fête du Katê avant que notre rendez-vous ne soit annulé par les autorités.

Le poète **Inrasara** et son épouse **Thuan Thi Tru** qui ont délibérément fait rater une grande partie de mes rendez-vous.

Phu Thi Mo, la merveilleuse tisseuse chame, et sa famille : son mari **Lâm Gia Tinh**, francophone qui garde la mémoire du père Moussay, leur fils **Lâm Gia Tân**, travaillant dans une agence de voyage d'HCM, et leur fille, **Lâm No Minh**, qui perpétue d'art de sa mère. Ils m'ont invitée à partager chez eux le repas de la fête du Katê en l'honneur de la famille maternelle.

Amû Nhân, le chanteur cham à succès que je rencontre chez lui chaque année depuis 3 ans.

Mohamad Zen, de son nom vietnamien Kieu Dai To, ancien combattant du Fulro du village de Van Lam, converti à l'islam orthodoxe pendant la guerre puis redevenu ensuite *bani* après. Il m'a invité chez lui, une belle demeure neuve.

Nguyen Van Dau, musulman hoi giao du village de Van Lam, rencontré chez lui, habite une belle bâtisse bourgeoise.

My Neam, de son nom vietnamien Mr Phiêu, du village bani de An Nhon. Il vend de la médecine chame qu'il prépare lui-même. Son oncle, Ông Dao Thanh Huê, est le responsable des sept villages bani de la région de Phan Rang. M'a invitée à dîner chez lui avec toute sa famille.

Haji Abdullah Tai Hành, *hakem* de la mosquée *hoi giao* de An Nhon. Il a étudié en 2001 en Arabie saoudite. 100 personnes fréquentent sa mosquée.

Mohammad Idris, *hakem* de la mosquée Mubarak du village de Chau Giang I, province de Chau Doc, delta du Mékong.

Bibliographie

I. Ouvrages sur l'islam et l'islamisme

Abuza, Zachary

2003 *Militant Islam in Southeast Asia, Crucible of terror*, Lynne Rienner publishers, Londres.

al-Ashmawy, Muhammad Saïd

1989 *L'islamisme contre l'islam*, la Découverte.

Benzine, Rachid

2004 *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Albin Michel.

Böwering, Gerhard

1996 « Règles et rituels soufis » in *Les voies d'Allah*, Alexandre Popovic et Gilles Veinstein (éd.), Fayard, pp.139-156.

Chambert-Loir, Henri et Claude Guillot (éd.)

1995 *Le culte des saints dans le monde musulman*, EFEO.

Dermengheim, Émile

1954 *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Gallimard.

Esack, Farid

2004 *Coran, mode d'emploi*, Albin Michel

Feillard, Andrée et Lies Marcoes

1998 « Female Circumcision in Indonesia : to "Islamize" in Ceremony or Secrecy », *Archipel* 56, Paris, pp.337-367.

Gaborieau, Marc

1996 « *Tarîqa* et orthodoxie » in *Les voies d'Allah*, Alexandre Popovic et Gilles Veinstein (éd.), Fayard, pp.195-202.

1997 « Renouveau de l'islam ou stratégie politique occulte ? La Tablighi jama`at dans le sous-continent indien et dans le monde » in *Renouveaux religieux en Asie*, Catherine Clémentin Ojha (éd.), PEFEO.

1998 « Tablighi Djama`at » in *Encyclopédie de l'Islam*, vol.X, 2^e édition, Brill, Leiden, pp.39-40.

Mervin, Sabrina

2000 *Histoire de l'islam, Fondements et doctrines*, Flammarion.

Schacht, Joseph

1983 *Introduction au droit musulman*, Maisonneuve&Larose (1964 pour l'édition originale en anglais).

Van Bruinessen, Martin

1996 « L'Asie du Sud-Est » in *Les voies d'Allah*, Alexandre Popovic et Gilles Veinstein (éd.), Fayard, pp.275-284.

II. Sur le Cambodge et le Sud-Est asiatique

Ahbar As-sin Wa L-hind

1948 *Relation de la Chine et de l'Inde, rédigée en 851*, traduction et commentaires de Jean Sauvaget, Les Belles Lettres.

Benda, Harry J.

1984 « L'islam du Sud-Est asiatique au cours du XIXe siècle » in *Encyclopédie générale de l'islam*, SIED, pp.303-332 (1970 pour le texte original en anglais paru chez Cambridge University Press).

Camões

1996 *Les Lusiades*, Robert Laffont, coll. Bouquins.

Chandler, David

1998 *A history of Cambodia*, Silkworm Books, Bangkok.

De Graaf, H.J.

1984 « L'islam en Asie du Sud-Est jusqu'au XVIIIe siècle » in *Encyclopédie générale de l'islam*, SIED, pp.237-272 (1970 pour le texte original en anglais paru chez Cambridge University Press)

van Dijk, Kees

2002 « The Indonesian Archipelago from 1913 to 2013, Celebrations and Dress Codes between International Local, and Islamic Culture » in *Islam in the Era of Globalisation*, Johan Meuleman (ed.), Routledge Curzon, Londres.

Forest, Alain

2002 « Cambodge : pouvoir de roi et puissance de génie » in *Cultes populaires et sociétés asiatiques, Appareils culturels et appareils de pouvoir*, Alain Forest, Yoshiaki Ishizawa, Léon Vandermeersch (eds.), L'Harmattan.

Formoso, Bernard

2000 *Bouddhisme renonçant, capitalisme triomphant*, La documentation française.

Guillot, Claude et Henri Chambert-Loir

1995 « Indonésie » in *Le culte des saints dans la monde musulman*, Henri Chambert-Loir et Claude Guillot (eds), PEFEO, pp 235-259.

Ibn Battûta

1997 *Voyages*, tome III, chapitre « L'Asie du Sud-Est et la Chine », La Découverte/Poche.

Khin Sok

1988 *Chroniques royales du Cambodge (de 1417 à 1595)*, PEFEO.

1991 *Le Cambodge entre le Siam et le Viêtnam (de 1775 à 1860)*, PEFEO.

Lombard, Denys

1985 « L'horizon insulindien et son importance pour une compréhension globale de l'Islam », *Archipel* 29, « L'Islam en Indonésie » tome I, 1985, pp.35-52.

1990 *Le Carrefour javanais. Essai d'histoire globale* : tome II « Les réseaux asiatiques », Éditions EHESS, Paris.

Lombard, Denys et Claudine Salmon

1985 « Islam et sinité », *Archipel* 30, « L'Islam en Indonésie » tome II, 1985, pp.73-94.

Mak Phoeun

1981 *Chroniques royales du Cambodge (de 1594 à 1677)*, PEFEO.

1995 *Histoire du Cambodge de la fin du XVI^e siècle au début du XVIII^e*, PEFEO.

Manguin, Pierre-Yves

2000 « Les cités-États de l'Asie du Sud-Est côtière, De l'ancienneté et de la permanence des formes urbaines » in *BEFEO*, tome I, pp.151-175.

2001 « Réseaux marchands et navires en mer de Chine méridionale » in *La mémoire engloutie de Brunei*, Michel L'Hour (éd), Textuel, Paris, tome II, pp.7-17.

Metzger, Laurent

1996 *Stratégie islamique en Malaisie (1975-1995)*, L'Harmattan

Papin, Philippe

1999 *Viêt-Nam, Parcours d'une nation*, La documentation française.

Roberts, David W.

2001 *Political Transition in Cambodia 1991-99*, Curzon, Grande-Bretagne.

Roff, William R.

1984 « L'Islam du Sud-Est asiatique au cours du XIX^e siècle » in *Encyclopédie générale de l'Islam*, SIED, pp.273-302 (1970 pour le texte original en anglais, Cambridge University Press).

III. Sur les Chams et le Champa

Abdul Rahman al-Ahmadi

1988 « Le Champa dans la littérature malaise » in *Actes du séminaire sur le Champa organisé à l'université de Copenhague le 23 mai 1987*, Paris, pp.107-119.

Abdullah Zakaria bin Ghazali

2003 « Historical and Cultural Relations between the Malay World and the Indochina World : a Survey of Information on Indochina in Malay Sources » in *Péninsule indochinoise et monde malais* (Relations historiques et culturelles, EFEO, Kuala Lumpur, pp.167-188.

Antypa, Urania

1988 « Les originaires du Campa à l'étranger, émigration, localisation et adaptation dans les pays d'accueil » in *Actes du séminaire sur le Campa organisé à l'université de Copenhague le 23 mai 1987*, Paris, pp.121-131.

Aymonier, Étienne

1891 Les Tchames et leurs religions, Ernest Leroux, Paris.

Baccot, Juliette

1968 *Syncretisme religieux dans un village cham du Cambodge, On g'nur et Cay à O Russei*, thèse de doctorat dirigée par Georges Condominas.

Baudesson, commandant

1932 *Au pays des superstitions et des rites chez les Moïs et les Chams*, Plon, Paris.

Boisselier, Jean

1963 *La statuaire du Champa, Recherches sur les cultes et l'iconographie*, PEFEO.

Blengli, Bjørn

2003 *The Cham, Religious diversity and change among Cambodia's Muslims*, « candidata rerum politicarum » d'anthropologie sociale (Norvège), disponible sur son site perso : www.bjbleng.com

Cabaton, Antoine

1901 *Nouvelles recherches sur les Chams*, Ernest Leroux, Paris.

1906 « Notes sur l'islam dans l'Indo-Chine française », *Revue du monde musulman*, novembre, vol.I, n°1, pp.27-47. Références dans le texte à partir de la réédition en ligne de l'article sur le site aefek.free.fr/bibliotheque, introduction de Nasir Abdoul-Carime.

1907 « Les Chams musulmans de l'Indo-Chine française », *Revue du monde musulman*, avril, Paris, vol.II, n°7, pp.129-180 (consultable en pdf sur aefek.free.fr/bibliotheque)

1909 « Amulettes chez les peuples islamisés de l'Extrême-Orient », *Revue du monde musulman*, juillet-août, vol.VIII, n° 7, pp.369-397 (consultable en pdf sur aefek.free.fr/bibliotheque)

1927 « L'islam en Indochine » in *Encyclopédie de l'islam*, éd.1968, Brill, Leiden.

Claeys, J.Y.

1928 « Inspections et reconnaissances en Annam » in « Chronique de l'Indochine française », *BEFEO*, vol.XXVIII, pp.593-610.

Cœdès, Georges

1964 *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, De Boccard, Paris.

Chambert-Loir, Henri

1988 « Notes sur les relations historiques et littéraires entre Campa et monde malais » in *Actes du séminaire sur le Campa organisé à l'université de Copenhague le 23 mai 1987*, Paris, pp.95-106.

Collins, William

1996 *The Chams of Cambodia*, Center for Advanced Studies, disponible en intégralité sur le site : www.cascambodia.org/chams.htm

Dovert, Stéphane et Rémy Madinier (eds)

2003 « Communauté cham et missionnaires fondamentalistes au Cambodge in *Les Musulmans d'Asie du Sud-Est face au vertige de la radicalisation*, Les Indes savantes/Irasec, Paris.

Durand E.M.

1903a « Les Chams bani » in *BEFEO* vol.III, pp.54-62.

1903b « Notes sur une crémation chez les Chams » in *BEFEO* vol.III, pp.447-459.

1905 « Notes sur les Chams » in *BEFEO* vol.V, pp.368-386.

1906 « La déesse des étudiants » in *BEFEO* vol.VI, pp.279-290.

1907 « Notes sur les Chams » in *BEFEO* vol.VII, pp.313-355.

Finot, Louis

1928 « Georges Maspero – *Le Royaume de Champa* », note de lecture, *BEFEO*, vol.XXVIII, pp.285-292.

Gay, Bernard

1988 « Vue nouvelle sur la composition ethnique du Campa » in *Actes du séminaire sur le Campa organisé à l'université de Copenhague le 23 mai 1987*, Paris, pp.49-58.

Kalus, Ludvik

2003 « Réinterprétation des plus anciennes stèles funéraires islamiques nousantariennes : I. Les deux inscriptions du Champa », *Archipel* 66, pp.63-90.

Kiernan , Ben

1993 « Wanted for mass murder, genocide and war crimes », *New Internationalist*, issue 242, avril.

1996 *The Pol Pot Regime: Race, Power, and Genocide in Cambodia under the Khmer Rouge, 1975-79*, Yale University Press, New Haven.

Lamant, Pierre

1990 « Les Malais du Cambodge face à l'instauration du protectorat français » in *Le monde indochinois et la péninsule malaise*, Kuala Lumpur, pp.69-80.

Lafont, Pierre-Bernard

1964 « Contribution à l'étude des structures sociales des Cham du Viêt-Nam », *BEFEO* vol. LII, pp.157-171.

1988a « Les recherches sur le Campa et leur évolution » in *Actes du séminaire sur le Campa organisé à l'université de Copenhague le 23 mai 1987*, Paris, pp.7-25.

1988b « Aperçu sur les relations entre le Campa et l'Asie du Sud-Est » in *Actes du séminaire sur le Campa organisé à l'université de Copenhague le 23 mai 1987*, Paris, pp.71-81.

Lafont, Pierre-Bernard, Po Dharma et Nara Vija

1977 *Catalogue des manuscrits cam des bibliothèques françaises*, PEFEO.

Lefèvre, Vincent

2002 « Le Champa » in *Arts du Vietnam*, catalogue de l'exposition « La fleur du pêcheur et l'oiseau d'azur », musée de Mariemont, Renaissance du livre, Belgique.

Lombard, Denys

1987 « Le Campa vu du Sud » in BEFEO, vol.LXXVI, pp.311-317.

Mak Phoeun

1988 « La communauté Cam au Cambodge du XV^e au XIX^e siècle, historique de son implantation et son rôle dans la vie politique khmère », in *Actes du Séminaire sur le Campa organisé à l'université de Copenhague le 23 mai 1987*, Paris, pp.83-93.

1990 « La communauté malaise musulmane au Cambodge de la fin du XVI^e siècle jusqu'au roi musulman Râmâdhipatî I^{er} » in *Le monde indochinois et la péninsule malaise*, Kuala Lumpur, pp.47-68.

2003 « Note sur les premiers établissements des Cam et des Malais dans les provinces de Châu-dôc et de Tâ-y-ninh » in *Péninsule indochinoise et monde malais Relations historiques et culturelles*, EFEO, Kuala Lumpur, pp.75-98.

Manguin, Pierre-Yves

1972 *Les Portugais sur les côtes du Viêt-Nam et du Campa, Études sur les routes maritimes et les relations commerciales, d'après les sources portugaises (XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècles)*, PEFEO.

1979 « L'introduction de l'islam au Campa », Études cam II, in BEFEO vol.LXVI, pp. 255-287.

1981 « Une relation ibérique du Campa en 1595 », Études cam IV, in BEFEO vol.LXX, pp. 253-269.

Maspero, Georges

1928 *Le Royaume de Champa*, Van Oest, Paris, réédition EFEO.

Moussay, Gérard

1971 « Coup d'œil sur les Cam d'aujourd'hui », *Bulletin de la Société des études indochinoises*, Saigon, n° 3, tome 46, pp.361-373.

1981 « Cambodge terre d'Islam » in *Sudestasie*, mars, n°10, pp.67-69.

Moussay, Gérard et Duong Tan Thi (sous la direction de)

2002 *Dictons et proverbes chams*, collection manuscrits chams n°4, EFEO, Kuala Lumpur.

Mus, Paul

1933 « Cultes indiens et indigènes au Champa » in BEFEO vol.XXXIII, pp. 367-410.

Nakamura, Rie

1999 *Cham in Vietnam : Dynamics of Ethnicity*, thèse de doctorat d'anthropologie, université de Washington.

Népote, Jacques

1993 « Champa, Propositions pour une histoire de temps long » in *Péninsule* n°27, Olizane, pp.53-187.

Ner, Marcel

1941 « Les musulmans de l'Indochine française », *BEFEO*, pp.151-200.

Nguyễn Minh Quang

2001 *Religious Problems in Vietnam*, Thê Gioi, Hanoi.

Parmentier, Henri et E.M. Durand

1905 « Le trésor des rois chams » in *BEFEO*, vol.V, pp.1-46.

Po Dharma

1981 a *Complément au catalogue des manuscrits cam des bibliothèques françaises*, PEFEO.

1981 b « Notes sur les Cam du Cambodge » in *Seksa Khmer* n°3-4, pp.161-183.

1982 « Notes sur les Cam du Cambodge : religion et organisation » in *Seksa Khmer* n°5, pp.103-116.

1987 *Le Panduranga (Campa) 1802-1835, ses rapports avec le Vietnam*, PEFEO.

1990 « Deux princes malais au Champa, leur rôle dans la vie socio-politique et religieuse de ce pays » in *Le monde indochinois et la péninsule malaise*, Kuala Lumpur pp.19-27.

1991 « Le déclin du Campa entre le XVI^e et le XIX^e siècles » in *Le Campa et le monde malais*, actes de la conférence internationale organisée à l'université de Berkeley, Californie, les 30 et 31 août 1990, Publications du Centre d'histoire et civilisations de la péninsule indochinoise, Paris, pp.47-63.

1996 « Les Cam et les Malais au Cambodge : organisation socio-religieuse » in *La Khmérologie, connaissance du passé et contribution au renouveau du Cambodge*, Sorn Samnang (éd.), Conférence internationale d'études khmères, 26-30 août, Phnom Penh, pp.1081-1095.

1997 « Survol de l'histoire du Champa » in *Le musée de sculpture cam de Đà Nang*, éditions de l'AFAO, Paris, pp.39-54.

2000 « L'Insulinde malaise et le campa » in *BEFEO*, vol.87, tome I, pp.183-192.

2003a « L'idéologie de l'État vietnamien et les pratiques religieuses des Cam actuels de 1975 à 1988 » in *Religions et États en Indochine contemporaine*, Gilles Delouche (éd.), Publications du Centre d'histoire et civilisations de la péninsule indochinoise, Paris, pp.77-92.

2003b « Le Campa dans le chapitre XIV de la version Raffles, Ms 18 du *Sejarah Melayu* » in *Péninsule indochinoise et monde malais, Relations historiques et culturelles*, EFEO, Kuala Lumpur, pp.109-126.

Po Dharma, Gérard Moussay, Abdul Karim (présentation de)

1997 *Akayet Inra Patra*, collection manuscrits chams n°1, EFEO, Kuala Lumpur.

1998 *Akayet Dowa Mano*, collection manuscrits chams n°2, EFEO, Kuala Lumpur.

2000 *La princesse qui venait du Kelantan*, collection manuscrits chams n°3, EFEO, Kuala Lumpur.

Robet, Lucie

1997 *De l'intégration des Cham au Cambodge*, mémoire de l'Institut d'études politiques d'Aix-Marseille III, dirigé par Guy Drouot.

Sabam Siagian

1981 « Resepnya : Pangan, Agama Dan Seni Budaya (Asal Tetap Aman) » in *Sinar Harapan* décembre (traduction orale de Pierre-Yves Manguin).

Setudeh-Nejad, S.

2000 « The Encounter between Champa and Persia, Research on the Impact of West-Asiatic Cosmology in Southeast Asia » in *Spafa Journal*, vol.10, n°3, Bangkok, pp.5-18.

Thurgood, Graham

1999 *From Ancient Cham to Modern Dialects. Two thousand years of Langage contact and change*, University of Hawai'i Press, Honolulu.

Trân Ngọc Thâm

2001 *Recherche sur l'identité de la culture vietnamienne*, Thê Gioi, Hanoi.

Weber, Nicolas

2003 « Ariya Tuen Phaow : le soulèvement antivietnamien d'un seigneur malais au Panduranga-Campa à la fin du XVIII^e siècle » in *Péninsule indochinoise et monde malais* (Relations historiques et culturelles, EFEO, Kuala Lumpur, pp.127-137.

Wong Tze Ken, Danny

2004 « Vietnam-Champa Relations and the Malay-Islam Regional Network in the 17th-19th centuries » in *Kyoto Review of Southeast Asia*, mars : kyotoreview.cseas.kyoto-u.ac.jp/issue/issue4/article_353.doc

Ysa Osman

2002 *Oukoubah, Justice for the Cham Muslims under the Democratic Kampuchea Regime*, Documentation Center of Cambodia, Phnom Penh. En préparation *The Cham Rebellion during Pol Pot*, à sortir fin 2004.

Zain, Mohamad

1990 *Contribution à l'histoire du Panduranga (Campa)*, thèse de doctorat de l'EPHE dirigée par Pierre-Bernard Lafont.

Zaleha Syed Hassan, Sharifah

1994 « Some preliminary remarks on the role and status of women in the matrilineal societies of Champa and Negeri Sembilan » in *Adat Perpatih Melayu-Champa*, Malaisie.

Documents

« Muslim minority in Cambodia », document de 6 pages tapées sur Word, non signé remis par Ismaïl Osman et émanant du Tabligh (une mention est faite de l'arrivée du Tabligh en 1992, et pas des autres groupes). Preuve de sa percée au sein du gouvernement.

Non government Organizations in Cambodia 2002, The council for development of Cambodia, Phnom Penh (août 2002).

« Statistics of Islamic Population inside and outside of Cambodia », deux pages photocopées émanant du « Kingdom of Cambodia, Nation-Religion-King » donc qui a un trait officiel, également fourni par Ismaïl Osman.

Who's who in Cambodia 2003-2004, Media Business Network., Phnom Penh (2003).

Presse

Phnom Penh Post

- **2001** : « Cham Muslims in Cambodia », Issue 10/22, October 26-November 8.
- **2003** : « More 'terrorist' arrest to come », by Bill Bainbridge and Vong Sokheng
« Trends in the islamic community », by Bjørn Blengsli Issue 12/12, June 6-19.
- **2003** : « Chams keep Wahabism at arm's length » by Jon Bugge, October 24-November 6.
- **2004** : « Chams students caught up in Thailand's troubled south », by Luke Hunt and Michael Hayes, Issue 13/10, May 7-20.
- **2004** : « Cham Muslims compile evidence of suffering under Pol Pot », by Richard Woodd and Cheang Sokha, Issue 13-17, August 13-26.

Cambodia Daily

- « Hambali left gentls impression in Phnom Penh », by Kevin Doyle and Phann Ana, Issue 27/20, August 22, 2003

Cambodge Soir

- « Après les opérations terroristes, les Chams entre crainte et perplexité » par Irène Berelowitch, 29-30-31 août 2003
- « Des étudiants chams formés dans des écoles coraniques du sud de la Thaïlande », par Martin Lejehan, 5-6-7 septembre 2003

Courrier international

- « Les Chams sous l'emprise de l'islamisme radical », par Luke Hunt, *Courrier international*, n°717, 29 juillet 2004.

Le Monde

- « L'influence du wahhabisme s'accroît dans la petite communauté musulmane du Cambodge », par Jean-Claude Pomonti, 13 novembre 2002.