HAL
open science

Les Cam et leur " véranda sur la Mecque ", l'influence des Malais de Patani et du Kelantan sur l'islam des Cam du Cambodge

Mathieu Guérin

To cite this version:

Mathieu Guérin. Les Cam et leur " véranda sur la Mecque ", l'influence des Malais de Patani et du Kelantan sur l'islam des Cam du Cambodge. Aséanie, Sciences humaines en Asie du Sud-Est, 2004, n°14, décembre 2004, p. 29-68. hal-00070878

HAL Id: hal-00070878

https://hal.science/hal-00070878

Submitted on 2 May 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les *Cam* et leur « véranda sur La Mecque »

L'influence des Malais de Patani et du Kelantan sur l'Islam des *Cam* du Cambodge[1]

Mathieu Guérin, CRHQ, UMR 6583

abstract

Since the 9/11 attack on the United States and the Bali bombing the Muslim community of Cambodia has found itself under strict scrutiny because of its links with foreign Muslim countries. Muslims in Cambodia are mainly from Cham origin. Cham people are strongly related to the Malay world. Malays, especially from Patani and Kelantan, have been very much involved in the teaching of Islam to the Chams. Cham students attend courses in Malay Islamic schools in Patani and Kelantan or at home for at least two centuries. Malay ulama are very respected among Muslims in Cambodia. In fact, the Malays connected the Chams of Cambodia with the rest of the umma.

While Muslim fundamentalist movements spread out, their influence reached Cambodia partly through the Malay network. However, although violent radical Islam appeared in Cambodia, at a very limited scale, most of the exchanges on the religious field between the Chams in Cambodia and the Malays focused only on Islamic studies and have always been peaceful.

Résumé

Depuis les attaques du 11 septembre sur les Etats-Unis et l'attentat à la bombe de Bali, la communauté musulmane du Cambodge a été surveillée étroitement en raison de ses liens avec les autres pays musulmans. Les Musulmans du Cambodge sont très majoritairement des Cham. Ceux-ci sont ont des relations de longue date avec le monde malais. A partir du Kelantan et de Patani, les Malais ont joué un rôle majeur dans l'enseignement de l'islam aux Cham. Depuis au moins deux cents ans, des étudiants cham suivent les cours des écoles islamiques malaises à Patani et au Kelantan ou chez eux. Les ulama malais sont très respectés au Cambodge. Les Malais sont devenus les intermédiaires privilégiés entre les Cham et le reste de la communauté musulmane.

Lorsque les mouvements réformateurs islamiques se sont développés, ils se sont installés au Cambodge en partie via les réseaux malais. Toutefois, bien que le Cambodge ne soit pas resté totalement épargné par l'islam radical violent, l'essentiel des échanges religieux entre Cham et Malais ne portent que sur les études islamiques et sont pacifiques.

Au lendemain des attentats du 11 septembre aux Etats-Unis, le royaume khmer a redécouvert sa minorité musulmane constituée essentiellement de *Cam*. C'est alors la peur qui a mené les autorités et les médias cambodgiens à s'intéresser de près aux musulmans du Cambodge. Après l'effondrement du World Trade Center, les journalistes se sont précipités pour recueillir leurs réactions. Certains témoignages approuvant l'attaque contre des Etats-Unis ont été publiés alors qu'un homme ayant distribué des tracts anti-américains était placé en garde à vue (*Cambodge Soir*, 24/9/2001). Après l'attentat de Bali en octobre 2002, le Cambodge, dont une très large part de l'économie dépend du tourisme, s'est senti directement menacé. En mai 2003, sur pression américaine, la police cambodgienne a arrêté deux Thaïlandais, un Egyptien et un *Cam* cambodgien soupçonnés d'appartenir au réseau terroriste Jamaa Islamiyah responsable de l'attentat de Bali. Une vingtaine d'enseignants étrangers travaillant dans des écoles islamiques ont été expulsés (*Cambodge Soir* 28/5/2004, 13-14-15/6/2004, EDA n°377-16/6/2003). Lors des troubles qui ont ensanglanté le sud de la Thaïlande à partir de janvier 2004, les liens entre les musulmans du Cambodge et ceux de la Péninsule malaise ont de nouveau été montrés du doigt (*Bangkok Post*, 2/5/2004, *The Cambodia Daily*, 5/5/2004, *Koh Santepheap* 4/5/2004). L'analyse couramment avancée est que l'intégration de la communauté

[1] Ce travail a été réalisé grâce au soutien logistique et financier de l'Ecole française d'Extrême-Orient et de l'Université Prince of Songkhla, campus de Pattani.

cam dans la société cambodgienne est menacée par les islamistes étrangers et qu'un islam radical pourrait se développer au Cambodge en raison de l'action des prosélytes étrangers, notamment les Malais[1] de Malaisie et du Sud de la Thaïlande et les ressortissants des pays du Moyen-Orient.

Cet article vise à expliquer les échanges qui existent entre les *Cam* du Cambodge et les musulmans malais de la Péninsule malaise ainsi que leur impact sur l'islam cambodgien, en les replaçant dans un contexte historique de temps long[2]. En effet, les relations entre les *Cam* du Cambodge et les Malais ne sont en rien contemporaines du développement des réseaux terroristes islamistes, mais sont autrement plus anciennes. L'accent sera mis sur les relations entretenues par les *Cam* avec le Kelantan en Malaisie et les provinces musulmanes du Sud de la Thaïlande qui recouvrent approximativement les anciennes possessions des sultans de Patani, soit Pattani, Yala, Narathiwat, et le sud de Songkhla. Cet ensemble forme encore aujourd'hui un espace sociolinguistique cohérent, même s'il est traversé par une frontière internationale (Le Roux 1994, 207).

Les *Cam* du Cambodge

Descendants des habitants du défunt royaume de Campa, les *Cam* du Cambodge se sont installés dans le pays khmer en plusieurs vagues entre le XVe et le XIXe siècle. Chacune des arrivées de migrants *cam* sur le sol cambodgien suivait une défaite des *Cam* face aux Vietnamiens et une nouvelle avancée de la « Poussée vers le Sud », le *Nam Tien* des fils d'Annam. On a longtemps pensé que la première installation massive de *Cam* au Cambodge avait eu lieu après la prise et le sac de leur capitale Vijaya par les Vietnamiens en 1471. Toutefois, Michael Vickery a récemment mis en avant le manque de preuves permettant de l'affirmer. Il a par ailleurs relevé des toponymes cam anciens au Cambodge qui laissent penser que des *Cam* vivaient dans le royaume khmer bien avant 1471[3]. Les chroniques royales khmères et *cam* et les sources vietnamiennes permettent de reconstituer la chronologie des migrations entre le XVIIe et le XVIIIe siècle. En 1611, en 1653, des *Cam* immigrèrent au Cambodge. En 1692-1693, cinq mille familles *cam* échappaient au joug vietnamien en s'installant au Cambodge. Il semble que les autorités vietnamiennes aient par la suite accompagné, voire encouragé, ces migrations[4]. En 1795-1796, plusieurs milliers de *Cam* fuyaient les combats opposant les Tay Son aux Nguyen en se retirant au Cambodge. La dernière grande migration eut lieu entre 1830 et 1835, lors de l'échec du dernier combat des *Cam* du Panduranga face aux Vietnamiens (Mak Phoeun 1995, 397, Mak Phoeun 1988, 83-84, Po Dharma 1999a, 1082, Po Dharma 1988, Po Dharma 1983, Po Dharma 1987(1), 121-170).

Aujourd'hui les *Cam* du Cambodge vivent essentiellement dans la vallée des Quatre-Bras, dans la province de Kompong Cham, entre Phnom Penh et Kompong Chhnang, dans le sud du royaume à Kampot, dans des villages dispersés entre Oudong et Battambang et quelques hameaux subsistent à Kompong Thom.

Le nombre de *Cam* au Cambodge est sujet à polémique. Certaines sources avancent le chiffre de 700 000 personnes (*Cambodge Soir*, 11/8/2004, *Phnom Penh Post*, 7-20/5/2004, Bengsli 2003, 81-81). En 1997, le bureau des affaires islamiques du Ministère des Cultes et des Religions évaluait leur nombre à 413 780[5]. Toutefois, la source la plus fiable dont nous disposions, le recensement de 1998, montre que seules 2,14% des personnes interrogées se sont déclarées musulmanes, soit environ 245 000 musulmans au Cambodge. La question sur la religion du recensement de 1998 peut légitimement être utilisée pour évaluer le nombre de

Cam dans la mesure où il semble bien que ceux-ci se définissent avant tout par leur religion, l'islam, et ensuite seulement par leur héritage socio-historique. Par ailleurs, ils représentent l'écrasante majorité des musulmans du Cambodge (Collins 1996, 62-82, Lancry 2001, 61-85). Ce dernier chiffre est celui qui paraît le plus cohérent au vu des enquêtes sur échantillon ou *Socio-Economic Survey*[6], mais aussi des statistiques des périodes précédentes. En 1921, l'administration franco-cambodgienne dénombrait 58 684 Malais-Cham, 61 253 en 1926 et 73 469 en 1936[7] (RSC/ANC 3724, Ner 1941, 165). Les *Cam* du Cambodge sont estimés à 250 000 personnes en 1975 par Ben Kiernan, à 191 000 par Michael Vickery et à 150 000 par Po Dharma (Kiernan 1998, 309, 641, Po Dharma 1999a, 1081), avant les massacres perpétrés par les Khmers Rouges. Les estimations de 500 000 à 700 000 *Cam* vivant au Cambodge couramment publiées par la presse au tournant du XXIe siècle paraissent donc largement exagérées.

Une proximité multiséculaire avec le monde malais

Comme l'indique les statistiques de la période coloniale qui ne font pas la différence entre *Cam* et Malais, les *Cam* du Cambodge sont extrêmement proches de leurs coreligionnaires originaires de la péninsule malaise ou d'Indonésie. De fait, les relations entre les *Cam* et le monde malais sont bien antérieures à l'islamisation de ces deux groupes comme ont pu le montrer historiens et linguistes. Elles remontent aux temps préhistoriques.

Dans le premier millénaire avant notre ère, les sociétés de la péninsule malaise et des côtes du futur royaume du Campa, notamment autour du site archéologique de Say Huyn, furent fortement influencées par ce qu'il est convenu d'appeler la civilisation de Dong Son, célèbre pour son artisanat du bronze, qui s'étendait du sud de la Chine jusqu'à Sumatra et Madura (Higham 2002, 16-227, 268-270, Vickery 1998, 65, Népote 1993). Les langues *cam* et malaise partagent une origine austronésienne commune (Moussay, 1970, vii, Collins 1991). Dans l'un de ses articles, Denys Lombard rappelait fort à propos que la plus ancienne inscription en langue austronésienne retrouvée à ce jour est l'inscription *cam* de Dong Yen Chau antérieure de près de deux siècles à la plus ancienne inscription en langue malaise retrouvée à Sumatra et datant de 683 (Lombard 1987, 311). Nous disposons de peu de sources historiques sur les relations entre les *Cam* et les populations malaises aux premiers temps du royaume de Campa. On sait qu'en 774 et 787 des « gens de Java » sont venus par mer piller les côtes du Kauthara et du Panduranga dans le sud du Campa. A partir du IXe siècle, les relations commerciales entre les ports du Campa et ceux des îles, notamment des royaumes de Majapahit à Java et de Srivijaya à Sumatra, se sont intensifiées. Au XIIIe siècle, le Campa était totalement intégré aux réseaux commerciaux qui liaient le monde malais au sud de la Chine (Lombard, 1987, Lafont 1988, 75-79).

L'évolution des relations entre les *Cam* et les Malais entre le XVe et le début du XVIIIe siècles est particulièrement importante pour saisir ce qu'elles sont devenues aujourd'hui. Cette période correspond à la phase de déclin puis de disparition du Campa, alors que les échanges commerciaux en Asie du Sud-Est étaient en pleine expansion et que l'islam s'implantait durablement dans le domaine nusantarien[8] (Reid 1993, 1-201, Johns 1984, 115-119).

Au XIVe et XVe siècles, la forte demande des marchés chinois et japonais, l'engouement pour les épices en Inde et en Occident ont amené un développement considérable du commerce maritime. Celui-ci, par l'action des marchands musulmans prosélytes, a favorisé les conversions à l'islam, notamment dans les ports. Aceh est devenu un centre musulman dès la fin du XIIIe siècle, suivi par Malacca, Pahang, Kelantan, Terangganu, Patani, les ports

orientaux de Sumatra... D'après les chroniques locales, le roi de Patani se serait converti après avoir été soigné par un *alim* de Aceh (Teeuw & Wyatt 1970, 148-142, 221-224). Le rôle des négociants et des navigateurs malais était alors prépondérant. Au XVe siècle, le commerce s'organisait autour du port de Malacca qui contrôlait les détroits. Le malais était la langue des affaires.

L'arrivée des premiers vaisseaux européens et la prise de Malacca par les Portugais en 1511 ont bouleversé la carte des échanges dans la région. Toutefois, même si les Européens ont cherché à accaparer une part importante du négoce, ils n'ont pas pu supplanter les Malais. Après la chute de Malacca, d'autres ports-entrepôts se sont développés, parmi lesquels Patani dont le commerce a connu une véritable expansion qui l'a amené à traiter avec le royaume de Ryukyu, le Japon, le Siam, ou le Cambodge (Reid 1993, 65, Breazeale 2002, 26, 114, Teeuw & Wyatt 1970, 13-14). Témoignage de son influence, lorsqu'en 1641, le navigateur néerlandais de la Vereenigde Oostindische Compagnie Gerrit van Wuysthoff remonte le Mékong jusqu'au Laos, il s'attache les services d'un interprète malais de Patani (Lejosne 1993, 210).

A la même époque, le Campa devait faire face à l'avancée inexorable des Vietnamiens qui grignotaient son territoire. Cependant, même après la chute de Vijaya, les *Cam* ont maintenu des relations avec les ports malais. C'est ainsi qu'en 1594, le roi hinduiste du Campa a envoyé une flotte soutenir le sultan de Johor contre les Portugais. Selon les traditions locales, la mosquée en bois de Kampong Laut, autrefois en bord de mer et aujourd'hui déplacée au sud de Kota Bharu à Nilam Puri, aurait été édifiée par des *Cam* qui se seraient échoués sur les côtes du Kelantan à la fin du XVIe siècle. Récemment, Po Dharma a publié sept manuscrits du XXe siècle. Il les présente comme de possibles copies de dictionnaires *cam*-malais qui auraient été rédigés dans la seconde moitié du XVIe siècle. Ces lexiques permettaient aux marchands *cam* de communiquer avec leurs interlocuteurs malais (Po Dharma 1999b, 1-15). Ce n'est qu'après que les Vietnamiens se sont emparés des meilleurs ports du Campa à la fin du XVIIe siècle que le commerce extérieur des *Cam* s'est effondré.

Les contacts entre marchands malais, souvent musulmans, et les *Cam* expliquent certainement pour beaucoup la conversion de nombreux *cam* à l'islam aux XVIe et XVIIe siècle. Bien que des passages et des installations de musulmans soient signalés au Campa dès le VIIIe siècle, Pierre-Yves Manguin a parfaitement montré que l'essentiel des conversions *cam* à l'islam sont postérieures à la chute de Vijaya et que le Campa est resté un pays *kafir* jusqu'au XVIIe siècle. Il situe l'islamisation du Campa, qu'il définie comme la conversion des dirigeants et d'une large proportion des habitants, dans la deuxième moitié du XVIIe siècle (Manguin 1979).

Les *Cam* qui ont fui les Vietnamiens pour s'installer au Cambodge y ont trouvé une communauté malaise déjà installée. Les premiers Malais du Cambodge étaient probablement originaires de Minangkabau à Sumatra. D'autres sont venus par la suite de Malacca, du Kelantan, de Terangganu, de Bornéo, ou de Patani (Moura 1883, 457, Po Dharma 1999a, 1082-1083, Ner 1941, 173, 181-182, Mak Phoeun 1990). Proche d'eux par la langue et par la religion pour les *Cam* qui avaient déjà embrassé l'islam, les Malais sont devenus leurs alliés en pays khmer. Aussi loin que remontent les sources, les *Cam* et les Malais du Cambodge apparaissent toujours liés. L'ensemble des *Cam* qui sont arrivés au Cambodge après la chute de Vijaya se sont convertis à l'islam. On peut spéculer que Shiva n'ayant pas su protéger le Campa, ils se sont tournés vers une autre religion, prête à accueillir de nouveaux adeptes. L'islam leur offrait une ouverture sur le monde, l'amitié des Malais, un message religieux qui

proposait une lecture positive des changements radicaux qu'ils étaient en train de vivre, puisqu'en devenant musulmans, ils devenaient membres de la *umma* et s'ouvraient les portes du salut.

L'alliance des *Cam* et des Malais au Cambodge transparaît dans les récits des événements politiques. En 1594-1595, après une tentative avortée de révolte contre le roi de Campa, les insurgés menées par des dignitaires *cam* et par un « amiral », *laksamana*, malais, se sont enfuis au Cambodge où ils ont trouvé refuge dans l'entourage du roi. En 1599, alors que le Cambodge vivait une période de troubles intenses, marquée par les luttes entre princes khmers et l'arrivée des Espagnols et des Portugais. Malais et *Cam* ont tenté de créer un Etat indépendant près de Kompong Cham, dans la province de Thbaung Khmum. Ils ont tué le roi khmer, massacré les Européens avant d'être eux-mêmes défaits par les troupes cambodgiennes. Un demi-siècle plus tard, en 1642, Ramadhipati 1er prenait le pouvoir au Cambodge avec l'aide des Malais et des *Cam*. Il s'est converti à l'Islam, a ordonné la construction de mosquées et régné une quinzaine d'années sous le nom de Sultan Ibrahim avant d'être fait prisonnier par une armée vietnamienne alliée à des Khmers mécontents de sa politique religieuse (Mak Phoeun 1995, 81-94, 250-302, Mak Phoeun 1988, 86-88).

Il apparaît donc que dès les XVIe-XVIIe siècle les *Cam* et les Malais étaient très proches au Cambodge. L'expression khmère « *cam chvea* »[9] qui sert à les désigner est à ce titre significative. Elle s'explique aussi par la fréquence des unions matrimoniales entre les deux groupes. Cette fraternité n'a jamais été désavouée. Elle réapparaît dans les récits de la révolte de *tuan* Set en 1783 ou de la révolte des fils de *tuan* Set Asmit à Thbaung Khmum en 1858 (Moura 1883, 458-459, Po Dharma 1999a, 1086-1087). Pendant la période coloniale, les Français ne parvenaient pas à faire la différence entre les deux communautés. Il a fallu attendre l'étude de Marcel Ner de 1937 pour que les autorités coloniales en Indochine prennent conscience que leurs sujets musulmans pouvaient être séparés en différents groupes dont le plus important, et de loin, était celui des *Cam*. Une circulaire demanda alors qu'ils soient appelés « Chams » dans les documents officiels (RSC/ANC 35468).

Dans l'histoire contemporaine, cette solidarité ne s'est pas démentie. Lorsque à partir de 1973, les récits de persécution des musulmans du Cambodge par les Khmers Rouges sont parvenus au monde, la Malaisie a laissé les *Cam* qui le souhaitaient s'installer sur ses terres (Po Dharma 1999a, 1083). C'est ainsi que s'est formée la forte colonie *cam* du Kelantan, autour de la cité de Kota Bharu qui compterait aujourd'hui environ 40 000 membres, parfaitement intégrés à la société malaise[10]. Les *Cam* qui fuyaient les Khmers Rouges à partir du début des années 1970 ont plutôt été bien accueillis en Malaisie. Hafida[11], la fille d'un *guru cam* originaire de Kompong Cham raconte comment son père a mené sa famille en Malaisie en 1974. La même route fut suivie deux ans plus tard par *tuan* Uthman, alors un jeune homme de 18 ans pour rejoindre sa mère et ses frères et sœurs à Kota Bharu, ainsi que par Omar et sa famille fuyant les exactions des hommes de Pol Pot avec une soixantaine de *Cam*. Une nouvelle vague de réfugiés *cam* est arrivée à partir de 1979. Contrairement aux Cambodgiens bouddhistes qui, pour la majorité, sont restés dans les camps proche de la frontière khméro-thaïlandaise, les *Cam* cherchaient à gagner le sud et la Malaisie. A cette époque, celle-ci devait faire face à un afflux considérable de *boat people* vietnamiens, qu'elle ne souhaitait pas héberger et qu'elle entendait même rejeter à la mer (Shawcross 1984, 83, 93, 406). Ceci ne l'a pas empêché d'accueillir les *Cam* du Cambodge et du Vietnam qui se présentaient, même si certains ont dû passer quelques temps en prison (entretiens, Kelantan 2004, Collins 1996, 84-85, Antypa 1988, 125-127).

A partir de 1991, lorsque les Nations Unies sont intervenues au Cambodge et ont engagé le processus de paix et de reconstruction, la Malaisie a accompagné la relance du développement économique et social, via des aides publiques ou l'action des organisations non-gouvernementales (ONG). Une partie importante de ces aides étaient destinées à la minorité musulmane (Bajunid 2002, 129-130, Robet 1997, 82).

Aujourd'hui encore, les membres de la communauté musulmane du Cambodge qui se sentent discriminés ou qui cherchent des opportunités de vie meilleure, se tournent vers la Malaisie. Beaucoup vont ainsi travailler comme saigneurs dans les plantations d'hévéa ou tentent leur chance au Kelantan (entretiens, Kelantan 2004, *The Cambodia Daily*, 5/5/2004). En 2003, 7 930 Cambodgiens sont entrés au Kelantan avec des visas touristiques. Parmi ceux-ci une écrasante majorité étaient des personnes d'origine *cam* qui souhaitaient s'y installer. Il faut encore leur ajouter ceux qui sont entrés dans le pays illégalement et ne peuvent être comptabiliser[12].

L'influence des *ulama* malais sur les *Cam*

Au-delà des relations commerciales, des liens linguistiques et des solidarités qui en découlent, la proximité entre les *Cam* et les Malais, notamment de la région de Patani, du Kelantan et de Terangganu tient pour beaucoup au rôle joué par ces derniers dans l'enseignement de l'islam aux *Cam*. Comme l'indique Omar, *Cam* réfugié au Kelantan, dans un entretien en khmer :

> Depuis les origines, depuis la destruction du Campa, quand les *Cam* sont venus au Cambodge, des *guru* de Malaisie sont allés au Cambodge pour leur expliquer l'Islam. (entretien, Kelantan 2004)

La tradition d'enseignement des sciences religieuses, *fiqh*, en langue malaise remonte aux années 1590 et s'est rapidement développée au XVIIe siècle avec la diffusion d'ouvrage d'*ulama* tels que le mystique Hamza Fansuri, Abdurr'auf as-Singkili de Aceh, Syamsud-din as Samatrani ou le réformateur Nuru'd-din ar Raniri (Johns 1984, 120-127, Johns 2000, Reid 1993, 135). Il n'existe toutefois à notre connaissance aucune preuve historique de liens entre ces savants et les *Cam* du Cambodge.

Il faut attendre le XIXe siècle et l'essor d'une école de pensée religieuse autour des centres de Patani, du Kelantan et de Terangganu pour que l'on puisse affirmer l'existence d'un foyer d'enseignement religieux dans la péninsule malaise formant des étudiants *cam* de manière régulière. Hasan Madmarn cite quatre *ulama* de Patani dont les œuvres pouvaient être connues au Cambodge : *shaykh* Zayn al-Abidian bin Muhammad al-Fatami, Muhammad bin Ismail Daud al-Fatami et surtout *shaykh* Daud bin Abdallah bin Idris al-Fatami et *shaykh* Ahmad bin Muhammad Zayn bin Mustafa al-Fatani. *Shaykh* Ahmad né en 1856 à Patani a étudié la médecine et les sciences religieuses à la Mecque, à Jérusalem et à al-Azhar en Egypte. Les *fatwa* qu'il a destinées aux croyants de Patani, du Cambodge ou de Malaisie ont été compilées dans un recueil juridique, *Kitab al-Fatâwa al-Fa<u>t</u>âniyah*. Ces quatre *ulama* appartiennent à l'école shafiiste[13], l'une des quatre grandes écoles du sunnisme, majoritaire en Asie du Sud-Est. Tous ont séjourné et étudié à La Mecque et étaient capable de rédiger en arabe ou en *jawi*, le malais écrit en caractères arabes (Madmarn 2002, 22-32, 43-44, Johns 1984, 130-131). Ils étaient en contact réguliers avec les *ulama* du Kelantan, tels *tok* Kenali ou *hajji tuan* Musa bin *hajji* Abd al-Samad, qui ont produit de nombreux ouvrages à la fin du XIXe et au début du XXe siècle (Johns 1984, 134-140). Les *ulama* malais voyageaient beaucoup et pouvaient venir au Cambodge régler des problèmes religieux au sein des

communautés *cam*. D'après les traditions orales *cam* du Cambodge, *shaykh* Daud serait ainsi venu trouver refuge au Cambodge au début du XIXe siècle pour échapper aux siamois et y aurait enseigné la religion[14]. En 1932, un *alim* de Patani, Mohamat Idress, a été appelé pour résoudre un conflit entre les musulmans de Chruoy Changvar, à côté de Phnom Penh (Ner 1941, 191).

Les *Cam* dans l'enseignement religieux traditionnel en pays malais et l'implantation des écoles malaises au Cambodge

L'influence des *ulama* et *guru* malais de Patani, du Kelantan ou de Terangganu sur les *Cam* du Cambodge s'est surtout fait sentir au travers de l'enseignement dispensé dans les écoles religieuses du sud de la Thaïlande et de Malaisie. Celles-ci datent peut-être des XVI-XVIIe siècles comme pourrait l'indiquer la mosquée en bois de Talomano à Narathiwat. Toutefois, elles ne sont réellement attestées qu'à partir du début du XIXe siècle. Traditionnellement ces écoles se constituaient autour d'un maître, un *tok guru*. Après avoir appris à réciter le Coran pendant leur enfance avec l'*imam*, en général à la mosquée, les élèves venaient vivre auprès d'un de ces savants pour suivre son enseignement, d'où le nom de ces écoles, les *pondok*, de l'arabe *funduq*, auberge, hôtel (Madmarn 2000, 59). Les élèves faisaient cercle autour du maître. Ils lisaient des passages du Coran ou des *hadith* qui étaient ensuite commentés. A partir de 1937 avec l'ouverture de al-Madrasah al-Muhammadiah al-Arabiah au Kelantan, des écoles secondaires d'enseignement de l'islam où les élèves pouvaient trouver un enseignement plus poussé que dans les *pondok*, les *madrasah*, sont apparues en Malaisie. Marcel Ner rapporte que les étudiants *cam* du Kelantan fréquentait alors le Majlis Ugama Islam à Kota Bharu. Ils étaient une douzaine à suivre les enseignements de cette institution auxquels s'ajoutaient deux étudiants *cam* à Patani (Ner 1941, 189-190). *Pondok et madrasah* vivaient essentiellement de la *zakat* et des revenus des terres mises à disposition ou données par les villageois[15] (Madmarn 2002, Ibrahim Abu Bakar 2000, 8, 10).

Les structures d'enseignement religieux à Patani et au Kelantan ont eu un fort effet attractif sur les *Cam* du Cambodge. Pendant la deuxième guerre mondiale, alors que Japonais et Alliés se battaient dans la région, alors que la Thaïlande, qui avait récupéré en 1941 les sultanats de Kelantan et Terangganu, menait une politique ultra-nationaliste dans ses provinces du Sud visant à casser l'identité musulmane et à promouvoir le bouddhisme (Chopin 2001, 128-129, Le Roux 1994, 206-207), des *Cam* du Cambodge continuaient de traverser la péninsule pour aller écouter les *tok guru* de Patani ou du Kelantan. C'est ainsi que *tuan* Muhammad de Prek Pra a reçu son enseignement religieux en plein conflit mondial[16]. Néanmoins, jusqu'à la fin de la période coloniale, les étudiants *cam* dans les écoles de Patani et du Kelantan restaient peu nombreux. Il s'agissait pour l'essentiel de jeunes gens, souvent passionnés par les études islamiques et qui se destinaient à devenir *imam* de leur communauté ou professeurs de religion.

De retour au Cambodge, ils ouvraient des écoles sur le modèle des *pondok* malais. Parfois, notamment à Battambang et à Kompong Cham, c'était des *tok guru* malais qui s'installaient dans les villages de leurs disciples. Chacun pouvait ouvrir son école et vivre du soutien de la communauté. L'un d'eux est bien connu par les archives. Lorsqu'en 1933, Moth *hajji* Tuos demande à ouvrir une école à Chruoy Changvar, l'inspecteur de l'enseignement primaire écrit à son propos :

> La famille de Moth-Adji-Tuos, où on enseigne le Coran de père en fils, est fixée à Chruoi-Changvar depuis fort longtemps. Après un séjour de plus d'un an à La Mecque,

> Moth-Adji-Tuos a fait un long stage au Siam et, depuis une dizaine d'années, de nombreux adultes chams et malais viennent à Chruoi-Changvar de tous les points de l'intérieur pour suivre son enseignement qui est très apprécié. (RSC/ANC 26919)

On voit ainsi se développer des dynasties de *tok guru cam* qui, à un moment ou à un autre de leur vie sont passés par le Kelantan ou Patani, comme l'ont fait leur père ou leur beau-père. C'est encore le cas aujourd'hui[17]. Marcel Ner, qui a visité la plupart des villages musulmans de Cochinchine et du Cambodge, liste au moins six *tok guru* exerçant au Cambodge qui sont passés par les écoles du Kelantan : les *tok guru* de Prek Pra, de Chruoy Métrei, de Kompong Luong, de Veal Norea à Battambang, de Kas Sotin, de Trea à Kompong Cham. Dans cette dernière province, le *khum* de Peus compte alors « un assez grand nombre de lettrés qui ont fait leurs études à Kelantan et à La Mecque » (Ner 1941, 178). Beaucoup de *hakem*, les chefs des communautés villageoises musulmanes, ont aussi suivi cette voie. En 1934, une lettre en khmer du dossier de nomination d'un *hakem* de Battambang indique que lui-même et son adjoint « sont partis faire des études de religion à Java », c'est-à-dire chez les Malais (RSC/ANC 30380).

A partir de 1933, la seule connaissance de l'islam ne suffisait plus pour devenir *tok guru* au Cambodge. Par l'arrêté du résident supérieur du 4 mars 1933, dans le cadre des réformes engagées pour améliorer l'enseignement en Indochine, la France a mis en place un certificat d'aptitude aux fonctions d'enseignant que devaient passer les maîtres et les directeurs d'écoles islamiques. Les épreuves écrites et orales permettaient de juger la capacité des candidats à s'exprimer en malais, mais aussi qu'ils possédaient des bases d'arithmétique, de sciences physiques et de sciences naturelles. Les Français souhaitaient ainsi amener l'enseignement des écoles coraniques à se tourner vers les matières profanes. Toutefois, l'examen ayant lieu en malais, les correcteurs étaient des *imam* qui restaient ainsi seuls juges de la capacité des candidats à enseigner. Les dossiers de demande d'ouverture d'une école comportaient de plus des cautionnements moraux et un extrait de casier judiciaire. Enfin, les locaux devaient respecter les règles sanitaires en vigueur. La première année, dix-neuf musulmans âgés de 22 à 69 ans obtinrent le droit d'enseigner ou de diriger une école (RSC/ANC 8465). En 1940, afin de faciliter l'accès des *Cam* aux emplois publics, les autorités françaises ouvrirent trois écoles *cam* proposant enseignement général et enseignement religieux. Elles accueillaient l'année de leur création 347 élèves (Ner 1941, 198).

Marcel Ner a mis en évidence trois centres majeurs de diffusion de la culture islamique malaise au Cambodge et en Cochinchine dans les années 1930. Le plus important était celui de Chau Giang dans la province de Chau Doc en Cochinchine, qui rayonnait jusqu'à Takéo au Cambodge[18]. L'école coranique était dirigée par *hajji* Abduraman et *hajji* Mahli, le deuxième ayant séjourné une douzaine d'années à La Mecque. Le second centre était celui de Chruoy Changvar, sur la presqu'île qui fait face à Phnom Penh. Celle-ci abrite la tombe du héros malais qui soutint les *Cam* dans leur résistance aux Vietnamiens, *tuan* Set Asmit (Moura 1883, 459). Dans les années 1930, l'*oknha Reachea Thippedei*[19], chef des *Cam* désigné par le roi, vivait à Chruoy Changvar. Le village comptait deux écoles, contre neuf avant la réforme de 1933, dont l'une était dirigée par *hajji* Mathsalès qui avait vécu onze ans à La Mecque (RSC/ANC 8465). Le troisième était le village de Trea, dans la province de Kompong Cham au Cambodge où existaient deux écoles. Les cours étaient dispensés dans l'une par *hajji* Othman, connu dans tout le Cambodge, et dans l'autre par *hajji* Roun et son fils Mat Salès. Ce dernier avait étudié dix ans au Kelantan. Ces écoles étaient si réputées que certains élèves venaient de Kampot, dans le sud du pays.

Ces centres islamiques devaient leur prestige à la réputation des *tok guru* qui y enseignaient, personnages savants et respectables de la communauté. L'enseignement religieux était donné en arabe et en malais avec l'utilisation de manuels dans les deux langues (Ner 1941, 157-158, 166, 171-173, 177, 178). Les élèves apprenaient à réciter le Coran par cœur, mais aussi des rudiments de malais et d'arabe. Le malais écrit était enseigné sous la forme *kitab jawi* (Bajunid 2002, 123-127). Les écoles animées par les *guru* les plus renommés formaient non seulement des élèves mais aussi les futurs enseignants des écoles de villages. C'est grâce à ce réseau, que dans les années 1960, Omar a pu apprendre le malais et à lire l'arabe à l'école de Kompong Krabei, province de Kompong Cham. Le maître de son *tok guru* avait lui-même fait ses études au Kelantan (entretien, Kelantan 2004).

Après la deuxième guerre mondiale, les *Cam* se sont davantage tournés vers la Malaisie pour les études religieuses. Selon un éminent professeur de religion de Patani, les troubles qui éclatèrent en Thaïlande après l'arrestation de *hajji* Sulong, un *tok guru* respecté qui demandait plus d'autonomie pour les musulmans (Chopin 2001, 135-140, Gilquin 2002, 109)), et la répression de l'armée thaïlandaise poussèrent les *Cam* à préférer le Kelantan à Patani pour leurs études. Lui-même parti au Kelantan avait une dizaine de condisciples *cam* dans son école malaise. Il était par ailleurs difficile d'ouvrir des écoles coraniques dans le nouveau Cambodge indépendant, ce qui poussaient les *Cam* à s'exiler le temps de leurs études, même si Norodom Sihanouk n'a jamais ouvertement mené de politique contre ceux qu'il appelait les « Khmers islam » (entretiens, Kelantan 2004, Kompong Cham 2003). Parallèlement, après que la Malaisie a accédé à l'indépendance en 1957, l'islam y est devenu la religion officielle et des cours de religion musulmane pris en charge par l'Etat ont été intégrés au cursus des écoles primaires et secondaires publiques (Ibrahim Abu Bakar 2000, 10).

La modernisation de l'enseignement islamique en pays malais et le renouveau de l'enseignement traditionnel au Cambodge

Dans les années 1960, la Thaïlande s'est lancée dans un processus de modernisation de l'enseignement dans les *pondok*. L'Etat thaïlandais a commencé à proposer des subventions aux écoles qui se faisaient enregistrer auprès des autorités. En 1966, 287 *pondok* étaient enregistrés, 453 en 1970. Cet enregistrement, devenu obligatoire en 1971, a permis à l'Etat d'imposer des changements radicaux dans l'organisation des *pondok*. Ceux-ci sont devenus officiellement des écoles islamiques privées. En 1968, l'enseignement en malais a été interdit, puis l'enseignement séculaire thaï a été introduit dans ces écoles autrefois uniquement religieuses. Les *tok guru*, personnages choisis en fonction de leur foi, de leur connaissance de la religion et de la perception que les communautés avaient de leurs *barakat*, ont été progressivement remplacés par de jeunes diplômés.

Cette réforme des *pondok* en s'attaquant à l'essence même des écoles islamiques a joué un rôle majeur dans le développement de la guérilla antigouvernementale, soutenue par les musulmans qui refusaient l'ingérence de l'administration thaïe dans les affaires religieuses. Le gouvernement thaïlandais a ainsi été amené à assouplir sa position[20]. Elle a aussi stimulé une réflexion parmi les élites musulmane occidentalisée sur l'amélioration des méthodes d'apprentissage et sur l'ouverture des cursus des établissements religieux aux matières profanes. Toutefois un malentendu d'importance subsiste entre autorités thaïlandaises et *ulama* : pour ces derniers, l'acceptation d'un enseignement profane dans les écoles religieuses ne doit pas faire oublier la primauté de l'apprentissage du message divin (Madmarn 2000,

Madmarn 2002, 55-101, Madmarn 2003, Chopin 2001, 143-151, Gilquin 2002, 124-126, Narongraksakhet 2003).

Dès 1955, la Malaisie a proposé des études supérieures en religion avec l'ouverture d'un Kolej Islam Malaya à Kelang, afin de pouvoir former sur place les enseignants des écoles islamiques du secondaire, sans avoir à envoyer ceux-ci en Egypte ou en Arabie Saoudite. Par la suite deux universités publiques, la plus ancienne de Malaisie, l'University of Malaya, et l'University Kebangsaan Malaysia ainsi qu'une université privée ont conçu des formations diplômantes en études islamiques. La quasi-totalité des établissement d'enseignements supérieures malais proposent aujourd'hui des cours de religion (Ibrahim Abu Bakar 2000, 7). Ces cours sont accessibles aux étudiants cambodgiens. C'est d'ailleurs aujourd'hui un *Cam* originaire du Cambodge qui dirige l'Académie d'études islamiques de Nilam Puri au Kelantan.

En Thaïlande, l'enseignement supérieur islamique a été initié dans le Sud en 1982 avec l'ouverture par l'université publique Prince of Songkhla d'études islamiques et d'arabe au sein de la faculté des sciences sociales et humaines. En 1988, l'université créa un College for Islamic Studies installé sur le campus de Patani. En 1997, un établissement privé d'enseignement islamique était fondé par le docteur Ismael Lutfi, le Yala Islamic College. Celui-ci s'est doté d'un nouveau campus dans la province de Patani, inauguré en mars 2004 par le prince héritier de Thaïlande (*The Nation*, 11/3/2004), devant accueillir cinq mille étudiants à terme[21]. Ces établissements d'enseignement supérieur islamique sont en liens étroits avec les établissements similaires en Malaisie et ont vocation à s'ouvrir aux *Cam* du Cambodge (entretiens, Patani et Yala 2003 et 2004).

Lors des entretiens menés auprès des étudiants *cam* de Thaïlande ou du Kelantan, ces adolescents se plaignaient du manque d'établissements d'enseignement religieux au Cambodge, comme s'ils n'avaient pas pu bénéficier du réseau d'écoles malaises mis en place au XIXe siècle et dans la première moitié du XXe siècle. De fait, ces écoles sont restées de haut lieu de l'enseignement islamique dans la péninsule indochinoise jusqu'aux guerres du Vietnam et du Cambodge. A partir de 1973 au Cambodge, les Khmers Rouges ont éliminé systématiquement les enseignants islamiques qu'ils repéraient. Selon les recherches de Ben Kiernan, seuls vingt *hakem* sur cent treize et trente-huit *tok guru* survécurent à la période des Khmers Rouges (Kiernan 1998, 329). Le *mufti* du Cambodge, Sos Kamry explique que les élites musulmanes ayant été décimées, il restait en 1979 peu de personnes capable de transmettre le message du Coran et que les plus savants avaient été tués ou s'étaient exilés. Lui-même admet avoir des difficultés à parler l'arabe, même s'il lit parfaitement la langue du Prophète (entretien, Phnom Penh 2003).

La remise sur pieds des écoles coraniques a été très difficile jusqu'à l'ouverture du pays. La première école reconstruite à été celle la Madrasah Hafiz al-Kuran de Trea au milieu des années 1980. Elle compte aujourd'hui environ cinq cents élèves. Très proche, se trouve l'école de Kompong Krabei par laquelle est passée une grande partie des étudiants *cam* interviewés au Kelantan en 2004. Le passage entre certaines écoles du Cambodge et celles du Kelantan peut être facilité.

> Un certain nombre d'écoles organisait des *curricula* similaires à ceux des écoles religieuses malaises, notamment de la Sekolah Agawa Rakyat du Kelantan [Ecole populaire religieuse] pour préparer leurs étudiants à la perspective d'y poursuivre leurs études (Bajunid 2002, 131).

En effet, à partir de 1992, des exilés *cam* se sont mobilisés pour reconstruire les écoles détruites pendant la guerre. Les enfants de feu *tuan* Muhammad de Prek Pra, réfugiés en Malaisie, se sont cotisés pour construire une école en 1996 et offrir des bourses aux meilleurs élèves. En 2004, cent cinquante élèves y étudient et quarante-trois parfont leur éducation religieuse au Kelantan (entretiens, Kelantan 2004). En 2001, Mohamad Zain bin Musa comptait cinq écoles islamiques au Cambodge, dont trois d'influence malaise (Mohamad Zain bin Musa 2001, 15). Depuis deux autres ont été ouvertes sur le même modèle par le *mufti* du Cambodge.

L'aura des écoles du Kelantan et de Patani est telle dans la communauté musulmane du Cambodge qu'en 2002, le vice-premier ministre et ministre de l'éducation cambodgien, Tol Lah, lui-même *cam*, est allé étudier le fonctionnement des écoles islamiques privées du sud de la Thaïlande pour éventuellement pouvoir développer un système comparable au Cambodge (entretiens, Yala et Pattani 2004). La période d'instabilité politique qui a suivi les élections de 2003 au Cambodge, puis le décès du ministre en avril 2004 n'ont pas permis à ce projet de se réaliser.

Les voyages d'études vers le Kelantan, Patani, Terangganu ont pris une nouvelle ampleur depuis l'ouverture du pays en 1992-1993. Le nombre de *Cam* partant pour les écoles de Malaisie et de Thaïlande a connu une nette augmentation. En 2003, 169 étudiants originaires du Cambodge étaient inscrits dans les écoles et les universités du Kelantan[22] auxquels s'ajoutent ceux de Patani. En août 2003, l'*imam* de la grande mosquée de Hat Yai, la principale ville de la province de Songkhla, estimait à une centaine le nombre de *Cam* cambodgiens suivant les cours des écoles islamiques des provinces méridionales du royaume thaïlandais, Songkhla, Satun, Yala, Pattani, Narathiwat. Pour l'*oknha* Sos Kamry, ils devaient être une cinquantaine à une soixantaine. La majorité suivaient l'enseignement des *pondok*. Sept d'entre eux étaient pensionnaires au Yala Islamic College. Ce ne sont plus seulement les membres des élites intellectuelles *cam* qui quittent leur famille pour apprendre la religion mais des gens ordinaires, fils de paysans, de pêcheurs, de commerçants qui veulent juste mieux connaître la religion. D'après les entretiens menés auprès de ces jeunes, seule une minorité souhaite devenir professeur de religion ou *imam*. Pour les autres, le passage par les *pondok* répond essentiellement à un besoin de construction personnelle, à la recherche de réponses à des interrogations spirituelles[23].

Le contexte politique après le 11 septembre 2001 a eu un impact considérable sur les relations entre les *guru* du Sud de la Thaïlande et les étudiants *cam*. D'une part, l'incarcération d'enseignants thaïlandais accusés de participation à des réseaux terroristes en mai 2003, sans qu'aucune preuve n'ait été rendue publique, a entraîné de grandes craintes chez les *guru* et *imam* thaïlandais qui sont depuis très réticents à se rendre au Cambodge. D'autre part, la multiplication des actes de violence, assassinats et attentats à la bombe, dans les provinces de Pattani, Yala, Narathiwat et Songkhla a provoqué un exode massif des étudiants *cam* qui y étudiaient. Certains sont partis poursuivre leurs études au Kelantan, mais la majorité est rentrée au pays. Parallèlement, les autorités thaïlandaises ont rendu beaucoup plus difficile l'obtention de visas pour les jeunes étrangers souhaitant étudier dans les *pondok* et les universités islamiques. La plupart des quelques étudiants *cam* qui vivaient encore dans le sud de la Thaïlande en mai 2004 étaient en situation irrégulière (entretiens, Pattani, Yala et Kelantan 2004, Bjorn Bengsli, communication personnelle, Phnom Penh 2004).

Les Malais : trait d'union entre les *Cam* et la *umma*

L'influence malaise est perceptible jusque dans l'habillement des Cam du Cambodge : *Sarong* et *kopiah* pour les hommes, foulard coloré au début du siècle, *hijab* aujourd'hui, pour les femmes. Les liens en matière d'éducation religieuse entre les *Cam* du Cambodge et les *ulama* de Patani et du Kelantan ont permis une ouverture des musulmans cambodgiens sur la *umma*.

> Patani, au début du XIXe siècle, était devenu un centre d'éducation islamique traditionnelle, où les musulmans recevaient leur formation primaire en islam avant de partir pour les institutions du Moyen-Orient, notamment pour étudier sous la tutelle des professeurs de la Sainte Mosquée de La Mecque (Madmarn 2002, 12).

Les évolutions et les soubresauts que connaît le monde musulman, qui par le *hajj* trouve son centre à La Mecque, parviennent en général au Cambodge par le truchement des Malais. Le sud de la Thaïlande et surtout le Kelantan ont gagné aux yeux des *Cam* du Cambodge le prestigieux surnom de *serambi Makkah*, que l'on pourrait traduire approximativement par « la véranda de la Mecque », *serambi* étant l'espace libre situé devant l'entrée d'une maison[24]. De nombreux *guru* et *imam cam* ont commencé à apprendre le malais auprès des professeurs de Kompong Cham ou de Chau Doc avant de venir étudier dans les *pondok* de Patani ou du Kelantan. Après quelques années et alors qu'ils maîtrisaient l'arabe et le malais, ils partaient pour les institutions du Moyen-Orient, notamment à la mosquée al-Haram de La Mecque, où se trouve la *Kaaba*. Au XXe siècle, ils furent de plus en plus nombreux à s'y installer, ainsi qu'à l'université al-Azhar au Caire, puis, à partir des années 1960, à l'Université islamique de Médine.

Les étudiants et les *ulama* du sud de la Thaïlande, de Malaisie et d'Indonésie qui étudient ou enseignent à La Mecque se sont rassemblés en une véritable communauté au sein de la ville sainte. Christian Snouck Hurgronje qui a séjourné à La Mecque en 1885, puis dix-sept ans dans les Indes néerlandaises, témoignait en 1908 :

> Les « Djawas » - ce nom y est appliqué indifféremment à tous les musulmans des Indes orientales- forment une des plus importantes colonies d'étrangers ; la plupart d'entre eux y demeurent pour faire des études scientifiques. Retournés dans leur patrie, ils y deviennent les précepteurs de leur peuple. (Snouck Hurgronje 1908, 19)

Cette communauté existe toujours et les Malais de La Mecque sont aujourd'hui environ huit mille (Madmarn 2002, 33-35, Chopin 2001, 149). Par leur proximité linguistique et historique, mais surtout par le fait que beaucoup d'entre eux sont passés par des écoles malaises, les *Cam* originaires du Cambodge trouvent leur place auprès des musulmans malais vivant au Moyen-Orient. Parmi les quatre à cinq cents Malais qui étudient à al-Azhar, on trouverait ainsi aujourd'hui une vingtaine de *Cam*.

Ahmed, fils de Omar de Kompong Cham, raconte qu'il a suivi son cursus secondaire au Kelantan. En 1981, il est parti approfondire sa formation religieuse et linguistique en Arabie Saoudite à Médine. Il explique que de nombreux Cambodgiens y sont arrivés en 1992, l'année où lui-même rentrait en Malaisie. Il enseigne actuellement l'arabe et la religion dans un *pondok* du Kelantan (entretien, Kelantan 2004). Son parcours n'est pas fondamentalement différent de celui de *hajji* Souleyman, *imam* de la mosquée de Veal Thom à Battambang en 1937 (Ner 1941, 171).

A la Mecque, les étudiants en théologie accueillent les pèlerins venus réaliser le cinquième pilier de l'islam, le *hajj*. Le *hajj* est l'accomplissement d'un devoir religieux, une expérience spirituelle intense, mais aussi une occasion de contact avec des musulmans du monde entier. Si le *hajj* restait exceptionnel pour les *Cam* au début du XIXe siècle, il a ensuite connu un essor important (Janneau 1870, 64, Aymonier 1891, 98). Les progrès de la navigation et l'ouverture du canal de Suez qu'empruntaient les paquebots reliant les colonies à l'Europe permettaient à davantage de *Cam* de l'accomplir. Dans les années 1930, Marcel Ner estimait le nombre de *hajji* au Cambodge et en Cochinchine à environ cinq cents personnes soit 5-6‰ de la population musulmane, contre 1‰ en Indonésie, 1‰ en Egypte, pourtant beaucoup plus proche, mais 6‰ en Malaisie (Ner 1941, 186, Roff 1984, 239). Marcel Ner a alors eu l'opportunité d'assister au retour d'un *hajji* et d'une *hajja* du village de Prek Pra, près de Phnom Penh.

> Une famille de quatre personnes s'était embarquée pour La Mecque 8 mois auparavant. Le père et la mère allaient rentrer, ayant laissé dans la ville sainte deux fils âgés de vingt-trois et douze ans (…). Les voyageurs étaient revenus de La Mecque à Jeddah en deux jours, à dos de chameau, pour 22$00[25] (le retour en auto plus rapide en coûte 28), de Jeddah à Singapour en 16 jours par un paquebot, avaient enfin atteint Saigon par les Messageries maritimes. (Ner 1941, 167-168)

Après la deuxième guerre mondiale, des lignes aériennes ont été ouvertes entre l'Arabie Saoudite et l'Asie du Sud-Est, facilitant les voyages. Sur la base d'entretiens conduits au Cambodge et au Kelantan en 2003 et 2004 et de ceux effectués par Ben Kiernan, on peut évaluer le nombre de cambodgiens effectuant le *hajj* entre quatre-vingt et cent chaque année à la fin des années 1960 et au début des années 1970. Ben Kiernan estime que le Cambodge comptait un millier de *hajji* et *hajja* en 1975 (Kiernan 1998, 310). Après la guerre, dans les années 1980, seuls quelques dizaines de *Cam* ont pu se rendre dans les lieux saints d'Arabie pour étudier ou conduire le pèlerinage à partir du Cambodge. En effet, à partir de 1975, la majorité des pèlerins *cam* étaient des réfugiés vivant en Malaisie (entretiens, Phnom Penh et Kompong Cham 2003, Kelantan 2004).

Dans la Fédération de Malaisie, les résidents permanents peuvent bénéficier des services du Tabung Hajji, une institution publique créée en 1963. Le Tabung Hajji est à la fois une caisse d'épargne qui recueille les fonds mis de côté par ceux qui souhaitent effectuer le *hajj* et une agence qui facilite le voyage des pèlerins en leur procurant un passeport spécial à usage unique valable pour un aller-retour en Arabie Saoudite et en prenant les réservations d'avions et d'hôtels. Il gère aujourd'hui quinze millions de comptes représentant dix milliards d'euros et envoie chaque année entre vingt-cinq et cinquante mille pèlerins à la Mecque, en fonction des quotas mis en place par l'Arabie Saoudite, dont trois à quatre mille du Kelantan[26].

Au Cambodge, le *hajj* a repris à grande échelle à partir de 2000. Grâce à une aide financière venue des pays du Golfe, un avion est affrété chaque année pour conduire deux cents pèlerins à Jeddah (Lancry 2001, 77, EDA n°328-1/4/2001).

Hajj et écoles malaises restent encore aujourd'hui les principaux liens entre les musulmans du Cambodge et ceux du reste du monde.

L'influence malaise sur les pratiques religieuses des *Cam* du Cambodge

Dès les premières études conduites à la fin du XIXe siècle sur les musulmans d'Indochine, les chercheurs occidentaux ont été frappés par les pratiques hétérodoxes de certaines communautés *cam*. Les règles de l'islam, les commandements de Dieu qui constituent la *sharia*, sont fixées par l'écrit. Elles apparaissent dans le texte de la révélation telle qu'elle a été transmise à Muhammed par l'archange Gabriel, le Coran, et dans la tradition, la *sunna*, qui rassemble l'ensemble des *hadith*, les dits et actes du Prophète. Si le Coran et la *sunna* sont susceptible d'interprétations, ce qui explique les différents courants religieux qui parcourent l'islam, certaines pratiques et règles religieuses s'imposent à tous les musulmans. Le premier découle directement de la *shahada* : « il n'est de Dieu que Dieu et Muhammed est son prophète ». Aucune autre forme divine ne saurait être associée au créateur. Dieu est unique. Les associateurs, les *mushrikun*, commettent le plus grand des pêchés, le *shirk*. La tradition sunnite insiste par ailleurs sur le respect des cinq piliers de l'islam, sur les interdits alimentaires, sur les codes de conduite et de législation familiale. Les descriptions des pratiques religieuses des *Cam* du centre Vietnam, les *Cam bani* ou « fils de la religion », par Aymonier, Durand ou Cabaton, ont contribué à répandre l'idée selon laquelle, l'islam des *Cam* est particulièrement déviant (Aymonier 1891, Durand 1903, Cabaton 1907). La situation est pourtant très différente au Cambodge, en raison notamment des liens maintenus avec les *ulama* malais.

Au Cambodge, plusieurs groupes se réclament de l'islam (Ner 1941, Collins 1996, Bengsli 2003, Bajunid 2002, 127, Po Dharma 1982, 103-104). Parmi les *Cam*, la principale scission oppose les *Jahed*, ou groupe de l'*imam* San, et les sunnites, appelés *Cam Shariat* par Omar Farouk Bajunid, c'est-à-dire le groupe de ceux qui cherchent à appliquer la *sharia*[27].

Les *Jahed* sont parmi les *Cam* ceux qui ont su le mieux préserver leur héritage socio-historique. Ils se considèrent comme les détenteurs de la mémoire *cam*. Quelques personnes âgées connaissent encore les mythes et épopées *cam* et maîtrisent l'ancien alphabet *cam* dérivé des écritures sanskrites. Elles tentent de transmettre leur savoir aux plus jeunes. Les *Jahed* semblent influencés par la pensée shiite, que l'on perçoit à la place particulière qu'ils accordent à Ali, et qui s'explique probablement par la formation de l'*imam* San. Ce dernier était un ermite extrêmement respecté qui vivait à Oudong au XIXe siècle. Il est vraisemblablement mort dans les années 1880 (Janneau 1870, 64, Moura 1883, 462-463). Or d'après les témoignages recueillis par William Collins, San aurait reçu son enseignement d'un homme nommé Abdul Of qui venait d'Arabie mais ne parlait pas arabe. William Collins rapporte qu'il s'agissait peut-être d'un *Kuraishi*, mais l'homme aurait tout autant pu être persan et shiite (Collins 1996, 66). Les *Jahed* sont connus pour ne prier qu'une fois par semaine et non cinq fois par jour comme le prescrit le Coran, même si comme l'a montré Collins, ils se considèrent comme en état de prière constant. Tous les ans, les *Jahed* se réunissent à la mosquée du *phnom* Oudong, située sur l'emplacement cédé à l'*imam* San par le roi Norodom. Ils refusent d'utiliser le malais pour les commentaires du Coran, lui préférant l'arabe, alors même que leurs contacts avec le monde arabe sont inexistants. Les *Jahed* valorise la relation personnelle à Dieu et rejettent les hommes qui s'imposent comme intermédiaires (Collins 1999, 1103).

L'autre groupe, celui des *Cam shariat*, est celui de ceux qui acceptent l'influence malaise. Ils sont largement majoritaires, les *Jahed* n'étant estimés qu'à 7% de la population musulmane du Cambodge en 1997[28]. L'acceptation de l'influence malaise a eu des conséquences manifestes sur l'alphabétisation, notamment par la maîtrise de l'alphabet arabe acquis via le *jawi*. Dans les archives coloniales de Phnom Penh, six pétitions émanant de villages *cam* et

datées de 1926 à 1938 ont pu être retrouvées. Elles visent en général à défendre la candidature d'un notable local pour l'emploi d'*imam* de la mosquée. Parmi ces pétitions, deux émanent de villages *jahed* proches d'Oudong : Khleang Svay et O Russey. Elles réunissent les noms de 378 pétitionnaires dont seulement deux ont pu signer leur nom en caractères arabes. Les 376 autres se sont contentés d'une empreinte ou d'une marque en face de leur nom. Aucun habitant de O Russey n'a pu signer, alors que le village comptait plusieurs *imam*[29]. Les quatre autres pétitions proviennent de villages de *Cam shariat*. A Svay Khum, province de Kandal, 97 pétitionnaires ont tous signé en *jawi*. Ces *Cam* habitaient autrefois Chruoy Changvar avant d'être déplacés. A Veal Norea, Battambang, 60 hommes ont signé en arabe, 20 en caractères khmers, six en français et six hommes et 25 femmes ont apposé leur empreinte digitale. Dans la commune de Kanchor, à Kratié, 47 hommes sur 50 ont pu signer en *jawi*, trois ont apposé leur marque. A Chang Chamrès, 415 habitants signent en *jawi* et deux font une marque[30]. Dans les années 1920-1930, on observe donc une nette différence entre les taux d'alphabétisation de ceux qui acceptent le truchement du malais et ceux qui le refusent. Po Dharma qui a publié les observations qu'il a pu faire au Cambodge entre 1968 et 1972, indique que les *Cam* qui avaient su préserver leurs traditions ne connaissaient de l'arabe que les « lettres de l'alphabet et quelques formules » (Po Dharma 1982, 108). Or la maîtrise de l'alphabet et de la langue arabe a des répercussions sur la pratique de la religion.

Les *Jahed* sont conscients de la position centrale de la *shahada* en islam mais leur connaissance de la *sharia* paraît bien superficielle, tout simplement parce qu'ils n'ont pas accès aux textes. Ils peuvent réciter des versets du Coran, mais ne les comprennent pas. Quelques sages, gardiens de la mosquée de l'*imam* San, sont de véritables lettrés, maîtrisant les alphabets *cam* et arabe, mais la majorité des *Jahed* est incapable de saisir le sens des textes religieux fondamentaux. S'ils sont très respectés en raison de leur rôle de gardiens de la mémoire *cam* et de la simplicité de leur style de vie, ils sont aussi décriés par les autres musulmans pour le peu de cas qu'ils font de la *sharia*.

Le malais écrit en *jawi*, s'est imposé au Cambodge comme le principal vecteur de la connaissance de l'islam.

> Au vue de l'absence d'une forte tradition littéraire islamique en *cam*, les textes religieux malais ont pris sa place et la langue malaise a émergé comme le principal médium de l'instruction religieuse parmi cette catégorie de *Cam*. (Bajunid 2002, 127)

Ceci n'est pas sans conséquence sur l'islam tel qu'il est pratiqué par les *Cam shariat* du Cambodge. Déjà, Marcel Ner notait :

> Leurs contacts directs avec La Mecque ou le bloc puissant des 60 millions de musulmans malais, leurs rapports indirects avec l'islamisme indien orientent leur foi dans les voies de l'orthodoxie sunnite. Tous, comme les Malais, appartiennent à l'école chaféite (…). Les vrais chefs de l'ensemble de la communauté sont les *guru*, les maîtres renommés pour leur science religieuse, la droiture de leur jugement, la pureté de leur vie. (Ner 1941, 186-187)

Le développement des mouvements réformateurs

Depuis le XVIIIe siècle, la *umma*, est parcourue par de forts courants réformateurs visant à purifier les pratiques des musulmans pour les rendre strictement conformes à la *sharia*, telle que les théoriciens de ces courants la définissent. Le plus célèbre d'entre eux est l'Arabe

Mohammed ibn Abdelwahab, mort en 1792, qui se rattache à l'école Hanbali. Il fut un allié de poids de la famille al-Saoud, les unificateurs et dirigeants de l'Arabie Saoudite. Mohammed ibn Abdelwahab insistait sur la nécessité d'une meilleure connaissance des textes, Coran et *hadith*, sur le rejet du culte des saints et de toute forme d'associationnisme, *shirk*, et sur l'annihilation des croyances et rites pré-islamique (Mohammed ibn 'Abdelwahab sd). A al-Azhar en Egypte, un siècle après les prédication d'Abdelwahab, deux jeunes étudiants opposés à l'occupation britannique, Muhammad Abduh et Jamal al-Din al-Afghani, sont devenus les pionniers et inspirateurs de la doctrine salafiste de Muhammad Rashid Rida. Ce mouvement prône un retour aux pratiques des premiers temps de l'islam selon l'exemple du Prophète et de ses compagnons, les « pieux anciens », *al-salaf al-salih*. En 1924-1925, le *hajj* passait sous contrôle de la famille al-Saoud et des défenseurs de la pensée de Mohammed ibn Abdelwahab, qualifiés de Wahhabites. Quatre ans plus tard, un instituteur égyptien, Hasan Abd al-Rahman al-Banna, créait le mouvement d'obédience salafiste Les Frères Musulmans sur le modèle des organisations wahhabites. Celui-ci est rapidement devenu influent auprès des étudiants d'al-Azhar.

Les premiers *Cam* à avoir été en contact avec ces mouvements sont ceux qui ont séjourné à La Mecque, à Médine et au Caire ou qui ont fréquenté des enseignants malais influencés par ces nouvelles écoles. *Shaykh* Ahmad al-Fatami et son disciple du Kelantan *tok* Kenali furent ainsi en contact avec les idées de Muhammad Abduh en 1903 au Caire, alors que ce dernier occupait la prestigieuse fonction de grand *mufti*. Muhammad Abduh prônait le retour aux valeurs de l'islam originel, l'utilisation de la modernité et du progrès au service de l'expansion de la religion et une réforme de l'enseignement islamique. Après une vingtaine d'années au Moyen-Orient, *tok* Kenali est retourné au Kelantan où il est devenu très influent. Il a pu diriger un réseau de *pondok*, dont l'un porte son nom, et conseiller le sultan sur les matières religieuses (Johns 1984, 134-135, El Muhammady 2003).

A partir des années 1920-1930, l'influence des réformateurs apparaît de manière flagrante dans les écrits et les discours de certains *ulama* du monde nusantarien. Au lendemain de la deuxième guerre mondiale, le *guru cam* Ali Musa, est revenu à Kompong Cham après avoir étudié plusieurs années en Thaïlande et au Kelantan. Il s'est alors fait le héraut des nouvelles doctrines, En 1957, un *imam* venu d'Inde, Ahmad, l'a rejoint. Les deux hommes ont réussi à rassembler un groupe de croyants appelé *Kaum Muda*, le Groupe Jeune, qui a accepté leur enseignement, par opposition au *Kaum Tua*, le Groupe ancien, des *Cam* qui refusait la réforme (Collins 1996, 86-87, Bengsli 2003, 84-89). Les prédications des membres du *Kaum Muda* se sont poursuivies jusqu'au début des années 1970, lorsque la guerre a rendu impossible tout travail de prosélytisme, notamment après que les régions de Kompong Cham, Battambang et Kampot sont tombées sous contrôle des Khmers Rouges[31].

Après la fin du régime de Pol Pot, des hommes d'affaires émiratiens et la Banque islamique de développement basée à Jeddah ont commencé à apporter leur aide aux *Cam* du Cambodge. Toutefois, les prêcheurs salafistes ont dû attendre l'ouverture du Cambodge en 1992 pour pouvoir de nouveau s'y implanter via des ONG caritatives. La plus importante est présidée par un *Cam* qui a passé douze ans en Arabie Saoudite. La *Revival of Islamic Heritage Society*, financée en grande partie par des fonds publics et privés du Koweit et d'Arabie Saoudite, a axé son action sur l'éducation et la prise en charge des orphelins. Elle forme des enseignants pour les écoles coraniques villageoises, et gère plusieurs orphelinats, dont les plus importants sont près de Phnom Penh et à Takeo. Les enfants y reçoivent un enseignement religieux donné en arabe et l'enseignement du cursus officiel du royaume du Cambodge en khmer. En 1999, la Revival of Islamique Heritage Society revendiquait l'éducation de 1300 enfants et

était présente sur l'ensemble du territoire cambodgien (*Cambodge Soir*, 8-10/5/1998, Collins 1996, 83-84, Dovert & Madinier 2003, 64). L'école Ummul Qura ouverte en 1996 fonctionnait sur le même modèle jusqu'à sa fermeture en mai 2003.

Les ONG d'obédience wahhabite envoient chaque année leurs meilleurs élèves se perfectionner en Thaïlande, au Kelantan ou, plus fréquemment dans les pays du Golfe, notamment en Arabie Saoudite. Ils sont aujourd'hui près d'une centaine à bénéficier de leurs programmes de bourses. En 2003, certains des étudiants *cam* du Yala Islamic College du docteur Lutfi, connu pour son soutien aux mouvements réformateurs dont il est lui-même l'un des fers de lance dans le sud de la Thaïlande[32], étaient passés par les écoles de la Revival of Islamic Heritage Society au Cambodge. Au Kelantan, l'influence des mouvements réformateurs est particulièrement importante. Cet Etat est le principal bastion du Party Islamic SeMalaysia (Parti islamique Panmalais, PAS) qui y a la majorité et dont le gouverneur, Nik Abdul Aziz Nik Mat, est le dirigeant spirituel du PAS. Par son action politique, le PAS, qui bénéficie d'un soutien populaire conséquent[33], a fait du Kelantan l'un des Etats les plus rigoristes de Malaisie. Son influence est notamment perceptible dans les formations islamiques données dans les écoles et universités de l'Etat (Dovert & Madinier 2003, 25-27, 31-33). Des dirigeants du PAS ont récemment publiquement appelé au *jihad* contre les Etats-Unis (Hoffman 2003, 89, Singh Pauliat 2003, 120-121). Or, en 2004, une quinzaine de *Cam* étudient dans le *pondok* géré par le fils de Nik Abdul Aziz Nik Mat, dont deux ont été élèves à Ummul Qura. L'inscription des élèves cambodgiens dans cette école est facilitée par les liens familiaux étroits qui unissent la famille du gouverneur du Kelantan à celle d'un *tuan cam* de Kompong Cham qui officie aujourd'hui dans la banlieue de Phnom Penh. D'autres élèves *cam* étudient au *pondok* Pasir Tumboh, l'une des plus grandes écoles religieuses du Kelantan, près de Kota Bharu, qui forme de nombreux *imam* et qui est tout acquis au PAS.

Récemment, le chercheur norvégien Bjorn Bengsli a noté chez les *Cam* du Cambodge, la présence de prédicateurs d'une secte s'inspirant à la fois des salafistes et du soufisme, le Darul Arqam (Bengsli, 2003, 95). Le Darul Arqam a été créé en Malaisie en 1968 par l'*imam* Ashari Muhammad al-Tamimi. Anti-occidental, visant un retour à l'ordre des premiers temps de l'islam, ce mouvement a acquis un certain poids politique auprès des élites malaises et s'est étendu aux pays voisins, dont la Thaïlande. Il a été interdit en 1994 en Malaisie, puis dans les pays où il s'était implanté (Dovert & Madinier 2003, 25-29, Matheson Hooker 2003, 254-255). Il semble donc que des adeptes de la secte se soient repliés sur le Cambodge.

Un troisième grand mouvement réformateur a fait son apparition dans la région à partir des années 1970. Né en Inde au début du XXe siècle le mouvement Dawa Tabligh, aussi appelé Tablighi Jamaat, a connu une rapide expansion au cours du siècle. Son fondateur, *maulana* Muhammad Ilyas était un ancien élève de l'école déobandie[34]. Après son deuxième *hajj*, qui eut lieu au moment où les wahhabites prirent le contrôle des lieux saints de l'islam, il se destina à la prédication. Muhammad Ilyas a imaginé un système qui encadre et favorise la dawa, l'invitation à l'islam. Il s'agissait pour lui de revenir à une pratique purifiée de l'islam en se basant sur l'exemple donné par le Prophète Muhammad et ses compagnons. Le mouvement Dawa Tabligh propose des règles strictes aux croyants, mais que chacun suit selon son propre désir et sa propre foi, qui doivent les aider à retrouver le message de Dieu et à le respecter, mais aussi à le propager en allant à la rencontre des autres hommes. Le Dawa Tabligh se singularise par l'importance qu'il accorde aux groupes de prière ou de discussion, les *jamaat*. Régulièrement, ceux qui suivent la voie du Dawa Tabligh se rendent en *jamaat* pour des périodes variant de quatre jours à quatre mois auprès de leurs frères musulmans afin

de les ramener vers les commandements des écritures et de la *sunna* et leur demandent de se joindre à cet effort collectif (Chopin 2001, 245-291, Metcalf 2001).

Le Dawa Tabligh s'est implanté en Malaisie et en Thaïlande entre les années 1970 et le début des années 1980. Plutôt bien perçu par les autorités thaïlandaise et proche du PAS en Malaisie, il a connu un développement très rapide à partir des années 1990. En 1989, l'Amir du mouvement pour la Thaïlande, Yusuf Khan, s'est rendu au Cambodge auprès des *Cam* pour étudier leur situation. Toutefois, ce n'est qu'à partir de 1992, que des *jamaat* ont été envoyées au Cambodge à partir du *markaz* de Yala dans le sud de la Thaïlande. Des missionnaires du Dawa Tabligh originaires d'Inde et du Pakistan s'étaient déjà rendu au Cambodge au début des années 1970, mais la guerre avait mis un terme brutal à leur prédication. Ce mouvement a tout d'abord connu un succès fulgurant chez les *Cam*. En 1997, soit cinq ans après le début de la prédication, une réunion des adeptes du mouvement au Cambodge a rassemblé dix mille personnes dans le village de Trea, province de Kompong Cham, qui est devenu leur principal point d'ancrage dans le royaume. Le Dawa Tabligh est particulièrement bien accueilli par les paysans pauvres et les laissés pour compte. Ce nouvel acteur de l'islam au Cambodge a encouragé la reprise des études islamiques, revivifié les relations entre les Malais et les musulmans de Kompong Cham et favorisé leur ouverture vers le reste du monde. L'organisation du mouvement au Cambodge reste intégrée à celle du Sud de la Thaïlande. Les *jamaat* de l'ensemble du monde musulman qui se rendent ainsi au Cambodge sont pour la plupart pilotées à partir du *markaz* de Yala. (entretiens, Yala 2004, Chopin 2001, 291-314, Collins 1996, 87-90).

Au Cambodge, comme du reste au Kelantan, à Patani ou au Terangganu, l'introduction de l'islam n'a pas fait disparaître toutes les croyances et rites hérités des siècles précédents (Po Dharma 1982, 109-110). Bjorn Bengsli qui a passé près d'une année entre 2001 et 2002 dans un village *cam shariat* de Kompong Cham a parfaitement mis en valeur le maintien de la magie, des rites funéraires, des tabous, du culte des génies…, toutes formes d'expression religieuse remontant à la période pré-islamique (Bengsli 2003, 46-67). Or ce sont précisément là des déviances que les Wahhabites et les autres mouvements salafistes entendent combattre. En s'attaquant aux croyances des gens, ils s'attaquent à leur identité même, nient leur passé, et ne leur proposent souvent en échange qu'une arabité plaquée, même si leur discours s'appuie sur les versets du Coran et la *sunna*. Il n'est donc pas étonnant que les prédications d'Ali Musa aient provoqué des troubles importants au sein de la communauté musulmane (Po Dharma 1982, 111-112, Collins 1996, 86, Bengsli 2003, 88-90). Bien qu'auréolés du prestige de ceux qui sont nés sur la terre du Prophète, qui parlent sa langue, qui se déclarent les descendants de ses compagnons, les missionnaires du Golfe qui cherchent à imposer leur vision de l'islam provoquent, par leur arrogance, de fortes réactions de la part des *Cam* restés attachés à leur héritage. A propos d'un *tuan* lié au mouvement wahhabite, le *mufti* du Cambodge, Sos Kamry concédait en 2000 à une chercheuse occidentale :

> Vous avez raison, on ne s'entend pas très bien avec lui (…) Ils sont extrémistes, de droite. Cette secte a été apportée par l'association « Revival of Islamic Heritage ». C'est aussi une question de personnalité, un problème individuel, et aussi un problème d'argent, car ils ne donnent de l'argent qu'à ceux qui font partie de leur association. (Lancry 2001, 113-114)

Les *Jahed*, qui constituent une cible de choix pour les purificateurs, se montrent particulièrement réfractaires aux enseignements des nouveaux venus (entretiens, Oudong et Phnom Penh 1998, Collins 1996, 84, Dovert & Madinier 2003, 75). Comme a pu le constater

William Collins, le Dawa Tabligh est lui aussi très critiqué. Le système des *jamaat* qui parcourent le monde est nouveau et laisse sceptique de nombreux croyants. Par ailleurs, beaucoup d'adeptes se détournent lorsqu'ils se rendent compte qu'ils ne parviennent pas à suivre les règles de comportement très contraignantes, certes non pas imposées, mais demandées par la doctrine de *maulana* Muhammad Ilyas (entretiens, Yala et Pattani 2004, Collins 1996, 88)

Par ailleurs, l'expansion des mouvements réformateurs a favorisé la diffusion de thèses radicales pouvant éventuellement mener à la violence. Peu de temps après la mort de Mohammed ibn Abdelwahab, mais avant que sa doctrine ne soit vraiment répandue, un *Cam* originaire du Cambodge, *katip* Sumat revint de La Mecque où il avait suivi de longues études coraniques. Il organisa en 1833 à partir de la vallée du Donnaï la prédication de l'islam vers les peuples des hauts plateaux et la guerre sainte contre les Vietnamiens dans le but de créer un Etat islamique pour les *Cam* (Po Dharma 1987, 142-149). C'est là, le seul cas connu de *jihad* guerrier mené par les *Cam*. Plusieurs décennies plus tard, *shaykh* Ahmad al-Fatami diffusait un message marqué par les idées de Muhammad Abduh et poussait les *Cam* du Cambodge à se doter d'un Etat islamique. Lui-même prenaient des contacts pour combattre les infidèles siamois et créer un Etat islamique malais regroupant Patani, Kelantan et Terangganu (Madmarn 2002, 37-38, Johns 1984, 134-135).

A partir des années 1990, les groupes terroristes islamistes opérant en Asie du Sud-Est, tels que la Jamaa Islamyah ou le Kumpulan Mujahiddin Malaysia prônent la création d'Etats islamiques, où la *sharia* serait appliquée dans toute sa rigueur, et pour certains même d'un Etat islamique panmalais - ou nusantarien (Dovert & Madinier, 2003 ; Madinier 2003). Le Cambodge a récemment découvert sur son sol des ramifications des filières islamistes malaises, comme le montrent le séjour au Cambodge en 2002-2003 de Hambali, cerveau « militaire » de la Jamaa Islamiyah (Dovert & Madinier 2003, 66) ou les arrestations en mai-juin 2003 d'un *Cam* travaillant pour la Revival of Islamic Heritage Society et de trois enseignants de Ummul Qura, le directeur égyptien de l'établissement et deux professeurs thaïlandais originaires de Narathiwat, bien que la culpabilité de ces quatre hommes restait encore à établir un an après leur placement en détention.

Toutefois, on peut difficilement parler d'une corrélation entre mouvements réformateurs et islam politique usant de la violence. Si les terroristes islamistes utilisent les réseaux salafistes, la très grande majorité des Wahhabites et des Salafistes aspire à vivre en paix, en accord avec leurs croyances. Le mouvement Dawa Tabligh est quant à lui, par essence, pacifiste et non-engagé. Il vise à favoriser l'effort personnel de chacun pour son salut et n'a aucun agenda politique[35]. Les purificateurs se cantonnent en général au champ religieux. Il est vrai que les musulmans pieux et connaissant les écritures savent le prix que l'islam accorde à la vie. Ils rappellent que le meurtre est le deuxième péché le plus grave après le *shirk*. Ils ont appris la sourate « Les Infidèles », *al-Kafirun*, qui prône la tolérance et le huitième verset de la sourate « L'éprouvée », *al-Mumtahanah*, qui interdit de tuer ceux qui n'attaquent pas les croyants (Coran, 109 et 60:8), sans oublier ce *hadith* qui rapporte que le Prophète défendait de tuer les femmes et les enfants. Loin d'adhérer à l'amalgame fait trop souvent entre mouvements réformateurs islamiques et terrorisme islamiste, le gouvernement cambodgien a maintenu les programmes qui favorisent la formation religieuse des *Cam*. Il a ainsi, après enquête, laissé la Revival of Islamic Heritage Society poursuivre ses actions.

Les liens privilégiés que les *Cam* du Cambodge maintiennent avec les Malais de Patani et du Kelantan, et qui répondent à une demande d'apprentissage de l'islam de la part des Cam, ont

ainsi eu une influence importante sur les croyances et les pratiques religieuses de la communauté. Ils modifient aussi le sentiment identitaire des *Cam* du Cambodge. Même si aucune étude de grande ampleur n'a pu être menée à ce jour sur ce sujet, les chercheurs travaillant auprès des *Cam* s'accordent à montrer les difficultés qu'ont les membres de cette minorité issue d'une diaspora à trouver leur place dans la nation cambodgienne. L'identité des *Cam* du Cambodge est multiple : ethniquement et historiquement *cam*, ils sont aussi sujets du royaume du Cambodge tout en appartenant à l'ensemble plus vaste de la *umma*. La crainte de l'assimilation par la culture dominante est présente et il semble que le rigorisme religieux musulman ne fasse que couper davantage les *Cam* du reste de la société cambodgienne. Il est difficile de dire aujourd'hui dans quelle mesure et dans quelle proportion les *Cam* se sentent avant tout musulmans, cam ou cambodgiens. De manière très approximative, on peut estimer que les *Jahed* mettent en avant leur identité *cam*, que les *Cam shariat* se partagent entre ceux qui, derrière leurs leaders politiques, cherchent leur intégration dans la société cambodgienne et ceux qui, sensibles d'une part aux mouvements de défiance dont ils peuvent être l'objet de la part des Khmers et d'autre part aux prédications mettant en avant leur appartenance à la communauté des croyants, se sentent avant tout musulmans.

Les liens rapprochant les *Cam* du Cambodge aux Malais de Patani et du Kelantan s'appuient sur des bases multiséculaires et participent à la formation religieuse des *Cam*, notamment depuis le début du XIXe siècle. Ils ont depuis une quinzaine d'années un rôle capital dans la reconstruction de l'élite religieuse *cam* décimées sous les Khmers Rouges. On remarque par ailleurs que les mouvements réformateurs de l'islam sont de moins en moins obligés de passer par le Sud de la Thaïlande et la Malaisie pour s'implanter au Cambodge. Des contacts directs, aujourd'hui aisés, existent entre le Cambodge et le Moyen-Orient. Les réseaux reliant la région de Patani, le Kelantan et les *Cam* cambodgiens servent surtout aux *Cam shariat* de l'école shafiiste qui, pour beaucoup, n'adhèrent pas aux thèses privilégiant un islam rigoriste et encore moins radical. La grande majorité des musulmans du Cambodge, dignitaires religieux en tête, ont fermement dénoncé les attentats du 11 septembre et de Bali (Dovert & Madinier 2003, 78). Ils cherchent juste à mieux connaître les textes fondateurs de leur religion et à s'ouvrir sur la *umma*. Ils ont ainsi pu reprendre leur participation aux concours régionaux de récitation du Coran (entretiens, Kelantan 2004, Po Dharma 1982, 106, Lancry 2001, 102). Le gouvernement cambodgien, qui continue de procurer gratuitement des passeports aux étudiants *cam* recommandés par le *mufti*, l'a bien compris. Il tente aussi par cette action de ne pas s'aliéner davantage un groupe dont l'intégration dans la société cambodgienne reste problématique. Sur le plan religieux, les attaques contre les croyances pré-islamiques des *Cam* du Cambodge s'inscrivent dans le processus d'islamisation des *Cam*. Celui-ci débute avec l'arrivée des premiers musulmans au Campa entre le VIIIe et le XIe siècle, prend de l'ampleur à partir de la fin du XVe siècle et se poursuit encore aujourd'hui[36].

---

[1] Malais n'est pas pris ici dans son acception nationale, ressortissant de la Malaisie, mais dans son sens ethnique. L'expression regroupe donc des habitants de différents Etats-nations contemporains : la Malaisie, la Thaïlande, l'Indonésie essentiellement.

[2] Cette étude ne porte pas sur les communautés *cam* d'Ayutthaya ou de Bangkok, étudiées par Jean Baffie ou Raymond Scupin qui ne seront pas évoquées ici.

[3] Michael Vickery, communication au symposium « New Scholarship on Champa » organisé par l'Asia Research Institute et la National University of Singapore les 5 et 6 août 2004, communication personnelle, août 2004.

[4] Voir le *Gia Dinh Thong Chi* de Trinh Hoai Duc, Sakurai & Kitagawa 1999, 163-164.

[5] Kingdom of Cambodia, « Statistics of Islamic population inside and outside of Cambodia », 1997, Lancry 2001, 98-99 et *The Cambodia Daily*, 15/5/1999.
[6] Les enquête sur échantillon donnaient en 1999, 263 187 *Cam* au Cambodge, communication personnelle de la démographe Claude Katz.
[7] Les recensements et dénombrements effectués par l'administration française qui servent, entre autre, à établir l'assiette de l'impôt sous-évaluent probablement les populations recensées. Marcel Ner estime cette sous-estimation à environ 20%, Ner 1941, 179-181.
[8] De *nusantara*, « archipel ». Terme utilisé par les penseurs du monde malais pour désigner l'espace austronésien d'Asie du Sud-Est.

[9] ចាម ជ្ឋា ou ចាម ឈ្ឋា, où ជ្ឋា / ឈ្ឋា pouvant être traduit par Java/Javanais désigne tous les Malais.

[10] Estimation du père Gérard Moussay, communication personnelle, février 2004, entretiens, Kelantan 2004. Urania Antypa estime pour sa part que 10 000 *Cam* du Cambodge et du Vietnam ont trouvé refuge en Malaisie dans les années 1970 et au début des années 1980 (Antypa 1988, 127).
[11] En raison du contexte géopolitique actuel, tous les noms des personnes interviewées, hormis celle des personnalités publiques, ont été changés. La source précise des entretiens n'est en général pas indiquée.
[12] Source : service de l'immigration du sultanat du Kelantan, mai 2004.
[13] Les quatre écoles juridiques de l'islam sunnite reconnaissent le même message de la révélation mais diffèrent sur les questions de jurisprudence. Elles ne reconnaissent ainsi pas exactement les mêmes corpus de *hadith*, chacune ayant établi ses propres règles pour juger de leur authenticité. Le Shafiisme s'est développé à partir des travaux du penseur Abu Abd Allah Muhammad ibn Idris al-Shafi qui vécut en Arabie, en Irak et en Egypte au IIe siècle de l'Hégire. Pour une présentation claire et rapide des écoles juridiques de l'islam sunnite, voir Turki 2004.
[14] Bjorn Bengsli, communication personnelle, mai 2004. Les actuels *ulama* de Patani n'ont conservé aucun souvenir de ce voyage de *shaykh* Daud au Cambodge, entretiens, Patani 2004.
[15] Le Musée islamique de Kota Bharu présente cet enseignement traditionnel de la religion au Kelantan.
[16] Entretiens avec le fils de *tuan* Muhammad et avec un *tok guru* sexagénaire de Pattani qui confirme que pendant la deuxième guerre mondiale les *Cam* du Cambodge venaient toujours étudier dans les *pondok.*
[17] Entretiens au Kelantan avec *tuan* Uthman, lui-même fils et frère de *tok guru*, 2004.
[18] La colonie de Chau Doc était constituée de *Cam* qui avaient dû quitter Kompong Cham après l'échec d'une révolte en 1858. Ils ont toujours maintenu des liens étroits avec les *Cam* restés au Cambodge.

[19] ឧកញ៉ារាជាធីបតី

[20] L'histoire de Patani est marquée par une longue résistance aux Thaïs. Dans les années 1950, cette résistance a pris la forme d'une guérilla armée avec la création du groupe indépendantiste Barisan Revolusi Nasional. En 1968, dans la foulée des mesures prises par les Thaïlandais pour réformer les *pondok*, un autre groupe, à forte connotation religieuse, le Patani United Liberation Organisation est devenu un interlocuteur incontournable. A partir de la fin des années 1970, les groupes de guérilla ont implosé en une multitude de petites factions, dont on ne sait plus très bien comment qualifier les membres : militants indépendantistes, bandits de grand chemin ou terroristes ?
[21] Entretien avec le vice-recteur du Yala Islamic College, juillet 2003. Ce campus recevait un millier d'étudiants en mai 2004.
[22] Source : service de l'immigration du sultanat du Kelantan, mai 2004.
[23] Une quinzaine d'étudiants *cam*, dont trois jeunes filles, des écoles du Kelantan et du sud de la Thaïlande ont pu être rencontrés. Parmi ceux-ci seuls quatre se destinaient à l'enseignement de la religion. Les autres voulaient devenir enseignants, médecins ou ingénieurs. Entretiens, Kelantan 2004 et Yala 2003.
[24] Le titre de *serambi Makkah* fut aussi celui de Aceh, voir Reid 1993, 144.
[25] $: symbole de la piastre indochinoise.
[26] Entretien avec le directeur du Tabung Hajji du Kelantan, avril 2004.
[27] Il ne fait aucun doute que les *Jahed* de William Collins sont les *Kobuol* ou *Kabval* de Marcel Ner et Po Dharma et que les *Cam* et les *Chvea* de William Collins sont les *Trimeu* ou *Trima* de Ner et Po Dharma, appelés *Cam shariat* par Omar Farouk Bajunid.
[28] Kingdom of Cambodia, « Statistics of Islamic population inside and outside of Cambodia », 1997, Lancry 2001, 98-99 et *The Cambodia Daily*, 15/5/1999.

[29] En 1918, O Russey comptait trois *imam*, appelés សម្ត្រាច dans les archives khmères, RSC/ANC 25968.

[30] RSC/ANC 25315, 25336, 27688, 30364, 30380, 30385. Grâce aux études de Marcel Ner et de William Collins, la carte de répartition entre *Jahed* et sunnites acceptant l'influence malaise est relativement bien connue.
[31] Voir la brochure de propagande intitulée *Le martyre des musulmans khmers*, éditée par la Direction des Affaires religieuses et islamiques, l'Association islamique centre de la République khmère, et l'Association de la

Jeunesse islamique en 1973, qui présente la situation des musulmans dans les zones passées sous contrôle de la guérilla communiste.

[32] Son établissement est connu comme « l'université wahhabite » dans les villages avoisinants. Entretiens, Yala 2004.

[33] Les élections de 2004, ont néanmoins marqué un net recul du PAS au Kelantan.

[34] Voir http://www.darululoom-deoband.com

[35] Un jeune Américain qui avait rejoint les Talibans afghans était passé auparavant par le Dawa Tabligh, mais il s'agit d'un cas isolé sur les millions d'adeptes que compte le mouvement de par le monde, Metcalf 2001.

[36] Aujourd'hui, plusieurs milliers, voire dizaines de milliers, de *Cam* du Vietnam restent brahmanistes même s'ils ont intégré Po Allah, le « Seigneur Allah » à leur panthéon.

Glossaire

Les lettres A, M, K renvoient à arabe, malais, khmer. Les termes malais peuvent être d'origine arabe mais sont ici donnés dans leur orthographe et leur sens malais.

alim	ملاع	A	savant reconnu pour sa connaissance du Coran et du *fiqh*
barakat	تاكرب	A	bénédictions envoyées par Dieu aux hommes
dawa	ةوعد	A	l'appel à Dieu, la prédication
fatwa	ىوتف'	A	consultation sur un problème de droit religieux
fiqh	هقف	A	science, désigne tout particulièrement la théologie et l'étude du droit religieux.
funduq	قدنف	A	hôtel, auberge
guru		M	professeur, enseignant
hadith	ثيدح	A	parole ou acte du Prophète rapporté par la tradition.
hajj	جّح	A	pèlerinage à La Mecque, l'un des cinq piliers de l'islam
hajji	جاح	A	celui qui a accompli le *hajj*
hakem		M	au Cambodge, chef d'une communauté musulmane, leader à la fois religieux et administratif. Il est souvent l'imam du village.
hijab		M	voile porté serré par les femmes et ne dégageant que le visage
imam	امام	A	celui qui dirige la prière
jamaat	ةعامج	A	groupes
jihad	دهج	A	effort tendu vers Dieu. Par extension, désigne aussi la guerre contre les infidèles.
kaaba	ةبعك	A	vaste édifice cubique renfermant la pierre noire donnée par l'ange Gabriel à Abraham.
kafir	رفاك	A	infidèle, celui qui refuse l'islam
katip		M	écrivain, scribe, mais aussi prédicateur
kaum		M	groupe
kitab jawi		M	littéralement : livre/écriture malaise, désigne le malais écrit en alphabet arabe et sa littérature.
khum	ឃុំ	K	circonscription administrative parfois traduite par commune
kopiah		M	calotte que porte les hommes
laksamana		M	amiral
madrasah		M	école, désigne en général les écoles religieuses donnant une formation plus approfondie que les *pondok*.
Makkah		M	La Mecque
markaz		M	centre, lieu de rassemblement, d'étude et de prière pour les croyants du Dawa Tabligh
maulana	انالاوم	A	autre nom du prophète Muhammad, titre honorifique pouvant désigner les maîtres en théologie.
muda		M	jeune, nouveau
mufti	يتفم	A	celui qui donne une *fatwa*
mushrikun	نوكرشم	A	les associateurs, les polythéistes.
oknha	ឧកញ៉ា	K	titre honorifique khmer accordé par le roi à ses grands serviteurs
pondok		M	école religieuse dans le monde malais

serambi		M	espace devant la porte d'une maison
sarong		M	longue pièce de tissu portée en pagne
shahada	ةدا ـهشد	A	la profession de foi des musulmans et le premier pilier de l'islam : « Il n'est de Dieu que Dieu et Muhammad est son prophète »
sharia	ةعيرـشد	A	ensemble des lois qui s'imposent aux hommes
shaykh	خيـشد	A	l'ancien, le sage
shirk	كرـشد	A	péché de l'association, polythéisme
sunna	ةّنـسد	A	ensemble des *hadith*
tok guru		M	enseignant de religion
tua		M	vieux, ancien
tuan		M	maître
ulama	عاملـع	A	pluriel de *alim*
umma	ةـّمأ	A	la communauté des croyants qui regroupe l'ensemble des musulmans
zakat	ةاكز	A	aumône légal, l'un des cinq piliers de l'islam

Bibliographie

Cette bibliographie se limite à la liste des travaux cités dans l'article. Les références RSC/ANC et EDA renvoient pour la première au fonds de la Résidence supérieure du Cambodge des Archives nationale du Cambodge à Phnom Penh et pour la seconde à Eglise d'Asie, l'agence d'information des Missions étrangères de Paris. Les explications des termes et concepts relatifs à l'islam proviennent pour l'essentiel de l'*Encyclopédie de l'islam*, Leiden, Drill, Paris, Maisonneuve & Larose, 1991-2004.

AL-AHMADI, Abdul Rahman, 1988, « Le Campā dans la littérature malaise », *Actes du séminaire sur le Campā organisé à Copenhague le 23 mai 1987*, Paris, Travaux du Centre d'Histoire et Civilisation de la Péninsule indochinoise, p. 107-120.

ANONYME, 1973, *Le martyre des musulmans khmers*, Phnom Penh, Direction des Affaires religieuses et islamiques, Association islamique centre de la République khmère, Association de la Jeunesse islamique, 74 p.

ANTYPA, Urania, 1988, « Les originaires du Campā à l'étranger », *Actes du séminaire sur le Campā organisé à Copenhague le 23 mai 1987*, Paris, Travaux du Centre d'Histoire et Civilisation de la Péninsule indochinoise, p. 121-131.

AYMONIER, Etienne, 1891, « Les Tcham et leurs religions », *Revue d'histoire des religions*, vol. 24, p. 187-315.

BAJUNID, Omar Farouk, 2002, « The Place of Jawi in Contemporary Cambodia », *The Journal of Sophia Asian Studies*, n°20, p. 123-148.

BENGSLI, Bjorn, 2003, *The Cham, Religious Diversity and Change among Cambodia's Muslims*, Trondheim, The Norwegian University of Science and Technology, 127 p.

BREAZEALE, Kennon, 1999, « Thai Maritime Trade and the Ministry Responsible », in *From Japan to Arabia : Ayutthaya's Maritime Relations with Asia*, Bangkok, The Foundation for the Promotion of Social Sciences and Humanities Textbooks Project, p. 1-54

CABATON, Antoine, 1907, « Les Chams musulmans de l'Indochine française », *Revue du monde musulman*, n°6, p. 129-180.

CHOPIN, Jean-Louis, 2001, *Le rayonnement de la foi musulmane dans les provinces du Sud de la Thaïlande*, thèse de doctorat, Paris, Inalco, 386 p.

COLLINS, James, 1991, « Chamis, Malay and Acehnese: the Malay World and Malayic Languages », *Le Campā et le Monde Malais, actes de la conférence internationale sur le Campā et le Monde Malais*, Paris, Centre d'histoire des Civilisations de la Péninsule Indochinoise, p. 109-122.

COLLINS, William, 1996, « The Chams of Cambodia », in *Interdisciplinary Research on Ethnic Groups in Cambodia, Final Draft Report*, Center or Advanced Study, Phnom Penh, 15-107.

COLLINS, William, 1999, « Variation within Khmer Islam », Sorn Samnang (éd.), *La Khmérologie, connaissance du passé et contribution au renouveau du Cambodge*, vol. 2, Phnom Penh, 1096-1113.

DOVERT, Stéphane, MADINIER, Rémy (dir.), 2003, *Les musulmans d'Asie du Sud-Est face au vertige de la radicalisation*, Paris, Irasec, Les Indes savantes, 146 p.

DURAND, E.-M., 1903, « Les Chams Banis », *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, tome III, 54-62.

El Muhammady, Muhammad Uthman, 2003, « Jejak Ulamah : Tok Kenani (Muhammad Yusof) », http://www.abim.org.my/minda_madani/modules.php?p=modload&name=News&file=article&sid=4 (31 juillet 2004)

HIGHAM, Charles, 2002, *Early Cultures of Mainland Southeast Asia*, Bangkok, River Books, 375 p.

HOFFMAN, Nathalie, 2003, « Après Mahathir ? », *Outre-terre, Revue française de géopolitique, Asies tiers du monde*, n°6, Ramonville Saint Agne, Ogre, Irasec, Erès, p. 85-96

IBRAHIM ABU BAKAR, 2000, « Islamic Studies in Malaysian Universities and Colleges : An Overview », Isma-ae Alee, Hasan Madmarn, Imtiyaz Yusuf, Yusof Talek, Arin Sa-idi, Muhammad Roflee Waehama, Ibrahim Narongraksaket (éd.), *Islamic Studies in Asean. Presentations of an international Seminare*, Pattani, College of Islamic Studies, Prince of Songkhla University, p. 7-26.

JANNEAU, Gustave, 1870, *Manuel pratique de langue cambodgienne*, Saigon, Imprimerie impériale, 276 p.

JOHNS, Anthony H., 1984, « Islam in the Malay World. An Exploratory Survey with Some References to Quranic Exegesis », Israeli, Raphael & Johns, Anthony H., *Islam in Asia*, vol II, Jerusalem, Magnes Press, The Hebreu University, p. 115-161.

JOHNS, Anthony H., 2000, « 'Abd al-Rau'f of Singkel (1615-1693) and the Vernacularization of *Tafsir* : An Apotheosis of the Madrasa Tradition », Isma-ae Alee, Hasan Madmarn, Imtiyaz Yusuf, Yusof Talek, Arin Sa-idi, Muhammad Roflee Waehama, Ibrahim Narongraksaket (éd.), *Islamic Studies in Asean. Presentations of an international Seminare*, Pattani, College of Islamic Studies, Prince of Songkhla University, p. 159-177.

KIERNAN, Ben, 1998, *Le génocide au Cambodge, 1975-1979. Race, idéologie et pouvoir*, Paris, Gallimard, 730 p.

LAFONT, Pierre-Bernard, 1988, « Aperçu sur les relations entre le Campā et l'Asie du Sud-Est », *Actes du séminaire sur le Campā organisé à Copenhague le 23 mai 1987*, Paris, Travaux du Centre d'Histoire et Civilisation de la Péninsule indochinoise, p. 71-82.

LAFONT, Pierre-Bernard, 1990, « Aperçu sur quelques relations maritimes et commerciales entre le monde indochinois et la Péinisule malaise, du XIe au XVIIIe siècle », *Le monde indochinois et la péninsule malaise, contributions de la délégation française au deuxième congrès international sur la civilisation malaise*, Kuala Lumpur, p. 1-18.

LANCRY, Camille, 2001, *De la recomposition identitaire des minorités : les Cham du Cambodge*, mémoire de maîtrise, université Paris I, 125 p.

LEJOSNE, Jean-Claude, 1993, *Le journal de voyage de Gerrit van Wuysthoff et de ses assistants au Laos (1641-1642)*, Metz, Centre de documentation et d'information sur le Laos, 234 p.

LE ROUX, PIERRE, 1994, « Les « Têtes nouvelles », intrusion d'une forme rigoriste de l'islam chez les Jawi, Malais de Thaïlande », *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, n°68-69, juin, p. 201-212.

LOMBARD, Denys, 1987, « Le Campa vu du Sud », *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, tome LXXVI, p. 311-317.

MADINIER, Rémy, 2003, « Asie du Sud-est : les chimères de l'islam radical », *Outre-terre, Revue française de géopolitique, Asies tiers du monde*, n°6, Ramonville Saint Agne, Ogre, Irasec, Erès, p.109-114.

MADMARN, Hasan, 2000, « History of Islamic Studies in Thailand », Isma-ae Alee, Hasan Madmarn, Imtiyaz Yusuf, Yusof Talek, Arin Sa-idi, Muhammad Roflee Waehama, Ibrahim Narongraksaket (éd.), *Islamic Studies in Asean. Presentations of an international Seminare*, Pattani, College of Islamic Studies, Prince of Songkhla University, 59-68.

MADMARN, Hasan, 2002*, The Pondok & Madrasah in Patani*, Bangi, Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 143 p.

MADMARN, Hasan, 2003, « Secular Education, Values and Development in the Context of Islam in Thailand : An Outlook on Muslim Attitudes toward Thai Educational Policy », Syed Farid Alatas, Lim Teck Ghee, Kazuhide Kuroda (ed.), *Asian Interfaith Dialogue : Perspectives on Religion, Education and Social Cohesion*, RIMA & World Bank, p. 66-77.

MAK PHOEUN, 1988, « La communauté cam au Cambodge du XVe au XIXe siècle », *Actes du séminaire sur le Campā organisé à Copenhague le 23 mai 1987*, Paris, Travaux du Centre d'Histoire et Civilisation de la Péninsule indochinoise, p. 83-94.

MAK PHOEUN, 1990, « La communauté malaise musulmane au Cambodge (de la fin du XVIe siècle jusqu'au roi musulman Râmâdhipatî 1er) », *Le monde indochinois et la péninsule malaise, contributions de la délégation française au deuxième congrès international sur la civilisation malaise*, Kuala Lumpur, p. 47-68.

MAK PHOEUN, 1995, *Histoire du Cambodge de la fin du XVIe siècle au début du XVIIIe siècle*, Paris, EFEO, 497 p.

MANGUIN, Pierre-Yves, 1979, « l'introduction de l'islam au Campā », *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, tome LXVI, Paris, p. 255-287.

MATHESON HOOKER, Virginia, 2003, *A Short History of Malaysia, Linking East to West*, Chiangmai, Silkworm Books, 345 p.

METCALF, Barbara, 2001, « "Traditionalist" Islamic Activism : Deoband, Tablighis and Talibs », Université de Californie, Davis, http://www.ssrc.org/sept11/essays/melcalf.htm (16 avril 2004)

MOHAMAD ZAIN BIN MUSA, 2001, « Malay and Cham relations with the Kingdom of Cambodia during and after the French Protectorate Period (1863-2000) », *Journal of the Malay Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 74, p. 1-21.

MOHAMMED IBN 'ABDELWAHAB, sd, *Questions du paganisme de l'anté-islam*, Al Ain, Zayed Centre for New Muslims, 190 p.

MOURA, Jean, 1883, *Le royaume du Cambodge*, tome 1, Paris, Leroux, 518 p.

MOUSSAY, Gérard, 1970, *Dictionnaire căm-vietnamien-français*, Phanrang, Centre culturel căm, 1970, 637 p.

NARONGRAKSAKHET, Ibrahem, 2003, *Developing Local-Based Curriculum Guidelines for Islamic Private Schools in Southern Thailand*, thèse de doctorat, Universty of Malaya, 295 p.

NEPOTE, Jacques, 1993, « Champa, propositions pour une histoire de temps long, 1ère partie », *Péninsule*, n°26, nouvelle série, p. 3-54.

NER, Marcel, 1941, « Les musulmans de l'Indochine française », *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, tome XLI, p. 151-200.

PHU VAN HAN, 2000, « Community of Islam Formation & Integration into Vietnam, Alternating with Southeast Asia in the 21st Century », Isma-ae Alee, Hasan Madmarn, Imtiyaz Yusuf, Yusof Talek, Arin Sa-idi, Muhammad Roflee Waehama, Ibrahim Narongraksaket (éd.), *Islamic Studies in Asean. Presentations of an international Seminare*, Pattani, College of Islamic Studies, Prince of Songkhla University, p. 445-452.

PO DHARMA, 1982, « Note sur les Cam du Cambodge », *Seksa Khmer*, n°5, p. 103-116.

PO DHARMA, 1983, « Etudes *cham*, à propos de l'exil d'un roi *cham* au Cambodge », *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, tome LXXII, 1983, p. 253-266

PO DHARMA, 1987, *Le Pānduranga (Campā), 1802-1835 ses rapports avec le Vietnam*, Paris, EFEO, 2 vol., 198 p. et 273 p.

PO DHARMA, 1988, « Etat des dernières recherches sur la date de l'absorption du Campā par le Vietnam », *Actes du séminaire sur le Campā organisé à Copenhague le 23 mai 1987*, Paris, Travaux du Centre d'Histoire et Civilisation de la Péninsule indochinoise, p. 59-70.

PO DHARMA, 1999a, « Les *Cham* et les Malais au Cambodge : organisation socio-religieuse », in Sorn Samnang (Ed.), *La Khmérologie, connaissance du passé et contribution au renouveau du Cambodge, Proceedings of International Conference on Khmer Studies, Phnom Penh, 26-30 August 1996*, vol. 2, Phnom Penh, p. 1081-1095.

PO DHARMA, 1999b, *Quatre lexiques malais-cam anciens rédigés au Campā*, Paris, EFEO, 397 p.

REID, Anthony, 1993, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680*, vol. 2 : *Expansion and Crisis*, Bangkok, Silkworm Books, 390 p.

ROBET, Lucie, 1997, *De l'intégration des Cham du Cambodge*, mémoire de l'institut d'études politiques, Aix-en-Provence, 141 p.

ROFF, William, 1984, « The Meccan Pilgrimage. Its Meaning for Southeast Asian Islam », Israeli, Raphael & Johns, Anthony H., *Islam in Asia*, vol II, Jerusalem, Magnes Press, The Hebreu University, p. 238-245.

SAKURAI, Yumio, KITAGAWA, Takako, 1999, « Ha Tien or Banteay Meas in the Time of the Fall of Ayutthaya », Kennon Breazeale (éd.), *From Japan to Arabia : Ayutthaya's Maritime Relations with Asia*, Bangkok, The Foundation for the Promotion of Social Sciences and Humanities Textbooks Project, p. 150-220.

SHAWCROSS, William, 1984, *The Quality of Mercy, Cambodia, Holocaust and Modern Conscience,* New York, Touchstone Book, 489 p.

SINGH PAULIAT, Alexandra, 2003, « La Malaysia et ses deux islams », *Outre-terre, Revue française de géopolitique, Asies tiers du monde*, n°6, Ramonville Saint Agne, Ogre, Irasec, Erès, p. 115-123.

SNOUCK HURGRONJE, Christian, 1908, « L'Arabie et les Indes néerlandaises », *Revue d'histoire des religions, annales du Musée Guimet*, Paris, Leroux, 23 p.

TEEUW, A., WYATT, David, 1970, *Hikayat Patani, the Story of Patani*, La Haye, Koninglijk Institut Voor Taal-, Land-, En Volkenkunde, 2 vol., 330 p.

TURKI, Abdelmagid, 2004, « L'islam sunnite et ses quatre écoles », *Le Monde des Religions*, hors-série n°2, janvier, p. 54-61

VICKERY, Michael, 1998, *Society, Economics, and Politics in Pre-Angkor Cambodia, the 7th-8th Centuries*, Tokyo, The Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco, The Toyo Bunko, 486 p.